فهرست الجزء الاول من المواقف للعلامة عضد الدين وشرحه للسيد الشريف الجرجاني وحاشيتيه للاول حسن چلبي وللثاني عبد الحكيم السيالكوتي اللاهوري رحمهم الله تعالى

صحيفه

صحيفة

صحيفه

صحيفه

صحيفه

صحيفه

فهرست ما فى هامش هذا الجزء من كتاب (طوالع الانوار) للقاضى عبدالله بن عمر البيضاوى وشرحه (مطالع الانظار) لابى الثناء شمس الدين بن محمود عبدالرحمن الاصفهانى

صحيفة

To: www.al-mostafa.com

صحيفه

صحيفه

صحيفة

صحيفه

صحيفة

(مواقف في علم الكلام) للعلامة عضد الدين عبد الرحمن بن احمد الايجي القاضي المتوفى سنة ست وخمسين وسبعمائة الفه لغياث الدين وزير خدا بنده وهو كتاب جليل القدر رفيع الشأن اعتنى به الفضلاء فشرحه السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى سنة ست عشرة وثمانمائة وهو ادون شروحه فرغ منه في اوائل شوال سنة سبع وثمانمائة بسمرقند كذا نقل من خطه * وشرحه شمس الدين محمد ابن يوسف الكرماني المتوفى سنة ست وثمانين وسبعمائة * وسيف الدين الابهري المتوفى سنة وكتب على شرح الشريف جماعة تعرض كل منهم لحل مغلقاته وكشف معضلاته منهم المولى حسن چلبي بن محمد شاه الفناري علق عليه حاشية لطيفة مفيدة وتوفي سنة ست وثمانين وثمانمائة ذكر فيها انه استعار من المولى خواجه زاده كتاب شرح الموقف وحواشيه وكان مملوا بأنكار أوكاره فجزأه وفرقه بين طلبته فكتبوا النسخة كلها في ليلة واحدة ثم ارسلها له غدا وضمها الى حواشيه كذا ذكره عرب زاده في هوامش الشقايق * وعلق المولى علي بن امر الله المعروف بابن الحنائي على هذه الحاشية بتمامها تعليقة وتوفي سنة تسع وسبعين وتسعمائة * وكتب المولى احمد بن سليمان بن كمال حواشي على شرح المواقف وتوفي سنة اربعين وتسعمائة * والمولى علاء الدين علي الطوسي كتب شرحا مختصرا لكنه مشتمل على ابحاث كثيرة وتوفي سنة سبع وثمانين وثمانمائة * وعلق المولى اسمعيل المعروف بقره كمال المتوفى سنة تعليقة اولها نحمدك اللهم يا مفتح الابواب الخ ذكر فيها انه علقه في ايام دولة السلطان بايزيد في احدى المدارس الثمان فجاء تاريخها تكملات أدب (٨٩٨) والمولى مصطفى بن يوسف المعروف بخواجه زاده المتوفى سنة ثمان وتسعين وثمانمائة له تعليقة كتبها لما امره السلطان بايزيد خان حين كان مقيما ببروسه وقد اختلجت رجلاه ويده اليمنى وكان يكتب بيده اليسرى وذكر في الشقائق انه اعتذر اولا وقال ان كلامي على شرح المواقف اخذه المولى حسن چلبي وادرجه في حاشيته وان لي مسودة على التلويح ان امرت ابيضها ولما امره ثانيا كتبه وكانوا يضعون له شرح المواقف فوق الوسادة وينظر فيه ولا يقدر ان ينظر في كتاب آخر فبلغ الى اثناء مباحث الوجود فمات فبقيت مسودة ثم اخرجها الى البياض مولانا بهاء الدين من تلامذته فلما اتم تبييضها توفي ايضا ومن غرائب الاتفاقيات انه وقع آخر كلمة من تلك الحواشي كلمة لا يتم المقصود والمطلوب * وكتب المولى لطف الله بن حسن التوقاتي المقتول سنة تسعمائة على اوائله تعليقة أورد فيها لطائف وتحقيقات يتعجب منها النظار * وعلى اوائل شرح المواقف تعليقة لابن المؤيد اولها سبحانك اللهم يا من افاض على نوع الانسان انواع العلوم الخ * والمولى محمد شاه بن علي الفناري المتوفى سنة تسع وعشرين وتسعمائة * والمولى محمد بن احمد حافظ عجم كتب على بعض مواضع من شرح المواقف وتوفي سنة سبع وخمسين وتسعمائة * والمولى محيي الدين محمد بن الخطيب كتب على اوائله وتوفي سنة احدى وتسعمائة * والشيخ غرس الدين احمد بن ابراهيم كتب على فلكياته وتوفي سنة احدى وتسعمائة * والمولى سيدي علي العجمي المتوفى سنة ستين وثمانمائة * والمولى فتح الله الشرواني كتب على الهيآت وتوفي في اوائل سلطنة السلطان محمد فاتح * وحسام الدين حسين بن عبد الرحمن كتب على اوائله وتوفي سنة ست وعشرين وتسعمائة * والمولى مصلح الدين محمد بن صلاح الدين اللاري المتوفى سنة تسع وسبعين وتسعمائة كتب تعليقة اولها الحمد لله الذي جل عن وصف كل متكلم خبير * والمولى محمد بن صاري كرز كتب على اوائله وتوفي سنة تسعين وتسعمائة * ومحمد بن مبارك المعروف بحكيم شاه القزويني المتوفى سنة وقوام الدين يوسف بن حسن المتوفى سنة وكان كتب حاشية مفيدة من مبحث الاغلاط الحسية فرتبها على مقدمة وفصلين وخاتمة اولها الحمد لله كفى افضاله الخ وعرضها على المولى ابن كمال باشا بعد ان ذكره في خطبته واتمها في اثنى عشر رجب سنة ثلاث عشرة وتسعمائة * وكتب المولى حسن بن عبد الصمد

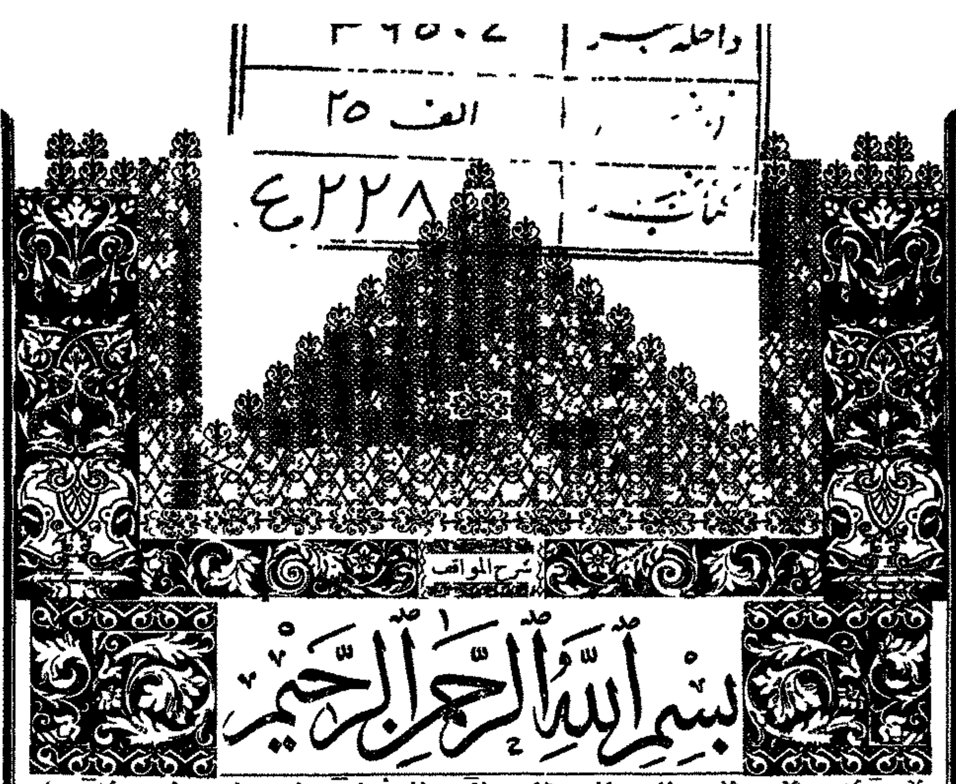
السامسونى المتوفى سنة احدى وتسعين وثمانمائة على الهيات * والمولى صالح بن جلال علق على شرح المواقف وتوفى سنة ثلاث وسبعين وتسعمائة * والمولى عبدالرحمن بن صاجلى امير المتوفى سنة اثنتين وثمانين وتسعمائة * والمولى يوسف بن حسين الكرماستى كتب على نبواته وتوفى سنة والقاضى شمس الدين محمد بن احمد البساطى حاشية على شرح المواقف وتوفى سنة اثنتين واربعين وثمانمائة * ولابى الفضل الكازرونى تعليقة وعلق الفاضل مسعود الشروانى على الهيات شرح المواقف للسيد حاشية مقبولة * وخرج السيوطى احاديثه فى كتاب * وعلى الامور العامة حواشى لمولانا احمد بن عبدالاول القزوينى اولها الحمدلله الذى من علينا بتحرير الكلام وفرغ فى رجب سنة اربع وخمسين وتسعمائة * وعلى تعريف الكلام رسالة لجلال الدين محمد بن اسعد الدوانى اولها يامن وقف فى حواشى مواقف جلاله الخ * ومن الحواشى حاشية اولها اما بعد تقديم الحمد لمن اليه كل ارب الخ فهذه حواشى لابد منها لكل من له طلب وانها سميت بتاريخها تكملات الادب وقال فى آخرها نحن الفناها بالحسن والنفع بين العالمين ثم ارخناها بالحمد لله رب العالمين * وعلى شرح السيد حاشية لسنان الدين يوسف المعروف بعجم سنان التبريزى * والمولى سنان باشا يوسف خضرله حاشية كما ذكره فى حاشية الهيئة فى بحث ذكره دائرة نصف النهار قال والتقرير الحسن يأتى فى حاشية شرح المواقف * وللمولى مصلح الدين مصطفى القسطلانى المتوفى سنة احدى وتسعمائة رسالة فى سبعة اشكالات على شرح المواقف كتبها اجوبة عنها * وعلى شرح المواقف اسئلة للمولى سيدى الحميدى كتبها على مباحث الجواهر واورد اسئلة كثيرة على السيد حتى انه كان يورد سؤالين اوثلاثة فى سطر فتحمد اصحابه وقالوا له لابد من انتخاب تلك الاسئلة لان السيد رفيع الشان فاذن الطلبة ان يطالعوا تلك الاسئلة واسقط منها ما اجابوا عنه * وكتب مولانا نورالدين يوسف المشهور بصارى كرز المتوفى سنة اربع وثلاثين وتسعمائة اجوبة عن اشكالات الحميدى * وعلى شرح السيد تعليقة لمولانا خضر شاه بن عبد اللطيف المتوفى سنة اربع وخمسين وثمانمائة * وشرح المواقف المحقق المولى حيدر الهروى المتوفى فى عشر الثلاثين وثمانمائة بقال اقول * وعلى شرح المواقف حاشية للسيد المحقق ميرزجان الشيرازى وهى الى تمام الموقف الثانى فى الامور العامة وعلى نبذ من الموقف الثالث فى الاعراض * وعلى شرح المواقف حاشية لعبد الحكيم السيالكوتى اللاهورى المتوفى فى نيف ستين والف * واختصر المصنف المواقف وسماه الجواهر * وشرحه شمس الدين الفنارى شرحا مفيدا كما ذكره الحسن الفنارى فى حاشية شرح المواقف (من كشف الظنون)

مافى هذه المطبوعة

شرح المواقف وحاشية المولى حسن چلبى وحاشية السيالكوتى

ورتب بتقديم شرح المواقف فى اول الصحيفة وميز بعلامة فاصلة ومزج حاشية المولى حسن چلبى بحاشية العبدالحكيم السيالكوتى على ترتيب الشرح وفرق بين الحاشيتين بعلامة **قوله** خالية عن جانبها الايمن عن اشارة (ووسم حاشية السيالكوتى هكذا (قوله) واين ما اتفقت الحاشيتان على كلمة قدمت حاشية الچلبى لانها متقدمة

وجعل ديباجة حاشية الچلبى على هامش ثلاثة صحايف وفى هامش صحيفة الرابع وضع مطالع الانظار للاصبهانى على طوالع الانوار للبيضاوى من الكلام ويوضع على هامش الجلد الثانى شرح التجريد ان شاء الله تعالى



سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال * وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة

﴿ حاشية على شرح المواقف لعبدالحكيم سيالكوتى اللاهورى ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

اللهم لك الحمد حمدا يوافى نعماك ، ويكافى مزيد كرمك * واحمدك بجميع محامدك ماعلمته منها ومالم اعلم وعلى جميع نعمك ماعلمت منها ومالم اعلم * وعلى كل حال واصلى على محمد سيدالبشر صاحب لواء الحمد وعلى آله واصحابه صلاة توازى عناءه وتحاذى غناءه واسلم تسليما كثيرا كثيرا ﴿ وبعد ﴾ فهذه فوائد بل فرائد علقتها على شرح المواقف لسيد المحققين وافضل المدققين عند قراءة قرة العين لهذا الغريب * عبدالله الملقب بالبيب * تذكرة للاحباب وتحفة للاصحاب * وعدة ليوم الحساب * وانا الفقير المتمسك بالحبل المتين * عبدالحكيم بن شيخ شمس الدين (قوله سبحان من تقدست) نصب على المصدر بمعنى التنزه والتبعد من السوء اى اسبح سبحانا حذف الفعل لقصد الدوام والثبات صرح به الشيخ الرضى واقيم المصدر مقامه واضيف الى المفعول وحذفه واجب قياسا فهو مصدر من المجرد يستعمل بمعنى المزيد كما فى انبت الله نباتا ويجوز ان يكون مصدر سبح فى الارض والماء اذا ذهب فيهما وابعد اى ابعد من السوء ابعادا اومن ادراك العقول واحاطته وقيل معناه السرعة والخفة فى الطاعة ولايجوز ان يكون من سبح كمنع اوسبح تسبيحا بمعنى قال سبحان الله للزوم الدور * والتقدس التطهر من قدس فى الارض اذا ذهب لان المتطهر عن الشئ متبعد عنه والتفعل للمبالغة * والسبحات بضم السين والباء الانوار جمع سبحة * والجمال الحسن فى الخلق والخلق جمل ككرم فهو جميل كامير وضراب وزمان وفى الاصطلاح الصفات الثبوتية واضافة السبحات اليه امالامية اواضافة المشبه به الى المشبه اى الصفات الثبوتية التى هى كالانوار فى الظهور والبهاء * والسمة اثر الكى وسمه يسمه وسما وسمة * والحدوث الوجود بعد العدم * والزوال العدم بعد الوجود * والتنزه التباعد * والسرادقات جمع سرادق وهو الذى يمد فوق صحن الدار يقال له سرا پرده * والجلال مصدر جل الشئ عظم وفى الاصطلاح الصفات السلبية لانها موجبة لعظمة ذاته تعالى وتعاليه عن المماثلة والادراك والاضافة كما فى سبحات جماله والمناسبة بين السرادقات والصفات السلبية ان كل واحد منهما موجبة للاحتجاب وعطف تنزهت على تقدست للاتحاد فى المعنى والاختلاف

﴿ حسن چلبى ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الحمد لله الذى تولهت الافهام فى كبرياء ذاته ، وتحيرت الاوهام فى عظمة صفاته * تهللت على وجنات الكائنات آثار احسانه * وتلألأت فى صفحات الموجودات انوار سلطانه * سبحان من اوضح بالحجج البالغة محجة الجنة * واسس مبادى الدين على الكتاب والسنة * ثم الصلوة على سيد الرسل * وموضح السبل * المبعوث الى الاسود والاحمر * الشفيع المشفع يوم المحشر * ابى القاسم محمد المرفوع ذكره فوق السماء السابعة * المشهور خبره فى الامم السالفة * الذى نسخت بشريعته الشرايع والملل * وتبدلت ببعثته الدول والنحل * وعلى آله واصحابه بدور معالم الايمان * وشموس عوالم العرفان * ماوقب ليل وغسق * ولاح نجم وخفق * ﴿ وبعد ﴾ فاعلموا معاشر طلاب اليقين * سلام عليكم لانبتغى الجاهلين * ان اصحاب العقل متطابقون * وارباب النقل متوافقون * على ان افضل الرغائب ابهة وجمالا * وارفع المآرب منقبة وكمالا * العلم الذى هو ثمرة العقل الذى هو انفس الاشياء * وحيوة القلب الذى هو رئيس الاعضاء * واشرف العلوم وانفعها * واكمل المعارف وارفعها * هى العلوم الشرعية * والمعارف الدينية

(التغير)

التغير والانتقال * تلألأت على صفحات الموجودات انوار جبروته وسلطانه * وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته واحسانه * تحيرت العقول والاوهام فى كبرياء ذاته * وتولهت الاذهان والاوهام فى بيداء عظمة صفاته * يامن دل على ذاته بذاته * وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته * صل على نبيك المصطفى * ورسولك المجتبى * محمد المبعوث بالهدى * الى كافة الورى * وعلى آله البررة الاتقياء * واصحابه الخيرة الاصفياء * ماتعاقبت الظلم والضياء ﴿ وبعد ﴾ فان انفع المطالب حالا ومآلا * وارفع المآرب منقبة وكمالا * واكمل المناصب مرتبة وجلالا * وافضل الرغائب ابهة وجمالا * هو المعارف الدينية * والمعالم اليقينية * اذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى * والكرامة الكبرى * فى الآخرة والاولى * وعلم الكلام فى عقائد الاسلام * من بينها اعلاها شانا * واقواها برهانا * واوثقها بنيانا * واوضحها تبيانا * فانه مأخذها واساسها * واليه يستند اقتناصها واقتباسها * بل هو كما وصف به رئيسها ورأسها * ومما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة * والف فيه من الزبر المهذبة المحررة * كتاب المواقف الذى احتوى من اصوله وقواعده

فى المتعلق * تلألأت اى لمعت * وصفحة كل شئ جانبه وصفحات الموجودات عوارضه من الوجود ومايتبعه من الكمالات * والجبروت فعلوت للمبالغة من الجبر بمعنى القهر والسلطنة وفى الاصطلاح الصفات الفعلية اى لمعت على عوارض الموجودات آثار صفاته الفعلية من الايجاد والاعدام والتغيير من حال الى حال وفيه اشارة الى ان الماهيات غير مجعولة ولم يعطف هذه الصلة على ماقبله للاشارة الى استقلاله فى استيجاب التسبيح دفعا لتوهم النقص والسوء فيها من تعلقها بالشرور * والتهلل التلألؤ * والوجنة ماارتفع من الخدين وفيه اربع لغات وجنة ووجنة واجنة ووجنة * والملكوت كرهبوت وترقوت العز والسلطان والمملكة وهذه الفقرة متحدة بماقبله فى المآل مغايرة له باعتبار التعبير وزيادة الاحسان فان آثار صفاته الفعلية من حيث انها موجبة للتغير مظهر لعزته وسلطنته ومن حيث انها نعم موجبة لكمال الموجودات احسان منه تعالى فلذا عطفه عليه تحيرت وفصله عماتقدم لكونه كالنتيجة لماقبله فهو كبدل الاشتمال ولم يورد الفاء لتخييل العدول الى اقوى الدليلين فيعلم بالتفكر انه مترتب على الصلات السابقة وانه سبب للتحير والتوله يقال حار يحار حيرة وحيرا وحيرانا وتحير واستحار نظر الى الشئ فغشى ولم يهتد اليه سبيلا * وذات مؤنث ذو واصله ذوات بدليل ذواتا افنان حذف الواو للخفة كما حذف من ذوو والتاء فيه للتأنيث بدليل انقلابه فى الوقف هاء ثم استعمل بمعنى نفس الشئ وصارت التاء جزأ فلذا يطلق عليه تعالى وينسب مع التاء فيقال الصفات الذاتية ويكتب طويلا كتاء اخت * والتوله الحيرة والخوف * والذهن بالكسر الفهم والعقل * والبيداء المفازة ثم ان ذاته تعالى لماتميز تميزا تاما باجزاء تلك الصفات وصار كأنه شاهد حاضر خاطبه بقوله يامن دل اى كل احد حذف المفعول لقصد التعميم مع الاختصار على ذاته اى وجوده واتصافه بصفات الكمال بذاته بنصب الآيات المثبتة فى الآفاق والانفس قال الله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق * وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته اذ لو تعددت الالهة لتطاردت اوتواردت قال الله تعالى * لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * صل بابقاء شريعته واعلاء ذكره فى الدنيا ورفعه فى المقام المحمود والشفاعة الكبرى فى الآخرة والاضافة فى نبيك ورسولك لتعظيم المضاف * الظلم بضم الظاء وفتح اللام جمع ظلمات بمعنى الظلمة * والقياس سكون اللام كحمر وحمراء * والضياء جمع ضوء واصله ضواء كحوض وحياض * المآرب مثلثة الراء الحاجة * المنقبة المفخرة * المنصب المرجع * الرغبة المرغوبة * الابهة كسكرة العظمة والبهجة والكبر والنخوة * المعارف جمع معرفة من عرفه يعرفه معرفة وعرفانا اذا علمه وكذلك المعالم فالعطف باعتبار التغاير بينهما بالصفة الدينية المنسوبة الى دين محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم واليقينية المنسوبة الى اليقين وهو ازالة الشك * اعلاها شانا لاشرفية موضوعه وغايته واقواها برهانا لكون براهينه الحجج العقلية المؤيدة بالنقلية * واوثقها بنيانا لان مباديها اما بينة بنفسها اومسائل منه * واوضحها تبيانا لان المطلوب فيه تحصيل اليقين فلابد من البيان الواضح فانه مأخذها واساسها لاحتياج جميع العلوم الدينية اليه لانه مالم يثبت وجود صانع مختار لم يثبت شئ منها * كما وصف به معترضة بين المبتدأ والخبر والكاف الجارة لتشبيه مضمون الجملة بالجملة ولامتعلق له كما فى الرضى * والتنقيح التهذيب وهو فى المعانى * والتحرير فى الالفاظ

---

* اذ بها ينتظم صلاح العباد * ويغتنم الفلاح فى المعاد * وعلم الكلام من بينها * اعلاها شانا * واقواها برهانا * واوثقها بنيانا * واوضحها تبيانا * ثم شرح المواقف من بين كتبه المولى المحقق * والحبر المدقق * جامع المعقول والمنقول قرة عين البتول * السيد الشريف عامله الله بلطفه اللطيف كتاب اعترف بسمو منزلته الحاسدون * واذعن لعلو رتبته المعاندون * وكيف لا وقد انطوى على زبدة نتائج الانظار * واحتوى على خلاصة ابكار الافكار * وانى كنت حركت الهمة الى استقصاء عوائده * فلق الرغبة فى أن اوفى كيلى من فرائده متوقعا لاستثبات حقائقه اقادبق الجهود * متخطيا فى درك دقائقه كل حد من الحد معهود * حائما حول حماه من قطر بها * الى ان فرت من مأدبته بقرطيها * ولقد طال ماجال فى صدرى ان اكتب عليه حواشى تذلل صعابه * وتكشف عن وجوه فرائده نقابه * انتقد فيه نتائج الافكار واوضح خزائن الاسرار * عطفا منى على اهل الطلب * ومن له فى تحقيق الحق ارب * اذ كان هم اكثرهم فى زماننا مقصورة على استطلاع طلع بدايعه * واستكشاف كنه ودايعه * معتصمين فى كشف اسراره بالحواشى والاطراف قانعين عن بحار لآليه بالاصداف * وكان يعوقنى عن ذلك توزع البال * وتشتت الحال بسبب ما اعانيه من محن الزمان * واعانيه من طوارق الحدثان ثم ماارى عليه طباع اكثر الاخوان من الميل الى اللدد والعناد * والانحراف عن منهج الرشاد *

على اهمها واولاها • ومن شعبه وفوائده على ألطفها واسناها • ومن دلائله المعلنة على امدها واجلاها • ومن شواهده النقلية على افيدها واجداها • وكيف لاوقدانطوى على خلاصة ابكار الافكار • وزبدة نهاية العقول والانظار • ومحصل مالخصه لسان التحقيق • وملخص ماحرره بنان التدقيق • فى ضمن عبارات رائقة معجزة • واشارات شائقة موجزة • فصار بذلك فى الاشتهار • كالشمس فى رابعة النهار • واستمال اليه بصائر اولى الابصار • من اذكياء الامصار والاقطار • فاستهتروا بكنوز عباراته الجامعة ولم يجدوا عليها دليلا • واستهيموا برموز اشاراته اللامعة ولم يهتدوا اليها سبيلا • فاجتمع الى نفر من اجلة الاحباب • المتطلعين الى سرائر الكتاب • واقترحوا على ان اكشف لهم عن مخدراته الاستار • وابرزلهم من نقاب الحجاب هاتيك الاسرار ليجتلوها بأعينهم متبرجات بزينتها • متبخترات بمحاسن فطرتها • فاسعفتهم الى ذلك متمسكا بحبل التوفيق • ومستهديا الى سواء الطريق • وشرحته بحمدالله سبحانه شرحا يذلل من شوارده صعابها • ويميط عن خرائده نقابها • يهتدى به السادى الى لب الالباب • ويطلع به الناشى على العجب العجاب • وضمنته جميع مايحتاج اليه • من بيان مافيه وماله وماعليه • مراعيا فى ذلك شريطة الانصاف • مجانبا عن طريقة الاعتساف • ولما تيسرلى اتمامه وختم بالخير اختتامه • خبرته بالدعاء ان ايده الله بالسلطنة العظمى • والخلافة الكبرى • وزاده بسطة فى الفضل والندى • وشيد ملكه بجنود لاقبل لها من العدى • وامده بمعقبات من السموات العلى • يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بامر ربه الاعلى • وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء • ليحق به الحق ويقطع دابر الكافرين • ويبطل به الباطل ويشفى غيظ صدور قوم مؤمنين • ويجعل له لسان صدق فى الآخرين • ويرفع مكانه يوم الدين • فى اعلى عليين • وماهو الاحضرة المولى السلطان الاعظم • والخاقان الاعلم الاكرم • مالك رقاب الامم • من طوائف العرب والعجم [illegible] من لدن حكيم عليم • بفضل جسيم • وخلق عظيم • ولطف [illegible] شمل الورى الطافه • و[illegible] اعطافه • وصانهم اكنافه • من كل مالا يرتضى • مكارمه لاتحصى • ومآثره

على خلاصة ابكار الافكار اشار الى اسماء الكتب المصنفة فى هذا الفن من غير تكلف الرائق المعجب نعجب تأكيد له من غير لفظه • فى رابعة النهار فى نصفه • استهتروا اولعوا • واستهيموا اى جعلوا هائمين من رجل هائم وهيوم متحيره المتطلعين الى سرائر الكتاب اى المريدين للاطلاع عليها او الواقفين على سرائرها بالاجمال المتعطشين الى مايفيد بردخواطرهم بالتفصيل • الاقتراح السؤال من غير روية • ليجتلوها اى ينظروا الى تلك الاسرار ويجلوه من احتليت العروس اذا نظرت اليها مجلوة اى مكشوفة وفى بعض النسخ باعينهم متبرجات مظهرات من تبرجت المرأة اظهرت زينتها للرجال • والتبختر مشيه حسنه فاسعفتهم من اسعفت الرجل بحاجته اذا قضيتها له فالتعدية بالى لتضمين معنى القصد اشارة الى ان الاسعاف كان قوليا قاصدا للفعلى • شرحته اى شرعت فى شرحه لقوله ولما تيسرلى اتمامه • الشوارد جمع شاردة من شرد شرودا اذا نفر فاذا كان الشرح مذللا لصعاب الشوارد فتذليله لغير الصعاب بالطريق الاولى الاماطة الازالة • الخرائد جمع خريدة بمعنى المرأة المخدرة • السادى من سدا يسدو سدوا مداليد الى الشئ والناشى من نشئت الخبر اذا تخبر ونظرت من اين جاء • والعجاب بضم العين وتخفيف الجيم او تشديدها ماجاوز العجب تخبر الخط والشعر وغيرهما تحسينه • الفضل والفضيلة خلاف النقص والنقصية • الندى الجود • والتشييد الاحكام من شاد الحائط يشيده طلاه بالشيد وهو ماطلى به حائط من جص ونحوه • المعقبات ملائكة الليل والنهار لانهم يتعاقبون وانما انث لكثرة ذلك منهم نحو نسابة وعلامة • الدابر آخر كل شئ • والغيظ غضب كامن للعاجز • اللسان جارحة الكلام وقد يكنى بها عن الكلمة وهو المراد هنا • عليين جمع على فى السماء السابعة تصعد اليه ارواح المؤمنين • مالك رقاب الامم منع الشريعة من اطلاق هذا الاسم على المخلوق والمكارم جمع مكرمة بضم الراء فعل الكرم ضد اللوم والمآثرة جمع مأثرة وهى المكرمة لانها تؤثر اى تذكر اى مايؤثرها قرن بعد قرن المدى الغاية

يفشون بينهم المودة والصفاء وقلوبهم محشوة بعقارب ولما تواتر على التماس طلاب الكمال • بلسان الحال والمقال رأيت الاقدام عليه احرى • وشرعت فيه بعد ان قدمت رجلا واخرت اخرى • لعلمى بأنى لست من فرسان هذا الميدان • واعترافى بقصور النظر وعدم الاتقان • فجاء بحمدالله فى زمان يسير كما استحسنه الاحباء • وارتضاه الاولياء • مشتملا على حقايق ماستها الدى الافكار محتويا على دقائق ما فتق بها رتق آذانهم اولوا الابصار ويحمد السابح فى لججه • والسائح فى حججه ما اودعته من فرائد الفوائد • ومهدت فيه من موائد العوائد • والحمدلله الذى هدانا لهذا وماكنا لنهتدى لولا ان هدانا الله والمأمول من الاذكياء المتحلين بحلى الانصاف المتخلين عن رذائل الغى والاعتساف ان [illegible] على شئ زلت فيه القدم • او طغى به القلم • ان يستحضروا ان لكل جواد كبوة ولكل صارم نبوة • ومن ذا الذى ترضى سجاياه كلها كفى المرأ نبلا ان تعد معايبه • على انى اقول ان الناس [illegible] تعطيت عنهم وان بحثوا عنى ففيهم مباحث والمسؤل من جناب ذى الجلال • الفياض لارفع النوال ان ينتفع به المخلصين • ويجعله ذخرا ليوم الدين • وهو حسبى ونعم الوكيل والله اعلم

لاتستقصى شعر *مولى عطاياه سمت فوق المدى * وتباعدت عن رتبة الادراك * الدر والدرى خافا جوده * فحصنا فى البحر والافلاك * من التجأ الى جنابه يجدله مكاناعليا * ومن اعرض عن بابه لم يجدله نصيرا ولاوليا *اذاهم بعقبة امضى * واذا عن له مكرمة اسرع اليها ومضى *شمر *عزماته مثل السيوف صوارما * لولم يكن للصارمات فلول * ناشر العدل والاحسان على الانام * وباسط الامن والامان فى الايام * هو الذى رفع رايات العلم والكمال بعدانتكاسها * وعمر رباع الفضل والافضال بعداندراسها * فعادت رياض العلوم الى رونقها مخضرة الاطراف * وآضت حدائقها الى بهائها مزهرة الجوانب والاكناف * ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق * ومفخراساطين بنى آدم فى الآفاق * السلطان المؤيد المنصور المظفر * غياث الحق والدولة والدين پير محمد اسكندر * خلدالله ملكه وسلطانه * وافاض على العالمين بره واحسانه * وهذا دعاء لايرد لانه *صلاح لاصناف البرية شامل* وهاانااخوض فى المقصود * متوكلا على الصمد المعبود * فاقول قال المص ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل اولاتيمنا ثم قال (الحمدلله العلى شانه) امره وحاله فى ذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى جامع لجهات علوالشان لايتطرق الى سرادقات قدسه شائبة النقصان (الجلى برهانه) حجته القاطعة التى نصبها دالة على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهى آياته المبثة فى الآفاق والانفس تجتليها بصائر اولى الابصار وتشاهد بها اسرارا يضيق عن تصويرها نطاق الاظهار (القوى سلطانه) سلطنته ونفاذ حكمه اذلايستعصى على ارادته شئ من الاشياء ولايجرى فى ملكوته الامايشاء (الكامل حوله) قوته لحولة الممكنات من حال الى حال ايجاد وافناء اعادة وابداء (الشامل طوله) فضله ونواله فان رحمته وسعت كل شئ على حسب حاله ثم انه قرر جميع ماذكر بمااقتبس من قوله تعالى (الذى خلق سبع سموات) هى افلاك

*الصوارم جمع صارمة من صرمت الشئ قطعته *الفلول جمع الفل بالفتح وهو الكسر فى حد السيف *الرباع جمع ربع وهو الدار بعينها *الرواء يقال ماء روى ورَوِى ورواء كغنى والى وسماء كثيرمر وء والبهاء الحسن قوله فبسمل اولاتيمنا) فان قلت ليس للبسملة مدخل فى الاشارة المذكورة لان البسملة مما يطرد فى اول كل كتاب من كل فن فلايحصل بها الاشارة الى المقاصد الآتية فلاوجه للفاء قلت تضمين خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام انمايستحسن ويعتد به ويعدتفوقا فى ابتداء الكتاب بعد رعاية التيمن ببسم الله فكانه قال اراد التضمين المذكور فبسمل اولاتيمنا ليعتد به ذلك التضمين فالفاء حينئذ اصاب موقعه على انها قد يجئ لمجرد الترتيب كما ذكره ابن هشام فى مغنى اللبيب وله امثلة كثيرة فى القرآن المجيد والظاهر ان البسملة متأخرة زمانا عن التضمين الذى اريدبه هنا سببه اعنى الارادة وقديتوهم انه اراد بالتضمين المذكور الايراد فى ضمن الخطبة اى اثنائها فللبسملة مدخل فى ذلك حينئذ اذلولم يبسمل اولالكان الاشارة فى اول الخطبة لافى اثنائها وتقدم جملة الحمدلة لايكفى لان قوله العلى شانه الخ سواء اعتبر بدلا عن لفظة الله اونعتاله من متمماتها ولايخفى مافيه من التعسف نعم يمكن ان يقال على تقدير كون البسملة جزأ من الخطبة لفظ التضمين يشعر باشتمال الخطبة على شئ آخر سوى الاشارة المذكورة فللبسملة على قصد التيمن مدخل فى التضمين وان لم يكن لها مدخل فى براعة الاستهلال وبهذا يظهر حسن موقع الفاء اذاحملت على مجرد الترتيب ايضا ولوبالنسبة الى نفس التضمين لان مرتبة التفصيل متأخرة عن مرتبة الاجمال فتأمل قوله ثم قال الحمدلله) ان قلت ثم للترتيب مع التراخى ولاتراخى للحمدلة عن البسملة لازمانا ولارتبة كما هو الظاهر فاوجهه ثم قلت بعد تسليم عطف مدخول ثم على بسمل قدذكرنا فى حواشى المطول ان المحققين من النحاة نصوا على ان دلالة ثم على التراخى وجوبا مخصوصة بعطف المفرد قوله الى سرادقات قدسه) اراد بالقدس التنزه عن النقص وفيه تأكيد لكونه جامعا لجهات علوالشان ولذاترك العطف وبهذا يظهر حسن ارتباطه بماقبله واندفاع ماقيل الانسب بالسياق ان يقول الى سرادقات كماله كما لايخفى على المتأمل قوله ولايجرى فى ملكوته الامايشاء) لما كان المتبادر من قوله لايستعصى على ارادته شئ ان كل ماارادهالله فهو واقع فلايظهر منه معنى الحصر وهو ان لايقع الامااراده وكان هذا ايضا من جملة جهات قوة السلطنة اورد قوله ولايجرى فهو فى ملكوته الامايشاء افادة للمعنى المذكور وليس فيه تخصيص

هذا كتاب * مطالع الانظار * لابى الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الاصفهانى المتوفى سنة تسع واربعين وسبعمائة مع متنه * طوالع الانوار * للقاضى عبد الله بن عمر البيضاوى المتوفى سنة خمس وثمانين وستمائة وهو من علم الكلام وشهرته عند ارباب العلوم مستغنية عن توصيفه

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

الحمد لله الذى توحد بوجوب الوجود ودوام البقاء * تفرد بامتناع العدم واستحالة الفناء * دل على وجوده خلق الارض والسموات العلى * شهد بوحدانيته انتفاء الفساد عن الارض والسماء * تنزه عن مشابهة الامثال والاكفاء * تقدس عن الحدوث والانقسام والتأليف والاجزاء احاط علمه بدبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء فى دياجير الظلماء ابدع المواد بقدرة قديمة ممتنعة عن الانتهاء * له الاعادة ومنه الابداء * دبر الكائنات بقدره الذى هو تالى سابق القضاء * قصرت عن ادراك ذاته افكار العقلاء * تحيرت فى بيداء الوهيته انظار العلماء والصلاة والسلام على خير البرية * محمد الذى بعثه الى كافة البرايا * واصطفاه لقمع الضلالة ورفع الهدى * ووعدله مقام الشفاعة يوم العرض والجزاء وعلى آله البررة الاصفياء * واصحابه الكرام الاتقياء * امابعد فان ارباب العقل متطابقون * واصحاب النقل متوافقون على ان اكرم ماتمتداليه اعناق الهمم واعظم ماينافس فيه الامم العلم الذى هو حيوة القلب الذى هو رئيس الاعضاء وصحة العقل الذى هو اشرف الاشياء ولذلك مدح الله تعالى العلم واهله فى مواضع كثيرة

الكوا كب السبعة السيارة فان الفلكين الآخرين يسميان كرسيا وعرشا (ومن الارض مثلهن) مثل السموات فى العدد كما ورد فى الاثر من ان الارض ايضا سبع طبقات وفى كل طبقة منها مخلوقات وما يعلم جنود ربك الا هو وقد تؤول تارة بالاقاليم السبعة واخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث عدت سبعا (بكمال قدرته) متعلق بخلق (وجعل الامر) اى حكمه او تدبيره (يتنزل بينهن) من السماء السابعة الى الارض السفلى (ببالغ حكمته) التى هى اتقانه واحكامه فى علمه وفعله (وكرم بنى آدم) نوع الانسان على غيره (بالعقل الغريزى) اى بالقوة المستعدة لادراك المعقولات التى جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا (والعلم الضرورى) الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة (واهلهم) جعلهم اهلا وفى نسخة الاصل واهله بتأويل الانسان (للنظر والاستدلال) بالعلوم الضرورة (والارتقاء فى مدارج الكمال) وذلك بان يرتقى اولا من الضروريات الى مشاهدة النظريات ويسمى عقلا مستفادا ثم تكرر مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى تحصل له ملكة استحضارها متى اريد بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل وهو وان كان متأخرا عن المستفاد فى الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه فى البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها باسرها دفعة واحدة فلا يغيب عنها شئ منها اصلا وهذا هو الغاية القصوى فى الارتقاء فى الكمالات العلمية

بعد التعميم كما ظن واما تخصيص الملكوت بالذكر فان حمل على المعنى اللغوى وهو الملك فان الملكوت مبالغة فى الملك كما ان الرهبوت مبالغة فى الرهبة فالامر ظاهر وان حمل على عالم الباطن والغيب فهو من قبيل تخصيص العرش بالذكر فى الحكم بالاستيلاء كما قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى اى استولى والاول اقرب لان الخصوم اعنى المعتزلة انما يدعون وقوع خلاف المراد فى عالم الشهادة دون عالم الغيب فتأمل **قوله** حيث عدت سبعا) كما نقل عن الشارح النار ثم الهواء ثم الطبقة الزمهريرية ثم الهواء المجاور للارض ثم الماء ثم الطبقة الطينية المركبة من الماء والارض ثم الطبقة الارضية الصرفة التى تقرب المركز وفى طبقات العناصر واعدادها اقوال أخر بعضها مذكور فى الموقف الرابع من هذا الكتاب وبعضها مذكور فى الكتب الاخر لا فائدة فى الاستقصاء عنها فى هذا الموضع واعلم ان التأويل بطبقات العناصر يستدعى ان يحمل الارض فى الآية على السفليات مطلقا وفيه بعد لايخفى **قوله** نوع الانسان على غيره) فسر بنى آدم بنوع الانسان ليتناول الحكم بالتكريم آدم واراد بغيره الحيوانات العجم لا الجن بل ولا الملك ايضا (**قوله** نوع الانسان) فسر بنى آدم بنوع الانسان ليشمل آدم عليه السلام ولا حاجة الى تقدير الصلة لان التكريم معناه التعظيم وذا لا يحتاج الى الصلة كما وقع فى التنزيل ولقد كرمنا بنى آدم ولا حاجة الى حمله على معنى التفضيل كما فى قوله تعالى هذا الذى كرمت على حتى لايتم بدون تقدير الصلة ومع ذلك لابد من تخصيص الغير بما عدا الملك والجن لانهم لكونهم مكلفين شركاء للانسان فى التكريم المذكور ولذا قالوا اسباب العلم للخلق اى الملك والجن والانس ثلاثة **قوله** المسمى عقلا بالملكة) فان قلت لاشك ان بين المرتبة الاولى التى هى الاستعداد المحض وبين المرتبة الثانية المفسرة بالعلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات مرتبة اخرى هى العلم بالجزئيات المحسوسة ولم يتعرضوا اليها قلت لانها ليست من مراتب القوة النظرية بل من خواص النفس الحيوانية والغرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة **قوله** حتى يحصل ملكة استحضارها) قال بعض المحققين وعندى انه لا اعتبار بملكة الاستحضار فى العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار فى الجملة كافية والا لم ينحصر مراتب القوة النظرية فى الاربعة فانه اذا حضرت المعقولات مرة مثلا وذهل عنها فالنفس قادرة على استحضارها ولو بتجشم فهذه المرتبة لو لم يعد عقلا بالفعل لم يتحقق الانحصار كعدم تحققه على التفسير المستفاد بالتفسير الثانى **قوله** متقدمة عليه فى البقاء) ولان فى كل منهما جهة تقدم على الآخر وتعارض الجهتان اشار اليهما بما بقوله والارتقاء فى مدارج الكمال **قوله** وهذا هو الغاية القصوى) فان قلت قد صرحوا بانه بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان احدهما مرتبة عين اليقين وهى ان يصير النفس بحيث شاهد المعقولات فى المفارق المفيض اياها كما هى والثانية مرتبة حق اليقين وهى ان تصير النفس بحيث يتصل بالمفارق اتصالا عقليا وتلاقى ذاته تلاقيا روحانيا وفرقوا بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين بأن مشاهدة كل ما يرى بتوسط نور النار

(ومستقره)

من القرآن الكريم قال الله تعالى والذين اوتوا العلم درجات وقال هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون وقال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط واجل العلوم وارفعها واكمل المعارف وانفعها هو العلوم الشرعية والمعالم الدينية اذ بها انتظام صلاح العباد واغتنام الفلاح فى المعاد ثمرات العقول من انواعها تجتنى ونفائس العقائل من اصنافها تقتنى من تحلى بها فقد فاز بالقدح المعلى * ومن تخلى عنها يحشر يوم القيامة اعمى لاسيما علم اصول الدين الذى هو اعظمها موضوعا واكرمها اصولا وفروعا * واقواها اركانا واوضحها برهانا مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين ورأسها هو الكاشف عن استار الالوهية المطلع على اسرار الربوبية الفاروق بين المصطفين الاخيار * والمغترين الاشرار * المميز بين المطيعين من اهل المغفرة والرضوان * والعاصين من اهل الضلالة والطغيان * وقد صنف فيه علماء الازمان وفضلاء الاعصار والاوان مطولات شريفة ومختصرات لطيفة وبالغوا فى تحرير المقاصد وتقرير القواعد وتجريد الفرائد وتقييد الفوائد جزاهم الله عنا خير الجزاء غير ان كتاب طوالع الانوار من مصنفات الامام المحقق العلامة قاضى القضاة وحاكم الحكام قدوة المحققين اسوة المدققين افضل المتأخرين * ناصر الملة والدين امام الاسلام والمسلمين عبدالله البيضاوى قدس الله روحه ونور ضريحه اختص من بينها باشتماله على عقايل المعقول ونخب المنقول * قد نقح اصوله وصرح فصوله ولخص قوانينه

ومستقره الدار الآخرة واما في الدار الدنيا فقد يتجلى لمحات منه للنفوس المجردة من العلائق البشرية (ثم امرهم) عطف على كرم مع ماعطف عليه وكلمة ثم على معناها الاصلي الذي هو المهلة والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل (بالفكر في مخلوقاته) واحوالها (والتدبر لمصنوعاته) واطوارها وفي قوله (ليؤديهم) اى التفكر والتدبر فيها مع مافي حيزه نوع تفصيل لما اجمله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالممكنات في قوله العلي شانه ومايعقبه (الى العلم بوجود صانع) لان المخلوقات حادثة ولابد للحادث من صانع (قديم) لااول لوجوده اذ لو كان ايضا حادثا لاحتاج الى صانع آخر فتسلسل او دار (قيوم) قائم بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا (حكيم) لظهور اتقانه في آثار الصادرة عنه (واحد) في صفات الالوهية لاشريك له فيها والالاختل النظام المشاهد في العالم (احد) في حد ذاته لاتركيب فيه والالكان ممكنا وحادثا (فرد) لاشفع له من صاحبة او ولد لعدم مجانسته غيره (صمد) سيد يقصد في الحوائج من صمده يصمد صمدا اى قصده (منزه عن الاشباه) المشاركة له في صفاته (والامثال) الموافقة اياه في حقيقة ذاته (متصف بصفات الجلال) اى العظمة يقال جل فلان اذا عظم

بمثابة علم اليقين ومعاينة جرم النار الذي يفيض ذلك النور على مايقبل الاضائة بمثابة عين اليقين وتأثير النار فيما يصل اليه بمحو هويته وتصيير نارا صرفا بمثابة حق اليقين فامعنى قوله وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية لايقال الكلام في مراتب القوة النظرية ومرتبتا عين اليقين وحق اليقين من مراتب العمل وآثاره لانا نقول المستفاد بالمعنى الثاني من مراتب العمل ايضا قلت اراد بالمستفاد الذي حكموا بان مابعده بمرتبتي عين اليقين وحق اليقين المستفاد بالمعنى الاول لا الثاني اذ لانسلم ان مشاهدة المعقولات دفعة يحصل قبل الاتصال بالمفارق والمحكوم عليه بانه غاية القصوى هو المستفاد بالمعنى الثاني وبالجملة لايتصور في نفس الكمال العلمي مرتبة اعلى من ان يكون جميع النظريات على ماهي عليه مشاهدة بالفعل على سبيل الاجتماع سواء قيل هذه المرتبة تحصل قبل المرتبتين الاخريين او بعدهما او انها غير احديهما واعلوية المرتبتين الاخريين منها لو سلم فليس باعتبار نفس الكمال العلمي بل باعتبار اشتمالهما عليها وعلى مرتبة اخرى فلا اشكال قوله ومستقره الدار الاخرة) قيل عليه الظاهر ان المراد بالمعقولات المذكورة في هذا التفسير المعقولات التي كسبها وادركها النفس على مايشعر به قوله مشاهدة معقولاتها وبه صرح في حواشي شرح المطالع حيث قال التي ادركها ولايخفى على ذي مسكة انه يجوز ان يكون شخص من الاشخاص قد حصل له معقولات نظرية لايزيد على اثنين او ثلاثة فيشاهدها في الدار الدنيا ولوله زيادة تعلق وعدم تجرد فلايصح قوله ومستقره الدار الاخرة واجيب بان المراد جميع النظريات وقوله معقولاتها من حيث انه يتمكن من تعقل جميع النظريات وقوله في الحواشي التي ادركها محمول على ادراك اما لمباديها او لنفسها من حيث ان ادراك المبادي ادراك للمطالب بالقوة وانت خبير بان اعتبار حصول مبادي جميع النظريات بالفعل لكل نفس يعتبر المستفاد بالنسبة اليها مما لايكاد يصح اللهم الا ان يحمل الادراك على المجاز اعني استعداده فحينئذ لايحتاج الى توسط المبادي في السن كما لايخفى (قوله عطف على كرم مع ماعطف عليه الخ) يعني انه عطف عليه بعد اعتبار عطف اهله عليه لان الامر بالتفكر مترتب على التكريم المفيد بالاهلية لا على التكريم فقط اذ لاتكليف للصبي ولم يجعله معطوفا على اهله ابقاء لثم على معناها الاصلي اذ ليس تعلق الامر بالتفكر متأخرا بمهلة عن الاهلية المذكورة فان مناط التكليف هو العقل بالملكة عند الشيخ الاشعري ولم يحمل كلمة ثم على مجرد التدرج في المراتب اذ لاوجه لتخصيص قوله امرهم بذلك قوله وكلمة ثم على معناها الاصلي) قيل عليه يلزم من ذلك تأخر الامر بالتفكر عن حصول المراتب الاربع وليس كذلك ورد بأن اللازم تأخره عن حصول المرتبتين الاوليين وعن التأهل للمرتبتين الاخريين لاعن حصولهما بالفعل ولامحذور فيه وقد يجاب بان لامحذور في الاول ايضا على تقدير تسليم اللزوم اذ المذهب الحق عند اهل السنة ان الصبي العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف بعد البلوغ والمرتبتان الاخريان تحصلان قبله كما هو الظاهر (قوله وكلمة ثم على معناها) اى يجوز ابقاؤها على معناها الاصلي بناء على مذهب الاشاعرة قوله والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل) فان قلت الشارح قد فسر بني آدم بنوع الانسان وآدم منهم وليس مأمورا على السنة الرسل اذ الظاهر ان المراد

وحقق براهينه وحل مشكله وابان معضله وهو كما قال مع وجازة لفظه وسهولة حفظه يحتوى على معان كثيرة الشعوب متدانية الجنوب مسوقة المبادى والمطالع • مقومة المعالى والمقاطع • فاشار الى من لا يسعني مخالفته ولايمكنني الامواهنه ان اشرح له شرحا يحرر مقاصده ويقرر قواعده ويجرد فرائده ويفيد فوائده ويفصل مجمله ويكمل مفصله ويفتح مشكله ويوضح معضله فبادرت الى مقتضى اشارته وفتحت مغلق عبارته وسعيت في تبيين معانيه وتعيين مبانيه وسميته مطالع الانظار في شرح طوالع الانوار وسمته باسم من هو متخل عن قبائح الرذائل متحل بمحاسن الشمائل منبع الجود والاحسان المؤيد بتأييد الرحمن وهو المقر الاشرف العالى المولوى الاميرى الكبيرى الاجلى المخدومى المجاهدى المرابطى المشاغرى المؤيدى المنصورى العضدى الذخرى الاتابكى الاسفهسلارى السيفى قوصون الساقى الملكى الناصرى شد الله عضده بمن جاهد في الله فاجتهد فاقام العدل والاحسان ونصر اهل الدين والايمان مولانا السلطان الاعظم مالك رقاب ملوك الامم مالك ملوك العرب والعجم السيد العادل المجاهد المرابط الظافر المظفر على الاعداء المنصور من السماء ناصر الدنيا والدين سلطان الاسلام والمسلمين محيي العدل في العالمين منصف المظلومين من الظالمين امام المتقين جامع كلم المؤمنين ابي المعالى محمد بن مولانا السلطان الاعظم الملك المنصور سيف الدين ابو الفتح قلاوون مد الله سلطانه على الامة ظلا واوسعهم من نصله وفضله صونا وبذلا ومهد لمقامه الشريف بين منازل

قدره وجلال الله عظمته (مبرأ عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال) اى فى الذات والصفات والافعال (غنى) فى جميع ذلك (عما سواه فلا يحتاج الى شئ من الاشياء) فيما ذكرناه (عالم بجميع المعلومات) لما سياتى من ان المقتضى لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للعلومية ذوات المفهومات ولاشك ان نسبة ذاته الى جميعها على السواء فوجب عموم علمه اياها (فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء) اى لا يبعد ولا يغيب عنه اقل قليل هو مثل فى القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه (قادر على جميع الممكنات) لان مقتضى القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته اياها(على سبيل الاختراع والانشاء)اى بلا احتذاء مثال يقال اخترعه اى ابتدعه واصل الخرع هو الشق وانشأ يفعل كذا اى ابتدأ يفعل كذا (مريد لجميع الكائنات) خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريده بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المنافى للالوهية (تفرد بمتقنات الافعال) بالافعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال (واحاسن الاسماء) وانما اختار صيغة الفعل اعنى تفرد على متفرد تنبيها على انه استيناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان المشير اليه قوله تعالى صنع الله الذى اتقن كل شئ يدل على علمه وقدرته وارادته كما ان اسماءه الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمى بالكمالات والتبرء عن النقائص (ازلى) هو اعم من القديم لان اعدام الحوادث ازلية وليست بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم ليقارنه لفظ (ابدى) فانهما يذكران غالبا معا (توحد بالقدم والبقاء) ربط بالازلى على طريق الاستيناف بصيغة الفعل توحده بالقدم وذلك لا ينافى كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له وربط بالابدى توحده بالبقاء فانه الباقى بذاته وما سواه انما هو باق به وبارادته

رسل البشر فكيف يستقيم ماذكره قلت المراد انه تعالى امر النوع على السنة الرسل لا كل فرد فرد والالم يستقم فى بعض من سواه من الانبياء ايضا **قوله** فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا) اراد بالصانع الحقيقى انما ليس بمصنوع لغيره وهو القديم الواجب فانه ماقال بل لكونه قديما غير محتاج الى صانع آخر كيف وكونه قديما غير محتاج الى صانع آخر انما استلزم القيام بنفسه لا الافادة بغيره بالفعل الان يريد لكونه صانعا قديما **قوله** يستلزم عجزه) قيل لا عجز اذ هو قادر على القهر والالجاء وارخاء العنان ابلوهم ايهم احسن عملا ورد بأن فيه نوع عجز ايضا وفيه تأمل (قوله وانما اختار الى قوله على انه استيناف) اى كان مقتضى الظاهر متفرد عدل عنه الى صيغة الفعل اشارة الى انقطاعه عما تقدم وانه جملة مستأنفة لا محل لها من الاعراب وقعت اعتراضا بين الصفات ليكون دليلا على اتصاف ذاته تعالى بالصفات المذكورة فهو استيناف نحوى كقوله توحد بالقدم والبقاء والحمل على الاستيناف البيانى وهم لا تناسبه بالمقام **قوله** تنبيها على انه استيناف الخ) لو قيل [illegible] لم [illegible] تنبيها على [illegible] الدلالة [illegible] وجد نفس الدلالة لان التنبيه انما يحصل من تعبير الاسلوب الدال على كونه استينافا فانه فى الاصطلاح جواب سؤال ناش عما تقدم كأنه قيل لم قلت ان ذاته تعالى متصف بما ذكر من الصفات هكذا ينبغى ان يحقق معنى الكلام **قوله** ازلى) ذكر فى الصحاح ان الازل بالتحريك القدم يقال هو ازلى ثم قال ذكر بعض اهل العلم ان اصل هذه الكلمة [illegible] لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا بالاختصار فقالوا يزلى ثم ابدلت الياء ألفا لانها اخف [illegible] ازلى كما قال فى [illegible] المنسوب الى ذى يزن ازنى وقيل الازل اسم لما يضيق القلب عن تقدير بدايته من الازل وهو الضيق والابد اسم لما يفر القلب عن تقدير نهايته من الابود وهو النفور **قوله** ليقارنه لفظ ابدى) فان للقدم معنى آخر كما فى قوله تعالى كالعرجون القديم فذكر الازلى قرينة للمراد ودفعا للتوهم البعيد(قوله توحد بالقدم الى آخره)لم يتعرض ههنا لنكتة الاستيناف لظهورها وهى الاعتناء بشان مضمونه ردا على الفرق المثبتين القدم والبقاء لغيره تعالى من الفلاسفة والحرمانيين وغيرهما (**قوله** لانها ليست مغايرة له) والمتبادر المتعارف من التوحد هو النفى عن الاغيار كما لا يخفى على المنصف فاندفع ماقيل عدم الغيرية لا يقتضى العينية التى يقتضيها التوحد ثم يندفع بما ذكره السؤال على قوله وحكم على ما عداه بالعدم والفناء الان يقال المتبادر من التوحد هو النفى عن الغير بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى وقد يقال هذا وارد على متعارف العرب حيث يقولون مارأيت الا زيدا

الكواكب محلا بالسعود محلا وقسم البأس والبذل لاعدائه واوليائه من الليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى شكرا لبعض اياديه واكرامه وشئ من احسانه وانعامه والمرجو من محاسن شيمه ان يتلقاه بالقبول بفضله وكرمه قال « الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه وامتنع عدمه وفناؤه دل على وجوده ارضه وسماؤه وشهد بوحدانيته رصف العالم وبناؤه « العليم الذى يحيط علمه بما لا يتناهى عده واحصاؤه القدير الذى لا ينتهى قدرته عند المراد له اعادته وابداؤه يدبر الامر من السماء الى الارض تعالى قدره سبق السابق قضاؤه جلت قدرته وتباركت اسماؤه وعظمت نعمته وعمت آلاؤه تاهت فى بيداء الوهية انظار العقل وآراؤه وارتجت دون ادراكه طرق الفكر وانحاؤه احمده ولا يحصى ثناؤه واشكره والشكر اينما عطاؤه واصلى على رسوله الذى رفع الهدى حده وعناؤه وقمع الضلالة باسه وغناؤه صلى الله عليه وعلى آله ما اضاء البدر وانار ضياؤه « اقول [illegible] الدين من اثبات الصانع وصفاته ونعوت جلاله من وجوب الوجود والبقاء وامتناع العدم والفناء [illegible] والنبوة [illegible] للاستدلال والحمد هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدت الرجل على انعامه وحمدته على حسبه وشجاعته والحق سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الجمال مولى النعم على الكمال فهو المستحق للحمد والاجلال واتصافه تعالى بوجوب الوجود

(وقضى)

(وقضى) اى حكم (على ماعداه بالعدم والفناء) هو العدم الطارئ على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا (له الملك) توطئة لمايذكره من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغ الافعال لمناسبتها اياها (يحيى ويبيد) من الابادة بمعنى الاهلاك (ويبدئ ويعيد وينقص من خلقه ويزيد) كل ذلك على وفق مشيئته (لايجب عليه شئ) من الافعال كما يزعمه اهل الاعتزال اذلا حاكم فوقه يوجبه عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكون العقل حاكما باطل كما ستعرفه (له الخلق والامر) له الايجاد والحكم (يفعل مايشاء) بقدرته (ويحكم مايريد) بحكمته لامانع لمشيئته ولاراد لحكمه (لاتعلل افعاله بالاغراض والعلل) لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله بغيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه فى فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث فى افعاله تعالى لانها مشتملة على حكم ومصالح لاتحصى لانها ليست عللا لافعاله ولا اغراضا له منها (قدر الارزاق والآجال فى الازل) اشار به الى القضاء الذى يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان او حراما والاجل يطلق على جميع مدة الشئ كالعمر وعلى آخره الذى يقرض فيه كوقت الموت وقوله (ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل)

ويريدون مع صفاته والاقرب ان يحمل على العدم بذاته كما ذكره فى البقاء فلانقض بالصفات وان قيل بالتغاير بينها وبين الذات (قوله لانها ليست مغايرة له) يعنى ان المراد بتوحده بالقدم والبقاء عدم مشاركة غيره له فيهما والصفات ليست مغايرة له بقرينة قوله وقضى على ماعداه ولو قال لانها ليست ماعداه لكان اظهر ولم يحتج الى حمل الغير على المعنى الاصطلاحى فان معنى ماعداه ما تجاوز وانفك عنه فى الوجود **قوله** لمناسبتها اياها) لان صيغ الافعال يدل على التجدد كما ان صفات الافعال متجددة **قوله** اذلا حاكم فوقه) وكون العقل حاكما باطل يعنى ان الوجوب عليه امابوجود من يوجبه عليه ولايخفى بطلانه او بحكم العقل بالوجوب عليه بان يدرك فى بعض الافعال او التروك قبحاذاتيا يحيل لاجله الاتيان به ويوجب عليه تعالى الاتيان بخلافه كما يزعمه المعتزله وهذا ايضا باطل كما ستعرفه من ان الحسن والقبح شرعيان وقد يقال العقل وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكن يجوز ان يكون مدركا اذ وجوب بعض الاشياء عليه يكون مقتضى اسمائه الكمالية الازلية اللازمة فتأمل **قوله** بالاغراض والعلل) والظاهر ان المراد بالعلل العلل الغائية وانه لافرق بينها وبين الاغراض وان كان بينها وبين الغاية فرق مشهور وقد يفرق بينهما بان الغرض هو الفائدة الموجودة العائدة الى الفاعل والغاية اعم وتعليل الشارح كلا النفيين بعلة اخرى يشير الى هذا وقد يبنى كلامه على ان المراد بالعلل العلل الفاعلية فحاصل الكلام ان الافعال التى هى له تعالى عندنا ليست لغيره تعالى فى نفس الامر كما عند المعتزلة فى الافعال الاختيارية للعباد والفلاسفة فى عامة الافعال لانه يستلزم نقصانه فى فاعليته حيث استند بعض الافعال الى غيره ولك ان تبنى الفرق فى التعليل على الفرق فى المفهوم فليتامل **قوله** يستلزم نقصانه فى فاعليته) لان العلة الغائية هى الباعثة على الفعل وهى متقدمة على المعلول بحسب التصور حتى لو لم يتصور لم يتحقق الفعل والفاعلية ايضا والالم يكن مافرضت غاية غاية ولاشك انه نقصان فى الفاعلية والمذهب الحق ان الله تعالى كاف بماله من الارادة فى الافعال كلها **قوله** حلالا كان او حراما) فان قلت لو كان الحرام رزقا لكان منفق مغصوبه ممدوحا لقوله تعالى فى مقام المدح * ومما رزقناهم ينفقون * والتالى باطل قلت الملازمة ممنوعة لان من للتبعيض فالممدوح منفق بعض الرزق وهو الحلال الطيب (قوله وكافة ثم الخ) يعنى ان قوله بعث عطف على قوله امرهم والعثة وان كانت متقدمة على الامر المذكور لما مر من انه على السنة الرسل لكنها متأخرة عنه رتبة لكن لاباعتبارها فى نفسها لان الامر فرع البعثة بل لانها مشتملة على احكام كثيرة اشار اليها المصنف رحمه الله ههنا بقوله سوى الامر بالتفكر فانه ذكره سابقا ولاشك ان تلك الاحكام متأخرة عن الامر بالتفكر فى الرتبة العقلية لانه اول الواجبات على ماسيجئ ولانه باعتبار غايته اشارة الى مباحث الالهيات والبعثة المذكورة ههنا اشارة الى مباحث النبوات وماقيل من ان ماذكر ههنا مشتمل على الامر بالتفكر حيث قال ويأمرهم بمعرفته فلا يصح استثناؤه عن قوله اشار اليها فوهم لان المذكور ههنا الامر بالمعرفة لاالامر بالتفكر والتوجيه بان قوله سوى الامر الخ متعلق بقوله مشتملة على احكام والمعنى ان البعثة مشتملة على احكام كثيرة وراء الامر بالتفكر

هو الاصل الذى يشهد على انه متصف بالصفات الالهية فخص الحمد بالذات الذى اتصف بوجوب الوجود ووجوب الوجود يلزمه وجوب البقاء وامتناع العدم والفناء واعتبر الثالث بالنسبة الى الاول والاخر بالنسبة الى الثانى فاردف الاول بالثانى ثم اردفهما بالثالث والرابع ثم اشار الى مايدل على وجوده تعالى على طريقة المتكلمين من الاستدلال على وجوده بمصنوعاته واظهر المصنوعات الدالة على وجوده الارض والسماء قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى افى الله شك فاطر السموات والارض ثم اشهد على وحدانيته برصف العالم وبناؤه المستلزم لنفى الكثرة المستلزمة لفساد السموات والارض قال الله تعالى لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والرصف بالسكون المصدر يقال رصفت الحجارة فى البناء ارصفها رصفا اذا ضممت بعضها الى بعض ثم بين انه عليم بالعلم لاعليم بالذات وان علمه واحد محيط بالمعلومات التى لايتناهى عدها واحصاؤها فان علمه واحد يتعلق بكل شئ من الكليات والجزئيات المحسوسات والمعقولات قال الله تعالى وهو بكل شئ عليم وقال الله تعالى وماتسقط من ورقة الا يعلمها ولاحبة فى ظلمات الارض ولارطب ولايابس الافى كتاب مبين وقال الله تعالى ان الله لايخفى عليه شئ فى الارض ولافى السماء وقال تعالى وان تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى ثم ذكر انه قدير بقدرة واجبة بذاته تعالى دائمة بدوامه متعلقة بكل الممكنات وتخصيص بعض الممكنات بالحدوث

اشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخى فى الرتبة فان البعثة مشتملة على احكام كثيرة اشار اليها ههنا سوى الامر بالتفكر الذى ذكره فيما سبق ولايجوز حملها على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عند المصنف والرسول نبى معه كتاب والنبى غير الرسول من لا كتاب معه بل أمر بمتابعة شرع من قبله كيوشع عليه السلام مثلا (مصدقا لهم) للانبياء والرسل (بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة) فان ما يصدق الله به انبياءه فى دعوى النبوة يسمى معجزة لاعجازه الناس عن الاتيان بمثله وآية ايضا لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر اذا اضاء حتى غلب ضوؤه ضوء الكواكب (ليدعوهم) بتسكين الواو (الى تنزيهه) عن النقائص (وتوحيده) عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر مع اندراجه فى التنزيه لمزيد اهتمام بشانه (ويأمروهم بمعرفته) بمعرفة وجوده (وتعظيمه) باثبات الكمالات الوصفية الذاتية (وتمجيده) باثبات

فيكون الامر جزأ من البعثة والجزء مقدم على الكل رتبة سهو لان كلمة سوى للاستثناء لا للادخال وتعقيد لان الظاهر حينئذ ان يقال من جملتها الامر بالتفكر واستدراك اذ لاحاجة الى قوله اشار اليها **قوله** فان البعثة مشتملة الخ) اشارة الى وجه التراخى فى الرتبة وحاصله ان البعثة مشتملة على احكام كثيرة من جملتها الامر بالتفكر فيكون الامر بالتفكر جزأ من البعثة بل جزأ من جزئها والجزء قدم بالذات على الكل فقوله سوى الامر بالتفكر صفة لقوله احكام كثيرة وليس المراد ان المصنف اشار الى ماسوى الامر بالتفكر من الاحكام لانه اشار اليه ايضا بقوله ويأمروهم بمعرفته اذ لا طريق مقدورا الى معرفة الكسبيات بالنسبة الى عامة الخلق سوى الاستدلال **قوله** والرسول نبى معه كتاب) اتبع صاحب الكشاف فى تفسير الرسول لكن فيه اعتراض مشهور وهو ان الرواية ان الكتب مائة واربعة والرسل اكثر من ثلاثمائة وقد يأول بأن مراده بمنزله كتاب ان يكون مأمورا بالدعوة الى شريعة كتاب سواء نزل على نفسه او على نبى آخر والاقرب ماقيل ان الرسول هو الذى انزل عليه كتاب او أمر بحكم لم يكن قبله وان لم ينزل عليه كتاب والنبى اعم وقيل الرسول من انزل عليه جبرائيل وامره بالتبليغ والنبى غير الرسول من سمع صوتا او قيل له فى المنام انك نبى فبلغ النبوة واعطى المعجزة (قوله والرسول نبى معه كتاب) هكذا وقع فى بعض النسخ وهو موافق لما وقع فى شرح العقائد النسفية من انه يشترط فى الرسول الكتاب وفى بعض النسخ معه كتاب وشرع وهو موافق لما وقع فى شرح المقاصد من ان الرسول قد يخص بمن له شريعة وكتاب وهذه العبارة ظاهرة فى انه يشترط فيه كلاهما وحينئذ يرد الاعتراض المشهور كما يرد على النسخة الاولى من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب ويجوز ان يكون معناه من يكون معه كتاب ومن يكون معه شرع فلا يشترط اجتماعهما ويكون مآله الى من يكون معه كتاب او شرع فلا يرد الاعتراض المذكور لكن يرد النقض باسمعيل عليه السلام فانه رسول وليس صاحب كتاب ولا شريعة وقد يقال ان مآل التعريفين واحد لان من له كتاب فله شرع وليس بشئ لان الكتاب لايجب ان يكون ناسخا لان داود عليه السلام كان صاحب كتاب كله ادعية على ماقالوا **قوله** والنبى غير الرسول من لا كتاب معه) انما لم يقل والنبى اعم كما هو المشهور لان النبى الرسول معلوم والمحتاج الى البيان هو النبى غير الرسول واراد بمن لا كتاب معه نبى لا كتاب معه بقرينة السوق فلا يرد لزوم كون آحاد الناس نبيا ثم يلزم ان يكون من يتكلم من الانبياء بدون كتاب ولا متابعة من قبله خارجا عن النبى والرسول اللهم الا ان يدعى ان لا وجود له ودونه خرط القتاد **قوله** وآية ايضا لكونه علامة دالة الخ) وعلى هذا يكون عطف الآيات على المعجزات من قبيل عطف الصفة على الصفة بناء على ان الذات من حيث اتصافها بهذه الصفة غيرها من حيث اتصافها بتلك فيحصل التغاير المصحح للعطف وهذا معنى مايقال نزل تغاير الصفات منزلة تغاير الذات **قوله** ليدعوهم الخ) قدم الدعوة الى التنزيه والتوحيد على الامر بمعرفة الوجود مع ان معرفة الوجود سابقة عليه كما دل عليه ايضا ترتيب المقاصد فى الموقف الخامس نظرا الى ان الباطل نفس وجوده تعالى قليل والبعثة اكثرها انما يكون للدعوة الى التوحيد والتنزيه فهى بهذا الاعتبار اهم وهذا ظاهر على المنصف **قوله** وتمجيده باثبات الكمالات الخ) خص التمجيد باثبات الكمالات الفعلية لانه مأخوذ من المجد وهو الكرم المشعر بالآثار والافعال

(الكمالات)

فى بعض الاوقات بحسب تعلق الارادة به فلا ينتهى قدرته عند المراد فله اعادة المراد كما له ابداؤه قال الله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده ثم بين انه تعالى يدبر امر المخلوقات من السماء الى الارض بقدره الذى هو تالى سنن قضائه السابق قال الله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر وقال تعالى وان من شئ الا عندنا خزائنه وماننزله الا بقدر معلوم فالقضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها منزلة فى الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد والسنن الطريقة يقال استقام فلان على سنن واحد جلت قدرته التى هى على كل شئ ولاتنتهى عند المراد تباركت اسماؤه اى تعالى وتعاظم اسماؤه من صفات المخلوقين قال الله تعالى تبارك اسم ربك ذى الجلال والاكرام عظمت نعمه التى اسبغ علينا ظاهرة وباطنة وعمت الاؤه التى هى شاملة لكل المخلوقات قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها تاهت اى تحيرت فى بيداء الوهية انظار العقل اى ملاحظته بالبصيرة واراؤه فان ملاحظة العقل بالبصيرة لما لا يدرك بالضرورة انما هو بالحد والرسم والبارى عزشانه لايشارك شيئا من الاشياء فى معنى جنسى ولانوعى فلاينفصل عن غيره بمعنى فصلى او عرضى بل هو منفصل بذاته فذاته ليس له حد اذ ليس له جنس ولا فصل ولا رسم لانه يتصل باثاره [illegible] وبداهة اذ ليس له لازم من يوصل بصوره العقل حقيقته فلا رسم له يوصله الى ملاحظته ولذلك تاهت انظار العقل اى ملاحظته التى استفاد

الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم فى قوتهم النظرية (و بلغوا احكامه) المتعلقة بافعالهم (اليهم)
تكميلا لهم فى قوتهم العملية (مبشرين ومنذرين بوعده) بنعيم المقيم (و وعيده) بنار الجحيم (فأقام بهم)
على المكلفين (الحجة واوضح المحجة) فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية قال الله تعالى لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل واما من نشأ على شاهق جبل ولم تبلغه دعوة نبى اصلا فانه معذور عند الاشاعرة
فى ترك الاعمال والايمان ايضا (ثم ختمهم بمن اجلهم قدرا) مرتبة وشرفا (واتمهم بدرا) شرعا يهتدى به
فى ظلمات الهوى (واشرفهم نسبا) فان الله اصطفاه من اشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور
(وازكاهم مغرسا) مكان غرس (واطيبهم منبتا) موضع نبات (واكرمهم محتدا) مكان اقامة من حتد
بالمكان يحتد اذا اقام به والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله تعالى فان الاماكن لها مدخل فى زكاء الاخلاق
وطهارتها وطيب الاوصاف ووسامتها وحسن الافعال وكرامتها وهى ازكى البلاد من المشركين الذين هم
نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا واطيبها واحبها الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم لقوله عليه السلام ما اطيبك من بلد واحبك الى واكرمها عند الله لقوله عليه السلام انك لخير
ارض واحب ارض الله الى الله (واقومهم دينا واعدلهم ملة) الدين والملة يتحدان بالذات ويختلفان
بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها يطاع بها تسمى دينا ومن حيث انها يجتمع عليها تسمى ملة وانما كان شرعه
اقوم واعدل لخلوه عن الآصار والتكاليف الشاقة التى كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة
وحرمة المؤاكلة مع الحائض فى بيت واحد وتعين القود ومن التخفيف المفرط المفوت لمحاسن الآداب الذى
كان فى دين النصارى من مخامرة النجاسات ومباضعة الحيض وتعين العفو فى القصاص الى غير ذلك
(واوسطهم امة) الاوسط كالوسط بمعنى الافضل وكذلك جعلناكم امة وسطا (واسدهم) اصوبهم
(قبلة) فان الكعبة اول بيت وضع للناس مباركا واسد ما يستقبل اليه (واشدهم عصمة) فان الانبياء
معصومون وكان عليه الصلاة والسلام اشدهم واقواهم فى العصمة لان الله تعالى اعانه على قرينه من الجن
فلم يأمره الا بخير (واكثرهم حكمة) علمية وعملية كما يشهد به سيرة لمن تتبعها (واعزهم نصرة) فانه
خص بالرعب مسيرة شهر قال تعالى وينصرك الله نصرا عزيزا اى بالغا فى العز والغلبة (سيد البشر) كما

ويقال محدت الناقة اى علفتها فيه ايضا ملاحظة الاعطاء والفعل وخص التعظيم باثبات الكمالات الوصفية
الذاتية بقرينة المقابلة والتقديم وحملا على الافادة ثم انه فصل فيما يتعلق بالقوة النظرية لاتفاق شرائع
المرسلين عليه واجمل فيما يتعلق بالقوة العملية اعنى الاحكام الفرعية لاختلافهم فى تفصيلها **قوله** معذور عند
الاشاعرة) خلافا للمعتزلة فى الايمان والاعمال التى للعقل استقلال فى ادراك حسنها وقبحها **قوله** كما نطق
به الحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام ان الله اصطفى من ولد ابراهيم اسمعيل واصطفى من ولد
اسمعيل بنى كنانة واصطفى قريشا من بنى كنانة واصطفى من قريش بنى هاشم واصطفانى من بنى هاشم
فان قلت الحديث المشهور انما يدل على شرف قبيلته من القبائل الابراهيمية فقط والمدعى كونه عليه السلام
من اشرف القبائل على الاطلاق قلت بنى الامر على اشتهار اشرفية القبائل الابراهيمية من غيرها ثم يرد
ان الحديث لا يدل على انه عليه السلام اشرف من ابراهيم نفسه عليه السلام مع انه جزء من المدعى ويمكن
ان يقال الكلام فى شرف النسب وابن الشريف اشرف منه نسبا لانه ابن الشريف والشريف ليس ابن
نفسه وبمثل هذا التوجيه ثبت اشرفيته عليه السلام من اسمعيل واسحاق عليهما السلام لان ابن الشريفين
ليس كابن احد ذينك الشريفين فى شرف النسب فتأمل **قوله** والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله
تعالى) لم يحمل الاخير على المدينة لان مكة التى حتد بها اسمعيل عليه السلام اشرف من المدينة واكرم
عند الجمهور ثم المراد من الاقامة منه بطريق الولادة فلا نقض باسمعيل عليه السلام وسابقه على توجيه آخر
قوله تسمى ملة) الظاهر انه من مللت الثوب فى خطته ففيه معنى الجمع واما الكتابة التى فيها معنى
الجمع ايضا فالمشهور انها الاملال كذا يفهم من الصحاح **قوله** واسدهم قبلة) الوجه فانه عليه
السلام اصوب قبلة بالنسبة الى ابراهيم ان ابراهيم عليه السلام وان كان قبلته ايضا الكعبة الا انه لم
يشرع له التوجه اليها للصلاة فى غير المسجد وشرع لرسولنا عليه السلام مطلقا فكان استقباله صوابا
فى غير المسجد فصح انه اسد من ابراهيم ايضا قبلة على ان التمييز بمعنى الفاعل تقديره ولا اسد من سائر

بها تصور الشئ وآراؤه التى يستفاد
بها التصديق به لان التصديق النظرى
انما يستفاد من الاستدلال بالمؤثر على
الاثر وبالاثر على المؤثر والاول
محال فى حقه فانه هو السبب الاول
الموجد لجميع المخلوقات الذى
يستشهد به لا عليه والثانى ربما
لا يفيد اليقين لقصير العقل قال الله
تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى
انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم
يكف بربك انه على كل شئ شهيد
وارتجت اى انغلقت طرق الفكر
وانحاؤه اى جهاته واعلم ان الفكر كما
سيأتى هو حركة النفس فى المعقولات
مبتدأة من المطلوب منتهية اليه لشبه
الحركة الاينية المستدعية لمسافة
يقع الحركة فيها ويسمى تلك المسافة
الطريق ولما يبتدأ منه الحركة ولما ينتهى
اليه الحركة ويسمى كل منهما جهة
فشبه تلك المعقولات بالطرق التى
وقعت فيها الحركة الاينية والمطلوب
الذى ابتدأت الحركة منه وانتهت
اليه بالجهة فسماهما باسمهما ولما بين
ان الحمد لمن هو متصف بالصفات
الجميلة منعم على غيره وان الله تعالى
هو المتصف بالصفات الجميلة مولى النعم
اخذ فى حمده فقال احمده ولا احصى
ثناؤه اقتداء بسيد المرسلين صلوات
الله عليه حيث قال عليه السلام
لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت
على نفسك وقال واشكره والشكر
ايضا عطاؤه لان افعال العباد
مخلوقة لله والشكر ايضا من افعال
العباد فانه عبارة عن فعل بالاركان
واعتقاد بالجنان ورعاية صرف
النفس والاعضاء والقوى الظاهرة
والباطنة الى ما خلقت له فيكون
الشكر عطاؤه تعالى ولما كان كل
سعادة دينية [illegible] عاجلة وآجلة

اشتهر فى الخبر (المبعوث الى الاسود والاحمر) الى العرب والعجم وقيل الى الانس والجن (الشفيع المشفع) المقبول الشفاعة يقال شفعته اى قبلت شفاعته (يوم المحشر) بكسر الشين من حشر يحشر ويحشر (حبيب الله) قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله (ابى القاسم محمد بن عبد الله ابن عبد المطلب ابن هاشم) كنى عليه السلام بأبى القاسم اما لان القاسم اكبر اولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم فى دينهم ودنياهم وذكر الاب حينئذ مبالغة فى مباشرة القسمة (وانزل معه) عطف على ختمهم واشارة الى اظهر معجزاته الداله على نبوته فانه الباقى على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان (كتابا عربيا مبينا) اى ظاهرا اعجازه او مظهرا للاحكام من ابان بمعنى ظهر او اظهر (فاكمل لعباده دينهم واتم عليه نعمته ورضى لهم الاسلام دينا) مأخوذ من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية (كتابا) بدل من كتابا عربيا (كريما) مرضيا جامعا لمنافع لاتستقصى (وقرآنا) مقرؤا (قديما) لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التى لامجال للحدوث فيها (ذاغايات) هى اواخر السور (ومواقف) هى فواصل الآيات (محفوظا فى القلوب) ويروى فى الصدور (مقرؤا بالالسن مكتوبا فى المصاحف) وصف القرآن بالقدم ثم صرح بمايدل على انه هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها اعنى المحفوظ والمقرؤ والمكتوب قديم ومايتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف ممايدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور فى آلات القراءة واما مااشتهر عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى من ان القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشأه اشتراك لفظ المعنى بين مايقابل اللفظ وبين مايقوم بغيره وسيرداد ذلك

القبليات وكذا الكلام فى سائره قوله الى العرب والعجم) وقيل الانس والجن وجه المناسبة فى الاول غلبة السواد فى العرب والحمرة فى العجم وفى الثانى ان الانس مخلوق من التراب والجن من النار قوله بكسر الشين) هكذا صحح الجوهرى والعلامة لكن قانون اللغة يجوز فتح الشين ايضا لمجيئ الضم فى عين مضارعه كالكسر قوله قل ان كنتم تحبون الله) الآية وجه الدلالة على انه عليه السلام حبيب الله ان التابع من حيث هو تابع اذا كان محبوبا لله فلاشك فى كون المتبوع ايضا حبيباله فثبوت المطلوب من الآية بطريق الدلالة لابطريق العبارة قوله ابن هاشم) ذكر نسبه عليه السلام الى هاشم لانه اصل اشرف القبائل الابراهيمية الشريفة قوله مبالغة فى مباشرة القسمة) فاسم الفاعل اما بمعنى المصدر او بجعل القسمة قاسما مبالغة كقولهم شعر شاعر وداهية دهياء قوله وانزل معه) اختار معه على عليه اشارة الى ان القرآن اول المعجزات الذى لم يتأخر عن دعوى النبوة ولو قال عليه لم يفهم ذلك قوله والدائر على كل لسان بكل مكان) يعنى السنة المسلمين وامكنتهم فان البعثة لما كانت عامة الى الاسود والاحمر كان القرآن دائرا بين كلهم حقيقة اوحكما بخلاف التورية مثلا فانها ليست دائرة على بعض مسلمى ذلك الزمان لاحقيقة ولاحكما وكذا الكلام فى قوله بكل مكان قوله وصف القرآن بالقدم الخ) قيل هذا صلح لاعن تراضى الخصمين فان المصنف فى بحث الكلام سيختار ان الالفاظ حادثة والقديم معناها وانت خبير بأن الشارح سيحقق ماعليه المصنف فى اثناء بحث الكلام حيث مااشعر به كلامه ههنا من انه يوافق السلف وعليه نص فى شرح المختصر واما ماذكره فى الالهيات من ان القديم هو المعنى واما العبارات فحادثة ورواه المعترض فليس المراد منه الا نقل مذهب القوم قوله لقصور فى آلات القراءة) فحينئذ وصفه بالغايات والمواقف يحتاج الى التأويل وقد يقال ترتب الكلمات وتقدم بعضها على بعض لايقتضى الحدوث لان القديم ربما لايكون زمانيا بل وضعيا كالحروف المطبقة فى سمع دفعة من طابع عليه وبه يندفع لزوم عدم الفرق بين علم وملع الان فى ادراك مثل هذا الترتيب فى الالفاظ بدون النقوش نوع غموض قوله منشأه اشتراك لفظ المعنى الخ) يريد ان الشيخ قال ان القديم هو معنى قائم بذاته تعالى ففهم الناقل من لفظ المعنى مايقابل اللفظ اعنى الكلام النفسى وتوهم لذلك ان العبارات حادثة عند الشيخ ونقل كما فهم لان الشيخ صرح بحدوث العبارات واعلم ان الحق ان القرآن ليس اسما للتشخص الحقيقى القائم بلسان جبريل عليه السلام او بالله

واصلة الينا بوسيلة الرسول عليه السلام قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقد امرنا الله تعالى بان نصلى عليه قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى ياايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اخذ فى الصلوة عليه فقال واصلى على رسوله الذى رفع الهدى بان بلغه مشارق الارض ومغاربها والعناء بالفتح التعب مصدر عنى بالكسر يعنى بالفتح وقع الضلالة اى قهر بأسه اى شدته وغناؤه بالفتح النفع والضياء الضوء يقال ضاءت النار ضوأ وضياء واضاءت مثله وقد يجيئ متعديا يقال اضاءته النار واضاء ههنا متعد فاعله ضياؤه والضمير الذى اضيف اليه الضياء راجع الى الرسول عليه السلام والبدر المنير مفعوله ويجوز ايضا ان يكون لازما ويكون البدر المنير فاعلا لاضاء وضياؤه بدلا منه * قال * وبعد فان اعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقويها حجة ودليلا واجلاها محجة وسبيلا هو العلم الكافل بابراز اسرار اللاهوت عن استار الجبروت المطلع على مشاهدات الملك ومغيبات الملكوت الفاروق بين المنتخبين للرسالة والهدى والمنطبعين على الضلالة والردى الكاشف عن احوال السعداء والاشقياء فى دار البقاء يوم العدل والقضاء مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين ورأسها * اقول * اراد ان يشير الى ان اشرف العلوم هو علم اصول الدين ليكون باعثا للمحصلين على طلبه ولما كان عظم العلوم بعظم الموضوع وشرفه وبانه اما اصوله اى قواعده الكلية ككونه تعالى فاعلا مختارا وفروعه اى المسائل التى تتفرع على

وضوحا فيما بعد ان شاء الله تعالى (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) لا يجد اليه الباطل سبيلا من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين لان من يأتى شيئا يأتيه غالبا من قدامه اومن خلفه (ولا يتطرق اليه نسخ) اى لا ينتهى حكمه بعد زمانه عليه السلام وذلك لانقطاع الوحى وتقرر احكامه الى يوم القيامة (ولا تحريف فى اصله) بأن تبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التوراة (او وصفه) بان يغير مثلا اعرابه او تشديده كما غيرت النصارى تشديد ما انزل اليهم فى الانجيل من قوله ولدالله عيسى من جارية عذراء اى جعله متولدا منها وانما لم يتطرق الى القرآن تحريف اصلا لقوله تعالى وانا له لحافظون (ولما توفاه) اشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين الا انها الحقت باصوله دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصونا للائمة المهديين عن مطاعنهم كيلا يفضى بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم (وفق اصحابه لنصب اكرمهم واتقاهم) يعنى ابابكر رضى الله عنه اذ قد نزل فيه وسيجنبها الاتقى وقد علم ان اكرمهم عند الله اتقاهم واشار الى ان انعقاد امامته كان بالبيعة والاجماع (واحقهم بخلافته واولاهم) فانه عليه السلام جعله خليفة له فى امامة الصلاة حال حياته (فأبرم قواعد الدين) احكمها (ومهد) بسطها ووطأها مذلك تصلبه فى دفع مانعى الزكاة معللين بأن صلاته عليه السلام كانت سكنا لهم دون صلاته (ورفع مبانيه وشيد) يقال شيد البناء طوله (واقام الاود ورتق الفتق) الاود الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق (ولم الشعث) يقال لم الله شعثه اى اصلح وجمع ما تفرق من اموره (وسد الثلمة) الخلل (وقام قيام الايد بأمر دينهم ودنياهم) الايد بوزن السيد هو القوى (وجلب المصالح)

تعالى خاصة للقطع بأن كل ما يقرؤ كل واحد منا هو القرآن المنقول عن النبى عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة من ذلك الشخص لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض يتشخص بمحالها فيتعدد بتعدد المحال بل هو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين وكذا الكلام فى كل كتاب او شعر ينسب الى احد فراد من ادعى قدم الالفاظ انه لم يوجد زمان لم يتحقق معه هذه الالفاظ ضرورة قيامها بذاته تعالى ازلا والا فالالفاظ القائمة بنا من حيث انها كذلك فله الحدوث ضرورة حدوث الحال بحدوث المحل والقول بان القائم بنا هو القراءة لا المقرؤ مما لا يلتفت اليه فتأمل **قوله** كما غيرت النصارى تشديد ما انزل اليهم فى الانجيل) فان قيل الانجيل ليس بعربى بل سريانى فكيف يتصور قضية التشديد وتغييره قلت يحتمل ان يكون لفظ ولد مشتركا بين العربية والسريانية وان يكون ما ذكر نقلا بالمعنى بان يكون معنى ولد وولد مفهومين من لفظين فى الانجيل لا يفرق بينهما الا بوجود علامة خارجة فى احدهما وعدمها فى الآخر كما فى العربى وقد يقال التحريف بعد نقلهم الانجيل الى العربى وفيه بعد **قوله** لقوله تعالى وانا له لحافظون) صحة الاستدلال بهذه الآية على ما ذكر موقوفة على ان لا تحريف فيها نفسها ففيه شائبة مصادرة ويمكن ان يقال انعدام التحريف فى هذه الآية نفسها يثبت بتواتر نقلها من النبى عليه السلام الصادق المصدق بالتصديق العقلى الذى هو اظهار المعجزة على يده والاستدلال بمنطوقها على انعدام التحريف فيما سواها لا يقدح فيه جواز الاستدلال عليه بالتواتر ايضا وهو ظاهر نعم يلزم عدم التعرض لدليل عدم التحريف فى هذه الآية **قوله** وان كانت من فروع الدين) على ما هو المختار من عدم كون وجوب الامام منصوصا من عند الله تعالى فلا يكون نصب الائمة من الصفات الفعلية وقد يجعل من اصول الدين باعتبار انتفاء وجوب نصب الامام على الله من احكامه تعالى كما سنشير اليه فيما ينقل عن الارموى من ان موضوع الكلام هو ذات الله تعالى وانت خبير بان نصب الامام واجب على الامة سيما عند اهل الحق فمباحث الامامة من حيث خصوصها من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين واما انتفاء وجوبه عليه تعالى فهو مندرج فى مسئلة ان الله تعالى لا يجب عليه شىء فليتأمل **قوله** لخرافات اهل البدع) الخرافة كل حديث لا اصل له واصله ان رجلا اسمه خرافة استهوته الجن فكان يحدث بما راى فكذبوه وقالوا حديث خرافة ثم اطلقوه على كل حديث لا اصل له **قوله** معللين بان صلاته عليه السلام) اى دعاء النبى عليه السلام لاصحاب الصدقات عند اخذ صدقاتهم على ما هو المسنون وقد قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم اى يسكنون اليها وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى تاب عليهم

القواعد الكلية كبعث الرسل وحشر الاجساد وبقوة حجته ودليله ووضوح محجته وسبيله كان كل علم موضوعه اعظم واشرف واصوله وفروعه اقوم وحجته ودليله اقوى ومحجته وسبيله اوضح كان ذلك العلم اعظم واشرف واعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقويها حجة ودليلا واوضحها محجة وسبيلا هو العلم المسمى بالكلام فانه هو الكافل باظهار صفات ذاته تعالى من صفات الافعال والابراز الاظهار واسرارا للاهوت صفات الذات واللاهوت هو الذات واستار الجبروت صفات الافعال فان صفات الذات وراء حجاب صفات الافعال فانا ندرك اولا صفات الافعال ونستدل بها على وجودها ثم ندرك صفات الذات قوله المطلع وصف ثان للعلم على مشاهدات الملك اى المحسوسات ومغيبات الملكوت اى المعقولات المغيبة عن الحواس فان من الموجودات الممكنة ما يدرك بالحس ويسمى بالشهادة والملك والخلق ومنها ما لا يدرك بالحس بل بالعقل ويسمى بالغيب والملكوت والامر واليهما اشار بقوله تعالى عالم الغيب والشهادة وبقوله الا له الخلق والامر وبقوله تبارك الذى بيده الملك وبقوله فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء قوله الفاروق صفة ثالثة للعلم اى فارق بين المصطفين للرسالة والهدى والمنطبعين على الضلالة والردى اى المجبولين عليهما والردى الهلاك مصدر ردى بالكسر يردى بالفتح ردى قوله الكاشف وصف رابع للعلم اى الكاشف عن احوال اهل السعادة والشقاوة فى الآخرة التى هى دار البقاء يوم العدل والقضاء قوله مبنى قواعد

جذبها (ودرأ المفاسد) دفعها (لاولاهم واخراهم) وكماه فى دمع المفاسد ان قتل مسيلمة الكذاب فى خلافته (وتبع من بعده) من الخلفاء الراشدين (سيرته واقتفى) اتبع (اثره) هو بتحريك الثاء ما بقى من رسم الشئ (والتزم ونيرته) طريقته (فجبروا) فقهروا (عتاة الجبابرة) هما جمع العاتى وهو المتجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذى يقتل على الغضب (وكسروا اعناق الاكاسرة) جمع كسرى بفتح الكاف وكسرى معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس (حتى اضاؤا بدينه الآفاق واشرقت) الآفاق بذلك (كل الاشراق وزينوا المعارب والمشارق بالمعارف) العلوم والاعتقادات الحقة (ومحاسن الافعال) المرضية (ومكارم الاخلاق) الزكية (وطهروا) من التطهير (الظواهر من الفسوق) من الخروج عن الطاعة (والبطالة) بكسر الباء وهى الكسالة المؤدية الى اهمال المهمات (والبواطن من الزيغ) وهو الميل الى العقائد الزائغة الباطلة (والجهالة والحيرة) وهى التردد بين الحق والباطل (والضلالة) وهى سلوك ما لا يوصل الى المطلوب (صلى الله عليه صلاة تكافى) تماثل (سابق بلائه) سابق مشقته (وعنائه) فى ازهاق الباطل وافنائه (وتضاهى) تشابه (حسن غنائه) نفعه وكفايته فى اظهار الحق واعلائه (ما طلع نجم وهوى وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى) يهتدى بهم فى مسالك الافكار ومنازل الاعمال (وعلى جميع اصحابه ممن هاجر اليه) من اوطانه (اونصر وآوى) فى مكانه (وسلم) عليه وعلى آله واصحابه (تسليما كثيرا ﴿ وبعد ﴾ شرع بين الباعث على تأليف الكتاب (فان كمال كل نوع) يعنى ان كماله بعد تحصله وتكمله نوعا وعة المسمى كمالا اولا على الاطلاق انما هو (بحصول صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه) ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا واشار الى انه قسمان احدهما صفات تخصه قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للانسان مثلا والثانى آثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فيختص به ايضا كالكتابة الصادرة عنه وكالمضاء للسيف (وبحسب زيادة ذلك) المذكور اعنى الكمال الثانى (ونقصانه يفضل بعض افراده) اى افراد ذلك النوع (بعضا الى ان يعد واحدهم بالف) ﴿ ولم ار امثال الرجال

وعفر دونهم **قوله** ويسمى كمالا ثانيا) قيل حمل الكمال المذكور على الكمال الثانى ليحتاج الى تقييد النوع المذكور بقوله بعد تحصله وتكمله الخ لا يحتاج اليه بل لا طائل تحته لان تمثيل الكمال المقصود بالنسبة الى الانسان بالقوة النطقية وما يتبعها من العقل ماديا على صوته على ان المراد بالكمال مطلق الامور المختصة سواء كان اولا او ثانيا وكانه فهم ذلك من لفظ الصفات فانها تكون خارجة وقد غفل من اصطلاحهم ان الذاتيات تسمى الصفات النفسية واقول اصل هذا مأخوذ من كلام الابهرى حيث حمل قوله بحصول صفاتها على الكمالات الاولى المنوعة وقوله بصدور آثارها على الكمالات الثانية ووجه اطلاق الصفة على الذاتيات بان اجزاء الماهيات الحقيقية يتعذر الاطلاع عليها او يتعسر فاخذوا الاثر القريب الذى يستتبع سائر الآثار المختصة بالنوع وسموه فصلا والاثر العام القريب الذى يستتبع سائر الآثار العامة له وسموه جنسا تسهيلا للطالب وصح تسمية الذاتى بهذا الاعتبار صفة له قال وهذا هو السبب فى اطلاق المتكلمين الصفة على الذاتيات وانت خبير بان ما ذكره انما يستقيم فى الاجزاء المحموله المسماة بالذاتيات واما الاجزاء الخارجية فلا يطلق عليها الصفات النفسية ولا يتعسر الاطلاع عليها نعم قد يحمل الصورة المنوعة فى بعض الانواع كالانسان على اعرف حتى قيل ان النفس الناطقة ليست صورة منوعة له لانها مجردة فكيف يكون صورة منوعة للمادى بل له صورة منوعة جسمية مجهولة ولخفائها نزلوا النفس المجردة التى هى منشأ كمالات النوع الانسانية بحسب الظاهر منزلتها الا ان هذا لا يصلح على اطلاقه فى جميع الانواع فلا يلايم هذا المقام لان الكلام ههنا بالنظر الى كل نوع على الاطلاق على ان فيما ذكره الابهرى لزوم عدم التعرض للقسم الاول من الكمال الثانى واقرب منه تعميم الصفات اياها وايضا الكمال الاول المنوع فى نفس الامر فلا يحسن اطلاق الصفات عليه بالتوجيه المذكور ثم ان قوله وبحسب زيادة ذلك ونقصانه يأبى عن حمل الصفات على الكمالات الاولى اذ الكمال الاول لا يتفاوت فى اشخاص النوع وجعل الاشارة الى ما سواه تعسف ظاهر وايضا قوله فادن كماله بتعقل المعقولات يدل على ان المراد

الشرع صفة خامسة مرتبة على ما سبقه فان قواعد الشرع ومعالم الدين اصلها الكتاب والسنة والاستدلال بهما يتوقف على اثبات ان الله متكلم مرسل للرسل موح اليهم وهذه الامور انما تعلم من الكلام فيكون مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين ورأسها فان معالم الدين محتاجة الى علم الكلام وعلم الكلام غير محتاج اليها وانما كان العلم الموصوف بهذه الصفات اعظم العلوم موضوعا واقواها اصولا وفروعا واقويها حجة ودليلا واجلاها محجة وسبيلا لان موضوعه ذات الله تعالى وذات المخلوقات لانه يبحث فيه عن صفات الله تعالى واحوال المخلوقات من حيث انها توصل الى اليقين فيما يجب الايمان به لا يقال لا يجوز ذات الله موضوعا لعلم الكلام لان موضوع كل علم ما هو مسلم فى ذلك العلم بين بنفسه او مبين فى علم آخر وذات الله تعالى غير بين بنفسه لانه نظرى وغير مبين فى علم آخر لان سائر العلوم الشرعية يستعان فيها بالكلام لا سيما اثبات الصانع تعالى لا لما قيل ان ذاته مبين فى الحكمة ومسلم فى الكلام فانه غير مستقيم لان موضوع اعلى العلوم الدينية كيف يجوز ان يكون مبينا فى علم آخر غريب عن العلوم الشرعية بل لان المبين بالدليل وجود الذات وهو زائد على الذات اى الوجود المطلق فيكون من احوال الذات والبحث عن احوال موضوع العلم فى العلم لا ينافى كون الذات موضوعا فان قيل اثبات وجود الموضوع لا يكون فى العلم بل فى علم آخر ان كان غير بين الوجود والوجود بالنسبة الى الذات غير بين ولهذا يحتاج الى البرهان اجيب بانه اذا كان البحث

تفاوتت * الى الجد حتى عدالف بواحد* (بل يعداحدهم سماء والآخرارضا) * الناس ارض بكل ارض * وانت من فوقهم سماء* واماتفاضل الانواع فيمابينها فبحسب تفاضل متنوعاتها المستتبعة لخواصها وآثارها المقصودة منها كما اشار اليه بقوله (والانسان مشارك لسائر الاجسام فى الحصول فى الحيز) فى المكان (والفضاء) الخالى من المتحيز (وللنباتات فى الاغتذاء والنشو والنماء وللحيوانات العجم فى حياته بانفاسه وحركته بالارادة واحساسه) وهذه الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالاله من حيث انه انسان بل انماهى كمالات للجسم مطلقا اوللجسم النامى اوللحيوان (وانما يتميز) الانسان عن هذه الامور المشاركة اياه فيماذكر (بما اعطى من القوة النطقية)التى هى كماله الاول المنوع اياه(وما يتبعها)من الكمالات الثانية التى بها تتفاضل افراده بعضها على بعض (من العقل) اى استعداده لادراك المعقولات (والعلوم الضرورية) الحاصلة له استعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات (واهليته للنظر والاستدلال)وترقيه بذلك فى درجات الكمال (وعلمه بماامكن واستعمال فاذا كماله)الاشرف الاعلى انماهو (بتعقل المعقولات) الاولى (واكتساب المجهولات) منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة للاعمال الصالحة كمالاله معتدابه ايضالكن الكمالات العلية ارفع واسنى اذلا كمال له كمعرفته تعالى (والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بجملتها متعسرة اومتعذرة فلذلك) اى فلتعسر الاحاطة بل لتعذرها (افترق اهل العلم زمرا) فرقا (وتقطعوا) اى تقسموا (امرهم بينهم زبرا) هو بفتح الباء جمع زبرة وهى القطعة من الحديد ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب اى اتخذوا امر العلم وطلبهم اياه فيمابينهم قطعامختلفة اوكتبا متفاوتة دائرامرهم فيه (بين منقول) متخالف الاصناف (ومعقول) متباين الاطراف (وفروع) متدانية الجنوب (واصول) متشابكة العروق (وتفاوت) عطف على افترق (حالهم) فى اقتناء العلوم (وتفاضل رجالهم) فى الترقى الى مراتبها (الى ان قال ابن عباس رضى الله عنهما (فى درجاتهم انها خمسمائة درجة مابين الدرجتين)من تلك الدرج (مسيرة خمسمائة عام) والمرادتصوير الكثرة لاالحصر فى هذه العدة (وقال بعض اكابر الائمة واحبار الامة)الحبر بالكسر والفتح العالم الذى يحبر الكلام ويزينه (فى) بيان (معنى الخبر المشهور والحديث المأثور) المروى من اثرت الحديث اذاذكرته عن غيرك (اختلاف امتى رحمة) عطف بيان للخبروقوله (يعنى) اى يريد الرسول صلى الله عليه وسلم باختلاف امته (اختلاف هممهم فى العلوم) مقول ذلك البعض ومابعده تفصيل لذلك الاختلاف اعنى قوله (فهمة واحد فى الفقه) لضبط الاحكام المتعلقة بالاعمال (وهمة آخر فى الكلام) لحفظ العقائد فينتظم بهما امر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع (كما اختلف همم اصحاب الحرف) والصناعات (ليقوم كل واحد) منهم (بحرفة) اوصناعة (فيتم النظام) فى المعاش المعين

بالكمال المذكور اولاهو الكمال الثانى كمالايخفى **قوله** فى الحيز فى المكان) اشار بقوله فى المكان الى انه المراد بالحيز فلا يرد على جعل الحيز كمالا للجسم تحققه للجوهر الفرد لانه ليس بتمكن وان كان متحيزا لوجود الامتداد فى المتمكن كما صرحوا به **قوله** الخالى عن المتحيز) اى فى حد ذاته بمعنى ان المتحيز ليس مأخوذا معه كما يقال الهيولى خال عن الصور فى نفسها **قوله** اوللجسم النامى) قدتقرر عند علماء البيان ان اللف اذاكان اجماليا فالقاعدة كون النشر بلفظة اوكقوله تعالى لن يدخل الجنة الا من كان هودا اونصارى فلذااختار أوعلى الواو **قوله** اى استعداده لادراك المعقولات) قيل الاستعدادلادراك المعقولات لايختلف فى افراد الانسان فكيف يكون الامر المشترك سببا لتفاضل بعض افراد المشتركين على بعض واجيب بعد تسليم دلالة كلامه على ان كلا مما ذكر فى حيز من البيانية سبب لتفاضل الافراد بعضها على بعض بان اصل الاستعداد وان كان مشتركا بين الجميع لكنه يختلف فى الافراد بحسب القرب والبعد والاختلاف فى الفضيلة انما هو بحسب الاختلاف قربا وبعدا (قوله والصناعات) فى شمس العلوم الحرفة اسم من الاحتراف وهو الاكتساب بالصناعة اوبالتجارة والصناعة بالكسر يشبه على مافى الصراح وفى القاموس الحرفة الطعمة والصناعة مايرتزق منها فعلى الاول عطف الصناعات عطف احد المتغايرين على

عن الاحوال التى هى غير الوجود يكون وجود الموضوع مسلما ومبينا فى علم آخر واما اذا كان البحث عن الوجود فلايكون مبينا فى علم آخر بل فى ذلك العلم فانه حينئذ يكون من مسائل العلم على ان قولهم ان وجود الموضوع انمايبين فى علم آخر ليس على اطلاقه بل المراد منه ان الموضوع الذى هو اخص من موضوع علم آخر انما يبين وجوده فى العلم الاخر اذا كان غيربين فظهر ان اعظم العلوم موضوعا هو الكلام واما ان علم الكلام اقوم العلوم اصولا وفروعا امابالنسبة الى العلوم الشرعية فلانه يقينى وسائرها ظنى واما بالنسبة الى الالهى على طريقة الحكيم فلانه مسند الى الوحى المفيد حق اليقين والتأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه من شائبة الوهم بخلاف الالهى على طريقة الحكيم فانه مبنى على العقل الذى يعارضه الوهم واذا كان الاصول كذلك فالفروع المستنبطة كذلك واما انه اقويها حجة ودليلا فلان حجته برهان قاطع واجلاها محجة وسبيلا فلانه سبيل الانبياء الذى هو الصراط المستقيم صراط الله الذى له مافى السموات ومافى الارض* قال* هذا وان كتابا يشتمل على عقائل المعقول ونخب المنقول فى تنقيح اصوله وتخريج فصوله وتلخيص قوانينه وتحقيق براهينه وحل مشكلاته وابانة معضلاته وهو مع وجازة لفظه وسهولة حفظه يحتوى على معان كثيرة الشعوب متدانية الجنوب مسومة المبادى والمطالع مقومة العوالى والمقاطع وسميته (طوالع الانوار من مطالع الانظار) والله سبحانه اسأله ان يعصمنى عن

To: www.al-mostafa.com

لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما لايخفى لكنه مذكور ههنا تبعا ونظيرا واذا كان الامر على ماذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم (فاذاالواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وماالفائدة فيهاتم هذا) كما ذكر (وان ارفع العلوم) مرتبة ومنقبة (واعلاها) فضيلة ودرجة (وانفعها) فائدة (واجداها) فائدة (واحراها) اى اجدرها (بعقد الهمة بها والقاء الشراشر عليها) يقال القى عليه شراشره اى نفسه بالكلية حرصا ومحبة وهى فى الاصل بمعنى الاثقال جمع شرشرة (وادآب النفس) اتعابها (فيها) وتعويدها بها (وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيده) فى الالوهية (وتنزيهه عن مشابهة الاجسام) ترك الاعراض اذلايتوهم مشابهته اياها (واتصافه بصفات الجلال والاكرام) اى بصفات العظمة والاحسان الى المخلصين من عباده اوبالصفات السلبية والثبوتية اوالقهر واللطف (واثبات النبوة التى هى اساس الاسلام) بل لامرتبة اشرف منها بعد الالوهية (وعليه مبنى الشرائع والاحكام) اى وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية اذلولاثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولاعلم الفقه واصوله (وبه يترقى فى الايمان باليوم الآخر من درجة التقليد الى درجة الايقان وذلك) الايقان (هو السبب للهدى والنجاح) فى الدنيا (والفوز والفلاح فى العقبى) فوجب ان نعتنى بهذا العلم كل الاعتناء (وانه فى زماننا هذا قد اتخذ ظهريا) اى امرا منسيا قد القى وراء الظهر (وصار طلبه عند الاكثرين شيئا فريا) بديعا عجيبا وقيل مصنوعا مختلقا (لم يبق منه) من علم الكلام (بين الناس الاقليل ومطمح نظار من يشتغل به على الندرة قال وقيل) هما فعلان والمعنى ان منتهى مايرتفع اليه نظر من يشتغل به نادرا هو النقل من شخص معين اومجهول من غير التفات الى دراية واستبصار فى رواية (فوجب علينا ان نرغب طلبة زماننا فى طلب التدقيق ونسلك بهم فى ذلك العلم مسالك التحقيق وانى قد طالعت ماوقع الى من الكتب المصنفة فى هذا الفن فلم أرفيها مافيه شفاء لعليل) بامراض الاهواء فى الآراء (اوورواء) اى رى اوارواء (لغليل) لحرارة العطش بفقدان المطالب الاعتقادية والشوق اليها وفى الصحاح ان الرواء بالمد وفتح الراء هو الماء العذب وبكسرها جمع ريان وبضمها المنظر الحسن (سيما) حذف منه

الآخر للتعميم وعلى الثانى عطف التفسير لتعيين المراد من اللفظ المشترك وعطف قوله اوصناعة بكلمة او يشير الى الوجه الاول وبكلمة الواو على مافى بعض النسخ يشير الى الوجه الثانى **قوله** بحرفة اوصناعة) الصناعة اخص من الحرفة لانها يحتاج فى حصولها الى المزاولة وقد يراد بالحرفة مايقابلها خصوصا اذا قوبل بها فلدفع توهم قصر اختلاف الهمم فى الحرف بالمعنى المقابل للصناعة لم يكتف بما ذكره بل قال اوصناعة **قوله** اى وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية) قيل هذا مبنى على وجوب علم الكلام فى الاجتهاد والمختار خلافه بناء على جواز التقليد فى الاعتقاديات عند الجمهور وجوابه بعد تسليم ان المختار ماذكر الحمل على حذف المضاف اى وعلى مقاصد علم الكلام الخ وقد دل على ان المراد هذا بقوله اذلولاثبوت الصانع الخ حيث لم يقل اذلولا اثبات الصانع بدليله ولاشك فى هذه الابتداء وكفايته فى مدح الفن (قوله اوورواء) فى تاج البيهقى والصراخ روى يروى ريا بالكسر والفتح وروى كرضى سيراب شدن فهو فى الاصل مقصورة مده المصنف ليناسب شفاء على مانقل من سيبويه ان الالف الممدودة فى الاصل مقصورة زيدت قبلها الف لزيادة المد ثم قلبت الالف همزة ثم انه امابمعناه الاصلى كما هو الظاهر أو بمعنى المتعدى فانه قد يستعمل المصدر اللازم بمعنى المتعدى كما فى قوله تعالى « والله انبتكم من الارض نباتا » والى التوجيهين اشار الشارح بقوله اى رى اوارواء وقوله وفى الصحاح بواو العطف اشارة الى توجيه آخر وهو انه يجوز ان يكون بالفتح بمعنى الماء العذب اى القاطع للعطش أخره لفوات التناسب بقوله شفاء فان الظاهر حينئذ دواء بدل شفاء **قوله** وفى الصحاح ان الرواء الخ) الظاهر ان عبارة المتن بفتح الراء والمد واما تفسيره بالرى والارواء فلعله بيان المراد فى المقام يعنى اريد بالرواء هو الماء العذب مسببه اعنى الرى اوالارواء ثم لايخفى صحة ابقاء الرواء على معناه الحقيقى اعنى الماء العذب وانما صار الى المجاز لتناسب قوله

الاباطيل ويهدينى سواء السبيل ويغفرلى خطيئتى يوم الدين ويوفقنى على اعلى عليين مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ❁اقول❁ اى مضى هذا اوخذ هذا والعقائل جمع عقيلة وهى الكريمة من كل شئ اى يشتمل على نفائس المسائل العقلية وخيار المباحث النقلية يقال جاءنى نخب اصحابه اى خيارهم فى تنقيح اصوله وتخريج فصوله فان الاصول المقررة فيه منقحة والفصول المحررة فيه مخرجة والتنقيح التهذيب والمعنى ان اصوله مهذبة منقحة عن الزوايد وفصوله محررة مخرجة على القواعد وقوانينه ملخصة اى مبينة مشروحة والتلخيص التبيين و الشروح والمشكل الملتبس يقال اشكل الامر اى التبس ويقال اعضل الامر اى اشتد واستغلق وامر معضل لايهتدى لوجهه والابانة الايضاح يقال ابنته ابانة اى اوضحته والشعوب جمع الشعب بفتح الشين وهو ما تشعب اى تفرق من قبائل العرب والجنوب جمع الجنب متدانية الجنوب اى متقاربتها والمسومة المعلمة قوله تعالى مسومين اى معلمين وقوله تعالى حجارة من طين مسومة اى عليها امثال الخواتيم مقومة اى مستقيمة يقال قومت الشئ فهو قويم اى مستقيم اراد بالمطالع والمبادى مباحث النظر ومباديه والممكنات واراد بالعوالى والمقاطع مباحث الالهيات والنبوة والامامة وهو ظاهر ❁قال❁ وبعد فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة وثلاثة كتب ❁اقول❁ لما كان المقصود الا عظم من تأليف هذا الكتاب اثبات الصانع وصفاته والنبوة ومايتعلق بها بالبراهين العقلية المتألفة من مقدمات

(كلمة)

كلة لالكثرة الاستعمال والجملة الحالية اعنى قوله (والهمم قاصرة) مؤولة بالظرف نظرا الى قرب الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها صلة لما وهذا من قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره اى انتفى حصول الشفاء والارواء عن تلك الكتب فى كل زمان لامثل انتفائه فى زمان قصور الهمم فان هذا الانتفاء اقوى (والرغبات) فى تعلمه (فاترة والدواعى) اليه (قليلة والصوارف) عنه (مكاثرة) ثم انه بين ما جمله من حال تلك الكتب بقوله (فمختصراتها قاصرة عن افادة المرام) باختصارها المخل (ومطولاتها مع الاسآم) بما فيها من الاسهاب الممل (مدهشة للافهام) فى الوصول الى حقائق المسائل ثم زاد فى ذلك البيان بذكر احوال المصنفين فى تصانيفهم الكلامية فقال (فمنهم من كشف عن مقاصده) اى مقاصد علم الكلام (القناع) بازالة استارها عنها (و) لكنه (قنع من دلائله بالاقناع) بما يفيد الظن ويقنع (ومنهم من سلك المسلك السديد) فى الدلائل (لكن يلحظ المقاصد) ينظر اليها بمؤخر عينه (من مكان بعيد) فلم يكشفها ولم يحررها (ومنهم من غرضه نقل المذاهب) التى ذهبت اليها طوائف من الناس واستقروا عليها (والاقوال) التى صدرت عمن قبله (والتصرف) بالرفع عطفا على نقل (فى وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب ولايبالى الام المآل) الى اى شئ مرجع نقله وتصرفه وتكثيره هل يترتب عليها ثمرة او يزداد بها حيرة (ومنهم من يلفق) يجمع ويضم (مغالط) شبها يغلط فيها (لترويج رأيه ولايدرى ان النقاد من ورائه) فيزيفها ويفضحها (ومنهم من يختار فى مقدمة مقدمة ويختارمنها) من المقدمات التى نظر فيها (مايؤدى اليه بادى رأيه) اى اوله بلا امعان تأمل ويبنى عليها مطالبه (وربما يكر) يرجع ويحمل (بعضها) بعض تلك المقدمات (على بعض بالابطال ويتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط) فى العبارة والتكرار) فى المعنى (ليظن به انه بحر زخار) كثير الامواج من زخر البحر امتد وارتفع (ومنهم من هو كحاطب ليل) كمن يجمع الحطب فى الليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع (وجالب رجل وخيل) الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعنى كجالب العسكر باسره ضعيفه وقويه ثم اشار الى وجه الشبه فى جانب المشبه فى كلا التشبيهين بقوله (ويجمع مايجده من كلام القوم ينقله نقلا ولايستعمل عقلا ليعرف اغث ماأخذه ام سمين ومخيف) اى رقيق ركيك (ماالفاه) ماوجده (ام متين) اى قوى فصار جميع ماذكره باعثا له على تأليف الكتاب كما اشار اليه بقوله (فحدانى سائقى وبعثنى (الحدب) العطف والشفقة (على اهل الطلب) لهذا العلم (ومن له فى تحقيق الحق) فيه (ارب) حاجة (الى ان كتبت هذا) اشارة الى كتابه (كتابا مقتصدا) متوسطا (لامطولا مملا) بتطويله (ولامختصرا مخلا) بايجازه (اودعته) اوردت فيه (لب الالباب) خلاصة العقول (وميزت فيه القشر من اللباب ولم آل) اى ولم اترك (جهدا) سعيا وطاقة (فى تحرير المطالب الكلامية (وتقرير المذاهب) الاعتقادية (وتركت الحجج تتبختر) تمايل فى مشيها كالمتدلل بجماله (اتضاحا) مفعول له (والشبه تتضاءل) تتصاغر وتتحاقر (افتضاحا) كالذى ظهرت قبائحه وانكشفت سوآته (ونبهت فى النقد والتزييف) للدلائل (والهدم والترصيف) اى الاحكام للمقاصد (على نكت هى ينابيع التحقيق وفقر تهدى الى مظان التدقيق) النكتة طائفة من الكلام منقحة مشتملة

شفاء فان المراد به المعنى المصدرى **قوله** حذف منه كلة لا) ذكر البلبانى فى شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال سيما بلالا لانظيرله فى كلام العرب **قوله** مؤولة بالظرف) ذكر النحاة ان الجملة الاسمية اذا وقعت حالا ولم يكن فيها ضمير عائد الى ذى الحال يجرى مجرى الظرف ولا يكون مبينة لهيئة الفاعل اوالمفعول، بل يكون بيان هيئة زمان صدور الفعل عن الفاعل اووقوعه على المفعول نحو لقيتك والجيش قادم وههنا وجد باعث آخر للتأويل وهو وقوع الجملة الحالية فى موقع الصلة لما مع عدم الضمير فيها (قوله مؤولة بالظرف) لاحاجة الى هذا التكلف فانه ذكر الرضى ان لاسيما يجئ بمعنى خصوصا اواختصاصا وحينئذ يكون منصوب المحل على المصدرية بفعل محذوف فالمعنى اخص انتفاء الشفاء والارواء خصوصا حال كون الهمم قاصرة **قوله** ولم اترك) ضمن آل معنى الترك

مأخوذة من الممكنات بالنظر فيها رتب المص الكتاب على مقدمة وثلاثة كتب المقدمة فى مباحث تتعلق بالنظر الكتاب الاول فى الممكنات الكتاب الثانى فى الالهيات الكتاب الثالث فى النبوة ومايتعلق بها ❊ قال ❊ اما المقدمة ففى مباحث تتعلق بالنظر وفيها فصول ❊ اقول ❊ المراد بالمقدمة مايتوقف عليها المباحث الآتية ومباحث الكتب الثلاثة تتوقف على مباحث تتعلق بالنظر فلهذا جعل المص مباحث النظر مقدمة الكتب الثلاثة ولما كان النظر ترتيب امور معلومة متصورة اومصدق بها على وجه يؤدى الى استعلام ماليس بمعلوم صار مباحث التصور والتصديق مبادى للنظر وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق سميت حجة ودليلا وللنظر باعتبار شموله لهما احكام ذكر فى المقدمة اربعة فصول الاول فى المبادى الثانى فى الاقوال الشارحة الثالث فى الحجج الرابع فى احكام النظر ❊ قال ❊ الفصل الاول فى المبادى اعلم ان تعقل الشئ وحده من غير حكم عليه بنفى او اثبات يسمى تصورا ومع الحكم باحدهما يسمى تصديقا وكلاهما ينقسمان الى بديهى لايتوقف حصوله على نظر وفكر كتصور الوجود والعدم والحكم بان النفى والاثبات لايجتمعان ولا يرتفعان وكسبى يحتاج اليه كتصور الملك والجن والعلم بحدوث العالم وقدم الصانع اذ لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية اومكتسبة لمافقدنا شيئا اولما تحصلنا على شئ لان النظرى انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت باسرها مكتسبة لزم

على لطيفــة مؤثرة فى القلوب والينبوع عين الماء والفقرة بالسكون فقارة الظهر وتطلق على اجود بيت فى القصيدة تشبيهاله بها وعلى قرينة الاسجاع ايضا (وانا انظر من الموارد) مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء (الى المصادر) مواضع الرجوع من صدر اذارجع (واتأمل فى المخارج قبل ان اضع قدمى فى المداخل ثم ارجع القهقرى) اى الرجوع الى خلف (اتأمل فيمـا قدمت هل فيه من قصور) فأزيله واتمه (وارجع البصر كرة بعداخرى هل ارى من فتور) اى شق فأسده واصلحه (حافظا) حال من فاعل كتبت وما فى حيزه من اودعته وماعطف عليه اى فعلت كل ذلك حافظا (للاوضاع) التى ينبغى ان يحافظ عليها (رامزا) مشيرا بايجاز العبارة (مشبعا) موضحا باطنابها (فى مقام الرمز والاشباع) ولقد بالغ فى تحرير كتابه ونصح طالبيـه (حتى جاء) متعلق بتلك الافعـال المذكورة (كما اردت ووفق الله وسـدد فى اتمام ماقصـدت) ثم بين مجيئـه على وفق ارادته بقوله (جاء كلاما لاعوج فيه ولاارتياب ولالجلجة) اى ولاتردد (ولااضطراب متناسبا صدوره) اواله (وروادفه) أواخره (متعانقا سوابقه ولواحقه) وقوله (بكرا) بدل من كلاما (من ابكار الجنان لم يطمثها) لم يمسها (من قبل انس ولاجان وكنت برهة من الزمان)مدة طويلة منه (اجيل رأيى) اديره (واردد قداحى) كما يفعله الياسر حال تفكره فى الميسر (واؤامر نفسى) من المؤامرة وهى المشاورة لان كلا من المتشاورين يأمر صاحبه بما يراه (واشاور ذوى النهى) جمع نهية وهى العقل لانه ينهى عن الفحشاء (من اصدقائى مع تعدد خاطبيها) من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه (وكثرة الراغبين فيها)وقوله(فى كفو)متعلق باجيل وماعطف عليه (ازفها اليه) يقال زففت العروس الى زوجها ازف بالضم زفافا وزفافا (يعرف قدرها ويغلى مهرها) يكثره (موفق من عندالله (له مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى الحبث (يعزالدين فيهـا بالسيف والسـنان وهو متطلع) ناظر مستشرف (الى مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه اشارة الى اسم الكتاب (ينصره فيها بالحجة والبرهان) ولابدلذلك الاعزاز من هذه النصرة (فان السيف القاضب) القاطع (اذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخراق لاعب)وهو منديل يلف ليضرب به عند التلاعب (حتى وقع) غاية لاجالة الرأى وما عطف عليها (الاختيار على من لايوازن) من وازنت بين الشيئين اذا وزنت احدهما بالآخر لتعرف ايهما ارجح (ولايوارى) لايحاذى ولايقابل باحد (وهو غنى عن ان يباهى)غيره ويفاخره (واجل من ان يباهى) ويفاخر والمعنى انه اجل من متعلق المباهاة اى مما يمكن ان تتعلق به فلا يتصور ان يفاخره احد اصلا (وهو اعظم من ملك البلاد وساس) اى حفظ وضبط (العباد شانا) تمييز عن النسبة فى اعظم (واعلاهم منزلا ومكانا وانداهم راحة وبنانا يقال فلان ندى الكف اذا كان سخيا (واشجعهم جأشا)هو بالهمزة رواع القلب اذا اضطرب وفلان رابط

فيجعل جهدا مفعوله وههنـا وجوه اخر ذكرناهـا فى حواشى المطول **قوله** لاعوج) فيه العوج العطف من حال الانتصاب وهو بفتح العين فيما يدرك بالبصيرة والفكر من المعقولات وبالكسر فيما يدرك بالبصر من المحسوسات هكذا وجدت بخط جدى فى حواشى المواقف ويؤيده قوله تعالى لاترى فيها عوجا ولا امتا وربما يقال عكس هذا ايضا حتى قال بعض اهل اللغة العوج بالفتح كجى در چوب وماننـدآن وبالكسر كجى دردين وماننـدآن وقال ابن السكيت كل ماكان ينتصب كالحائط والعود فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ماكان فى ارض اودين اومعاش **قوله** والمعنى انه اجل من متعلق المباهاة) المقصود من هذا التكلف دفع مايودر على التركيب المذكور وامثاله من ان مابعد من لا يصلح ان يكون مفضلا عليه اذ ليس يشاركنا قبلها فى اصل الفعل اعنى الجلالة مثلا ولم يلتفت الى مايقال من ان من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل اى متباعدة فى الجلالة من ان يتباهى تحرزا من لزوم استعمال افعل التفضيل حينئذ بدون الاشياء الثلاثة كما صرح به فى شرحه للمفتاح وان امكن ان يجاب بان من التفضيلية محذوفة بقرينة المقام كما قوله تعالى فانه يعلم السر واخفى والمعنى هو اجل من سائر الملوك ثم الظاهر فى العبارة ان يقال عمن يمكن لكنه اراد الوصف اى من ملك يمكن

استنادكل منها الى غيره امامو ضوعات متناهية اوغير متناهية فيلزم الدور اوالتسلسل المحالان ﴿ اقول ﴾ اعلم ان تعقل الشئ ادراكه مجردا عن الغواشى الغريبة والواحق المادية التى لاتلزم ماهيته عن ماهيته فهو نوع من الادراك فان الادراك تمثل حقيقة الشئ عند المدرك يشاهدها مابه تدرك وهو على اربع مراتب احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشئ مكتنفـا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية مع حضور المادة ونسبته خاصة بينها وبين المدرك والتخيل ادراكه مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية ولكن لايشترط حضور المادة ونسبتهـا الخـاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس ومنهم من يخص الادراك بالاحسـاس وحينئذ يكون مباينا للتعقل والعلم قديراد به الادراك بالمعنى الاول فيكون كل من الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل علما ومنهم من قيد العلم بالامر المعنوى وحينئذ يكون مباينا للادراك بمعنى الاحسـاس واخص مطلقا من الادراك بالمعنى الاول وعلى كل تفسير يكون التعقل اخص من العلم مطلقا وقديطلق العلم ويراد به التصديق وقديطلق العلم ويراد به التصديق اليقينى ثم العلم بالمعنى الاول قدقسمه الشيخ فى الاشارات الى تصور ساذج اى مجرد عن التصديق والى تصور معه تصديق وفى الشفاء الى تصور فقـط والى تصور معه تصديق كقولنا كل بياض عرض والتصور فى مثل هـذا يفيدك ان تحـدث فى الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل

(الجأش)

الجأش اى يربط نفسه عن الفرار بشجاعته (وجنانا واقواهم دينا وايمانا واروعهم سيفا وسنانا)
يقال رعته فارتاع اى افزعته ففزع (وابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا واعزهم انصارا
واعوانا واجمعهم للفضائل النفسية) التى اصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة (واولاهم بالرياسة)
الانسية من شيد) رفع واحكم (قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستبق حشاشة الكرم) بقية روحه
(حين ارادت ان تنعدم ورفع رايات المعالى أوان)زمان (ناهزت) قاربت(الانتكاس)الانقلاب على رؤسها
(وجدد مكارم الشريعة) الفضائل التى دعى اليها فى الشرع ولو ابدل لفظ المكارم بالمعالم لكان اقعد
(وقد آذنت)اعلمت(الاندراس) بالانمحاء(محرز ممالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال الدنيا والدين
ابواسحاق) لازالت الافلاك متابعة لهواه والاقدار متحرية لرضاه) هذا دعاء قدشاع فى عباراتهم لكن
الاحتراز عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية(والى الله ابتهل)اتضرع (باطلق لسان وارق جنان)
اى برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعى للاجابة(ان يديم ايام
دولته ويمتعه بما خوله) اعطاه وملكه (دهرا طويلا ويوفقه لان يكتسب به) بما خوله(الابقين ذكرا
جميلا) فى هذه الدار (واجرا جزيلا) فى دار القرار (انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير والكتاب
مرتب على ستة مواقف) وذلك لان مايذكر فيه اما ان يجب تقديمه فى علم الكلام وهو الموقف الاول
فى المقدمات اولا يجب وحينئذ اما ان يبحث فيه عما لايختص بواحد من الاقسام الثلاثة للموجود
وهو الموقف الثانى فى الامور العامة اوعما يختص فاما بالممكن الذى لايقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف
الثالث فى الاعراض او بالممكن الذى يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع فى الجواهر واما بالواجب تعالى
فاما باعتبار ارساله الرسل وبعثة الانبياء وهو الموقف السادس فى السمعيات اولا باعتباره
وهو الموقف الخامس فى الالهيات • والوجه فى التقديم والتأخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل
والامور العامة كالمبادى لما عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات
واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال الاعراض على أحوال الجواهر كما يستدل باحوال
الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية فى زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر
الافراد التى لاتتناهى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض متوقف على وجوده

﴿الموقف الاول فى المقدمات وفيه مراصد﴾ ستة

ان يتعلق به المباهات فاورد على ماذكر وامثاله ماآت سورة الكافرين وغيرها **قوله** اصولها
ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة) الحكمة هى التوسط فى تدبير المعاش والعفة هى التوسط بالنسبة
الى القوة الشهوانية والشجاعة هى التوسط بالنسبة الى القوة الغضبية ومجمع الثلاثة العدالة وسيفصل
الشارح هذه المعانى فى اواخر مباحث الكيفيات النفسانية وتحقق هنالك ان الحكمة المذكورة ههنا
ليست الحكمة التى جعلت قسيمة للحكمة النظرية كما توهم ولا الحكمة التى قسمت الى العملية والنظرية
(قوله مايذكر فيه) اى المقصد الذى يذكر فيه فلايرد الخطبة والمراد بالوجوب الوجوب الاستحسانى
وبالتقديم التقديم على كل ماعداه فلايرد بعض المباحث الذى هو كالامور العامة فى علم الكلام اى فى تحصيله
سواء كان جزأ منه كمباحث النظر اولا كالرؤس الثمانية التى هى مبادى الشروع **قوله** وهو
الموقف الثانى فى الامور العامة) اى هو المقصود من الموقف الثانى وان ذكر بالاستطراد فى هذا
الموقف مايختص بواحد من الاقسام الثلاثة كالوجوب والقدم ووجود القدم فى الصفات لاينافى القول
باختصاصه بالواجب على معنى عدم وجوده فى الجوهر والعرض فان الصفات ليست منهما على
انها ليست غير الذات وايضا قالوا فالعدم الذاتى لايوجد فيه اصلا وقيل المراد بعدم الاختصاص
ان لايختص مع مقابله كما اشير اليه فى اول هذا الموقف كما سيجئ زيادة بحث ان شاء الله تعالى **قوله**
فيما يجب تقديمه فى كل علم) اعترض عليه بان الامور الموردة ههنا من التعريف والموضوع وغيرهما
هى المضافة الى علم الكلام فكيف يجب تقديمها فى كل علم والجواب الحمل على حذف المضاف والمعنى
مايجب تقديم نوعه فى كل علم شرع فى تحصيله وحينئذ يكون ماعبارة عن تلك الامور المضافة الى

فى الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء
انفسها انها مطابقة لها ومنهم من قسم
العلم الى التصور والى التصديق واراد
بالتصور الادراك الساذج اى الادراك
الذى لايلحقه الحكم واراد بالتصديق
الادراك الذى يلحقه الحكم ومنهم
من جعل التصديق عبارة عن مجموع
الادراك والحكم والمصنف قسم
التعقل الى قسمين تعقل الشئ حال
كونه منفردا عن الحكم عليه بنفى
شئ عنه او اثباته له وتعقل الشئ
مع الحكم عليه باحدهما وسمى الاول
تصورا والثانى تصديقا وانما خص
التعقل بالتقسيم من بين سائر انواع
الادراك لان الامور المعلومة التى
يكون ترتيبها فكرا ونظرا هى
المعقولات لا المحسوسات والمخيلات
والمتوهمات لما استعرف ان الفكر
هو الحركة فى المعقولات ولم يلزم
من تقسيم التعقل الى قسمين وتسمية
احدهما بالتصور والآخر بالتصديق
عدم انقسام سائر انواع الادراك
الى قسمين وتسمية احدهما بالتصور
والآخر بالتصديق ولا تسمية
احدهما بالتصور فقط او بالتصور
الساذج وتسمية الآخر بالتصور
مع التصديق اى الحكم • وقوله وحده
حال من الشئ • وقوله من غير حكم عليه
بنفى او اثبات اى من غير ان يلحقه حكم
باحدهما بيان لقوله وحده والمراد به
ان لا يلحقه حكم لا ان يلحقه عدم
الحكم والحكم ايقاع النسبة
الثبوتية وانتزاعها ويقال
للايقاع ايجاب و اثبات
وللانتزاع سلب ونفى والنسبة
الثبوتية ثبوت شئ لشئ على وجه
هو هو كثبوت عرض للبياض فى قولنا
البياض عرض او ثبوت شئ مع شئ

﴿ المرصد الاول ﴾ فيما يجب تقديمه فى كل علم) واما المراصد الباقية فقيما يجب تقديمه فى هذا العلم كما ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لابد منه عقلا بل اريد الوجوب العرفى الذى مرجعه اعتبار الاولى والاحق فى طرق التعليم (وفيه مقاصد) ستة ايضا (الاول تعريفه) اى تعريف العلم الذى يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه (ليكون طالبه على بصيرة) فى طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان حدا لمفهوم اسمه اورسما له فقد احاط بجميعه احاطة اجمالية باعتبار امر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه فى طلبه لكنه لايفيد

علم الكلام بخصوصها ويكون الضمير فى تعريفه وموضوعه وغيرهما راجعا الى خصوصية علم الكلام والعلم فى قوله اى تعريف العلم عبارة عنه على ان اللام للعهد كالاضافة وانما لم يقل اى تعريف علم الكلام اشارة الى ان الخصوص والاضافة انما نشأ باعتبار انه المشروع فيه (قوله فيما يجب تقديمه الخ) اى فى بيان مايجب تقديمه فى كل علم يطلب تحصيله واثبات تقديمه بالدليل وهى مطلق التعريف والموضوع والغاية وامثالها لا المخصوصة بالكلام بدليل انه ذكر المصنف فى كل مقصد دليلا على وجوب تقديم مطلقها فقول المصنف رحمه الله تعريفه خبر مبتدأ محذوف اوخبره محذوف اى مما يجب تقديمه تعريفه اوما يجب تقديمه تعريفه ولذا ترك كلمة فى فى المقاصد الستة مخالفا لسائر المقاصد والمراصد والمواقف وقول الشارح رحمه الله اى تعريف العلم الذى اشارة الى ان الضمير راجع الى علم لا الى كل والتخصيص بالصفة ملحوظ فى المرجع بمعونة المقام وانما جعل العنوانات فى المقاصد الامور المذكورة مطلقا لكونها اهم بالاثبات لان تقديم الامور المخصوصة بالكلام انما وجب لكونها افرادها ومن قال ان المراد الامور المخصوصة بالكلام والكلام على حذف المضاف اى تقديم نوعه وان الضمير فى قول تعريفه راجع الى الكلام وان اللام فى قول الشارح اى العلم للعهد فقد خبط خبط عشواء **قوله** فيما يجب تقديمه فى هذا العلم) اى لافى كل علم بقرينة المقابلة لانه لايجب تقديمه فى غير هذا العلم اصلا كيف وعلم اصول الفقه ايضا قد صدر بتلك المباحث واستحسن ذلك ثم ان مسائل جميع العلوم وان كانت مرتبطة بها الاان تصدير كتب الصرف مثلا بها مع اشتمالها على نوع كثرة ودقة مما ليس بمستحسن فى طرق التعليم قطعا واما تصدير كتب الكلام بها مع انها جزء منه ففى غاية الاستحسان فالفرق ظاهر جدا **قوله** ولم يرد بوجوب التقديم الخ) قال رحمه الله اما الذى يجب عقلا فهو تصور العلم بوجه ما والتصديق بفائدة ما باعثة على طلبه واعترض عليه بأن الموقوف اذا كان هو الشروع على البصيرة وقد عرف من سياق كلامه ان المراد البصيرة التامة وان تمامها بكون الشروع مشتملا على فوائد الامور الستة فلاشك ان الشروع بمثل هذه البصيرة موقوف عقلا على الاشيا الستة فيكون وجوب تقديمها ايضا عقليا والجواب ان توقف الشروع بالبصيرة المخصوصة عقلا على الامور المذكورة انما يوجب تقديمها على الاطلاق اعنى ابتداء من غير تقييد بشئ اذا كان الشروع بتلك البصيرة واجبا عقليا على الشارع فى العلم من حيث هو طالب له وهذا ظاهر على انه يمكن ان يقال المراد مطلق الشروع بالبصيرة والمراد بتوقفه على الامور المذكورة توقفه على نوعها كما حققناه فى حواشى المطول **قوله** سواء كان حدا لمفهوم اسمه اورسما له) قال رحمه الله تعالى لايخفى عليك ان اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم اجمالى شامل له فان فصل فى تعريفه ذلك المفهوم نفسه كان حداله بحسب اسمه وان بين لازمه كان رسما له بحسب اسمه وعلى التقديرين هو رسم لذلك العلم يميزله عن غيره واما حده الحقيق فانما هو بتصور مسائله بل بتصور التصديقات المتعلقة بها وليس ذلك من مقدمات الشروع **قوله** بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه فى طلبه لكنه لايفيد بصيرة فيه) اراد بغيره غير التعريف وغير التعريف يحتمل ان يكون وجها اعم وكونه كافيا فى طلب العلم الخاص من حيث خصوصه محل تردد فلهذا اورد قوله وان فرض الخ لان الكلام فى الغير المطلق الشامل للاعم وقوله لكنه لايفيد بصيرة معناه بصيرة كاملة يحصل بالتعريف ثم الكلام فى التصورات التى يمكن تقديمها على الشروع كما هو الظاهر من السياق فلا يرد ان التصور الحدى للعلم باعتبار الحقيقة غير ماذكر مع انه

على وجه الاستصحاب كثبوت قولنا كانت الشمس طالعة مع قولنا النهار موجود فى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اوثبوت مباينة شئ عن شئ على وجه الانفصال كانفصال قولنا هذا العدد زوج عن قولنا هذا العدد فرد فى نحو قولنا اما ان يكون هذا العدد فردا اوزوجا فعلى هذا تعقل شئ لايلحقه الحكم يسمى تصورا وتعقل شئ يلحقه الحكم يسمى تصديقا وبينهما انفصال حقيقى على معنى انهما لايصدقان ولايرتفعان عن التعقل ولا يلزم خروج تصور كل من الطرفين عن التصور ودخوله فى التصديق لان تصور كل من الطرفين تعقل شئ وحده اى لايلحقه حكم فيكون خارجا عن التصديق داخلا فى التصور ولايلزم ان يكون تصور المحكوم عليه مع الحكم تصديقا لان تصور المحكوم عليه لايلحقه حكم قوله وكلاهما اى كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهى لايتوقف حصوله على نظر وفكر والى كسبى يحتاج الى نظر وفكر على معنى ان البعض من كل منهما بديهى والبعض من كل منهما كسبى . مثال التصور البديهى تصور الوجود والعدم ومثال التصديق البديهى الحكم بأن النفى والاثبات لايجتمعان ولايرتفعان ومثال التصور الكسبى تصور الملك والجن ومثال التصديق الكسبى العلم بحدوث العالم وقدم الصانع وفى تعريف التصديق البديهى بانه الذى لايتوقف حصوله على نظر وفكر نظر لان التصديق البديهى قد يتوقف حصوله على نظر وفكر بان يكون كل من طرفيه اواحدهما كسبيا والاولى ان يقال التصديق

بصيرة فيه (فان من ركب متن عمياء) وهى العماية بمعنى الباطل (اوشك ان يخبط خبط عشواء) وهى الناقة التى لاتبصر قدامها فهى تخبط بيديها كل شئ ويقال فلان ركب العشواء اذا خبط امره على غير بصيرة (والكلام علم) بامور (يقتدر معه) اى يحصل مع ذلك العلم حصولا دائميا عاديا قدرة تامة (على اثبات العقائد الدينية) على الغير والزامه اياها (بايراد الحجج) عليها (ودفع الشبه) عنها فالاول اشارة الى المقتضى والثانى الى انتفاء المانع وههنا ابحاث ‹ الاول انه اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطئ فى العقائد ودلائلها على ماصرح به ‹ الثانى انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع مايتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التى يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذى يتوسل به الى حفظ

على تقدير فرض كفايته فى الطلب ليس مما لايفيد البصيرة وذلك لانه لايحصل الابعد تمام تحصيل العلم المشروع فيه **قوله** فان من ركب الخ) هذا فى موقع التعليل لايجاب تصور العلم بتعريفه ليحصل البصيرة ثم ان انتفاء هذا التصور المخصوص قد يكون بانتفاء اصل التصور ولظهور عدم امكان الشروع بدونه لم يتعرض له وقد يكون بتصور لايفيد البصيرة المذكورة كالتصور بوجه اعم وهو الذى اشار اليه بقوله فان من ركب الخ (قوله بمعنى الباطل) وهو ههنا ان التصور بغير التعريف من الوجه الاعم او الاخص شبيهة بالمركوبية فى كون كل منهما سببا لسلوك طريق الوصول واثبت المتن والركوب ففى الكلام استعارة بالكناية وتخييل وترشيح وانما قال اوشك لانه بمجرد التصور المذكور لايخبط مالم يشرع فى العلم ثم قول الشارح وهى الناقة التى الخ اشارة الى توجيهين مبنى الاول ان خبط عشواء مصدر للتشبيه والاضافة للاختصاص فيكون تشبيها للخبط المعقول بالخبط المحسوس ومبنى الثانى انه مصدر للنوع والاضافة لادنى ملابسة اى يخبط خبطا يراد فى قولهم فلان ركب العشواء وهو خبط امر على غير بصيرة فافهم فانه ممازلت فيه الاقدام **قوله** والكلام علم يقتدر معه) فان قلت المشهور ان علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم الملائكة بالاعتقاديات لايسمى علم الكلام كما ان علمه تعالى بالعمليات وكذا علم الرسول وعلم الملائكة بها لايسمى فقها وليس فى هذا التعريف مايخرجها بخلاف التعريف المذكور فى المقاصد وهو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وادعاء اطلاق علم الكلام عليها بعيد من المعارف قلت يمكن ان يخرج علم الرسول عليه السلام وعلم الملائكة بكلمة يقتدر بناء على ان صيغة الافتعال يدل على الاعتمال المشعر بالكسب وعلمه عليه السلام بالكشف المسمى بالوحى وكذا علم الملائكة واما علم الله تعالى فيخرج بها ايضا بذلك الاعتبار وباعتبار دلالة لفظ الفعل على الحدوث واما علم الله تعالى ويعلم الله فن قبيل المجاز كما صرح به الشارح فى حواشيه على المطول **قوله** اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا) كأنه حمل العلم على المعنى المجازى بقرينة المقام والافيصرح فى تزييف تفسير العلم بالمعنى الاعم ان اطلاق العلم على الجهل المركب يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع ولايمكن حمل العلم ههنا على ماسيأتى من الصفة الموجبة لتميز الغير المحتمل للنقيض لان المراد هنالك عدم الاحتمال بوجه من الوجوه لا اعم مما فى نفس الامر وعند من قامت به فيخرج ادراك المخطئ قطعا فليتأمل **قوله** دون العلم بالقوانين التى يستفاد منها صور الدلائل فقط) اراد به المنطق فانه لايحصل به القدرة التامة على اثبات العقائد الدينية لان ذلك الاثبات انما يحصل بحجة لها صورة تحصل من المنطق ومادة معينة لاتعرف منه فالحصر المستفاد من قوله فقط بالنظر الى المواد المخصوصة والعقائد معا على ماهو التحقيق وبهذا تبين ضعف مااستصوبه الشارح فى حواشى شرح المطالع من ان الطرق والشرائط المحتاج اليها فى استحصال المطالب لو كانت ضرورية لم يقع الغلط لامن جهة الصورة وهو ظاهر ولامن جهة المادة لان تلك الطرق والشرائط تراعى جانب المادة رعايتها جانب الصورة ووجه الضعف ان خصوصيات المواد لاتعلم من المنطق وانما المستفاد منه معرفة مناسبة المبادى المعلومة من علوم أخر بالنسبة الى كل مطلوب على وجه اجمالى فمع ضرورية جميع قواعد المنطق يجوز الغلط من جهة المادة قطعا (قوله فقط) اى دون المواد المخصوصة بالعقائد وانما خص استفادة الصور مع ان المطلق يستفاد

البديهى هو الذى لايتوقف جزم العقل بالنسبة الواقعة بين الطرفين بعد تصورهما على نظر وفكر والبديهى بهذا المعنى يتناول المشاهدات وهى قضايا يستفاد العلم بها من الحس الظاهر ويسمى محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس اومن الحس الباطن ويسمى قضايا اعتبارية مثل حكمنا بان لنا خوفا وغضبا ومنهم من فسر التصديق البديهى بانه الذى يقتضيه العقل عند تصور طرفيه من غير استعانة بشئ ويسمى الاول ضروريا فالبديهى بهذا التفسير اخص من الضرورى مطلقا وبالتفسير الذى ذكر اولا مرادف له وينبغى ان يراد بالتصديق البديهى فى هذا التقسيم ماهو مرادف للضرورى والالم ينحصر التصديق فى البديهى والكسبى ولما كان كثير من المحققين جعلوا التصديق حكما والمص جعل التصديق فى التقسيم تعقل الشئ مع الحكم عليه بنفى اواثبات ذكر فى مثال التصديق البديهى الحكم بان النفى والاثبات لايجتمعان ولايرتفعان تنبيها على ان الحكم هو التصديق عند طائفة وجعل التصديق فى التقسيم تعقل الشئ مع الحكم باحدهما تنبيها على ان المختار عنده جعل التصديق عبارة عن تعقل الشئ مع الحكم وانما قلنا ان البعض من كل منهما اى من التصور والتصديق بديهى والبعض من كل منهما كسبى لانه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية او كسبية وكل منهما محال اما الاول فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية لما فقدنا شيئا منهما اى يكون الكل حاصلا لنا بلا نظر وفكر واللازم باطل فان كثيرا من

اى وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ماله نوع اختصاص به ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لامدخل له فى ذلك الترتب العادى اصلا* الثالث انه اختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بأن ثمرة الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا من علم الكلام

منه مناسبة المبادى ايضا وهى الصحة من حيث المادة لان اكثر نظر المنطق فى صحة الصورة (قوله اذ ليس فيه اقتدار تام) لان الاقتدار التام على ذلك الاثبات انما يحصل بعد حصول العقائد المذكورة عن ادلتها ورفع الشبهة عنها بالفعل والتمكن من استحضارها متى شاء واما علم الجدل والمنطق فانما يفيد ان التمكن على ذلك الاثبات فى الجملة بمعنى انه اذا حصل مباديها امكن له ذلك الاثبات **قوله** بل لامدخل له فى ذلك الترتيب العادى اصلا) فلا يدخل فى التعريف المجموع المركب من علم الكلام وغيره ايضا فان المتبادر منه اعتبار المدخلية قطعا وايضا المجموع ليس علما واحدا بل علمين او علوما بجهة وبهذا يظهر خروج المجموع المركب من علمى الكلام والجدل وكذا المركب من علمى الكلام والتفسير لاباتفاء مدخلية علم التفسير فى الترتيب العادى المذكور لان دخله لايبعد عن دخل نفس العقائد بل ربما يدعى ان النحو ايضا له مدخل فى ذلك الترتيب لان بعض العقائد مستفاد من الادلة السمعية فيكون لعلم النحو مدخل فى القدرة على اثبات تلك العقائد مستفادة منها وان لم يتوقف كما فى ارباب السليقة المستنبطين لتلك العقائد منها **قوله** على انتفاء السببية الحقيقية) تقييد السببية بالحقيقية فى الانتفاء مشعر بعدم انتفاء السببية العادية وهذا لاينافى المصاحبة الدائمة المرادة ههنا لما يشير اليه فى المقصد الرابع فى كيفية افادة النظر الصحيح للعلم من ان الدوام لا ينافى العادية **قوله** وان العقائد يجب ان تؤخذ الخ) ولو قال يقتدر معه على تحصيل العقائد بالحجج لتوهم ان تحصيل العقائد المعتدة بها يكون بالحجج ولو عقلية لتناول الحجج اياها فعدل عنه دفعا لذلك التوهم ثم الظاهر ان قوله وان العقائد معطوف على ان ثمرة ولعطفه على اشعارا بحذف اللام الشايع وجه بل هو اوجه كيلا يلزم دخول ماذكر فى حيز الاشعار فان تحقق الاشعار محل تردد (قوله وان العقائد الخ) يريد انه لو قال يقتدر معه على تحصيل العقائد الدينية بايراد الحجج لتوهم منه ان يراد الحجج ولو عقلية ودفع الشبه كاف فى تحصيل العقائد وليس كذلك بل لابد من الاخذ من الشرع فاشار بذكر الاثبات الى ان ثمرته الاثبات لاالتحصيل لكن لايخفى ان الاشعار خفى لان ذكر الاثبات لايدل على نفى التحصيل حتى يشعر بأن التحصيل يجب ان يكون من الشرع غاية مايقال كان الظاهر ذكر التحصيل لان ايراد الحجج ودفع الشبه علة لحصول العلم بها فالعدول الى الاثبات يشعر بنفى كون ثمرته التحصيل **قوله** ولايجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل الخ) ان اراد به توجيه الكلام على وفق ما اختاره من كون العلم بمعناه الحقيقى فلا كلام وان اراد الرد على التفتازانى حيث حمل الاثبات على التحصيل والاكتساب ايضا فالجواب عنه ان التفتازانى حمل العلم على ملكة الاستحصال فى هذا التعريف بمعنى ان يكون عنده من المآخذ والشرائط مايكفى فى استحصال العقائد وهى التى عبر عنها المصنف فى شرح اصول ابن الحاجب بالتهيؤ القريب وحمل العلم فى تعريف الفقه عليه وحينئذ لامحذور فى حمل الاثبات على التحصيل فان اللازم منه كون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام بمعنى الملكة المذكورة ثمرة له والامر كذلك فى الواقع وبما ذكرنا من ان المراد بالملكة ملكة الاستحصال لاملكة الاستحضار التى يسمونها العقل بالفعل على المشهور اندفع اعتراض آخر وهو انه بعد الملكة كيف يكون التحصيل مع انه قد حصل قبل الملكة ووجه الدفع ظاهر

التصورات والتصديقات غير حاصل لنا بلا نظر وفكر واما الثانى فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها كسبية لما تحصلنا على شئ منهما واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات قد تحصل عليها بيان الملازمة ان النظرى انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لزم استناد كل منهما الى غيره اما فى موضوعات متناهية فيلزم الدور ضرورة لزوم عود اكتساب شئ منها الى مايتوقف عليه واما فى موضوعات غير متناهية فيلزم التسلسل الى غير النهاية وكل من الدور والتسلسل يستلزم امتناع تحصلنا على شئ من التصورات والتصديقات اما الدور فلانه حينئذ يتوقف تحصلنا على شئ على مايتوقف عليه فيتوقف تحصلنا على شئ على نفسه لان المتوقف على المتوقف على الشئ متوقف على ذلك الشئ ومايتوقف على نفسه امتنع حصوله واما التسلسل فلان تحصلنا على شئ من التصورات والتصديقات يتوقف ح على تحصلنا على مالانهاية له فى العقل وحصول مالانهاية له فى العقل محال لامتناع احاطة الذهن بمالايتناهى والموقوف على المحال فتحصلنا على شئ من التصورات والتصديقات محال وقد اعترض على التصورات بانه ان كان المراد تصور الشئ بحقيقته نختار ان الكل كسبى ولزوم الدور او التسلسل حينئذ ممنوع اذ يجوز انتهاء التصور بحقيقته فى الاكتساب الى التصور بوجه ما لايقال لذلك الوجه حقيقة فانه عرض من عوارضه والعرض له حقيقة والفرض ان تصور الحقيقة مكتسب

ثمرته ولاشك فى بطلانه * الرابع ان المتبادر من الباء فى قوله بايراده هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ماهى كذلك فى نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على قصد المخطئ ولم يرد بالغير الذى يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد * الخامس ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا لمعلومه وان امكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال علم اى معلوم يقتدر معه اى مع العلم به الخ (والمراد بالعقائد مايقصد به نفس الاعتقاد دون العمل) فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان احدهما مايقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثانى مايقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وانها لاتكاد تنحصر فى عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها اعنى ان يكون عنده مايكفيه فى استعلام مهما اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقائد فانها مضبوطة لاتزايد فيها انفسها فلا تتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما تتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها (وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) صوابا كانت او خطأ وغاية مايقال ان كلا من اسماء العلوم المدونة وان كان يطلق على الملكة الا ان الشائع اطلاقه

على ملكة الاستحضار وانما حمل فى تعريف الفقه على التهيؤ المذكور لضرورة ان الاحكام العملية لاتكاد تنحصر فى عدد فبلغ من تعلمها هو التهيؤ التام لها بخلاف العقائد كما اشار اليه الشارح المحقق واذا لم يحمل العلم ههنا على خلاف المتعارف اعنى ملكة الاستحصال لعدم الضرورة لم يجز حمل الاثبات على التحصيل كما تحققه من سياق الكلام (قوله ولا يجوز الخ) رد على العلامة التفتازانى حيث جوز حمل الاثبات على التحصيل وقال معنى اثبات العقائد الدينية تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقى من التقليد الى التحقيق ووجه دفعه ان ذلك انما يرد لو حمل العلم على التصديقات وكذا ملكة الاستحضار فانها تحصل بعد العلم وتكرر المشاهدة ولو حمل على المسائل المدللة فلاشك فى كون التحصيل المذكور ثمرة لها بمعنى ان من طالع تلك المسائل ووقف على ادلتها حصل له العلم بالعقائد وعلى تقدير حمله على التصديقات فالعلم هو التصديقات مع قطع النظر عن خصوصية المحل على ماتقرر والثمرة هى التصديقات الجزئية القائمة بالمحل على مايشعر به لفظ العقائد وحمله على ملكة الاستحصال كما فى شرح المقاصد يعنى التهيؤ القريب بسبب حصول المأخذ والشرائط لتحصيل العقائد ففيه انه وان صح اطلاق الملكة على ذلك التهيؤ لكونه كيفية راسخة لكن اطلاق اسماء العلوم المدونة انما هو على ملكة الاستحضار كما صرح به فى المطول ونص عليه السيد الشريف فى شرح المفتاح وصرح به كثير من الفضلاء (قوله ولاشك فى بطلانه) قد يمنع ذلك بان العقائد التى اضيف اليها الاثبات يراد بها العقائد الجزئية بدليل ذكرها فى صلة الاقتدار الحاصل بالعلم بالاصول ولا محذور فى كونها ثمرة قواعد علم الكلام وبهذا يظهر ان الاولى حمل الاقتدار على المعارف من صحة جعل تلك القضايا كبريات لصغريات سهلة الحصول ليخرج العقائد الجزئية من القوة الى الفعل فيندفع الاعتراض على طرد التعريف بالعلوم الاخر اندفاعا ظاهرا لان قضايا غير علما لايصلح لذلك ويرد عليه لزوم خروج العلم بالمسائل التى موضوعاتها جزئيات نحو الله واحد من علم الكلام مع انها من المسائل وتأويل المسئلة بقولنا واجب الوجود واحد مثلا تكلف لايصار اليه فليتأمل (قوله هو الاستعانة دون السببية) تبادر الاستعانة من هذه الباء وتبادر السببية من الباء فى قوله يقتدر به بالنظر الى خصوص المقامين فلا مخالفة بين الكلامين (قوله وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) قيل تخصيص العقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم اذ لا اختلاف فى العقائد واجيب

فيلزم الدور اوالتسلسل لانا نقول انما يلزم الدور او التسلسل لو توقف اكتساب تصور الشئ بحقيقته على تصور حقيقة معرفه وهو ممنوع اذ يجوز ان يكتسب تصور الشئ بحقيقته من تصور شئ آخر بوجه ما وان كان المراد تصور الشئ بوجه ما فنختار ان الكل ضرورى اذ كل شئ يتوجه العقل اليه متصور بوجه ما فان قيل نعنى بالتصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما اونعنى مختلطا بان يكون البعض بوجه ما والبعض بحقيقته اجيب عن الاول بان العام فى ضمن الخاص وقد ابطلناه وعن الثانى انا نختار ان الكل ضرورى والجواب انا نعنى بكل التصورات كل واحد مما صدق عليه انه تصور اعم من ان يكون بحقيقته اوبوجه ما على وجه يشمل جميع افراد التصور بوجه ما وجميع افراد التصور بحقيقته ولايلزم من بطلان كل واحد من القسمين منفردا عن الاخر بطلان هذا فانه لوكان الكل ضروريا بهذا المعنى يكون جميع افراد التصور الشامل لجميع افراد التصور بوجه ما ولجميع افراد التصور بحقيقته ضروريا فلايكون شئ منهما مفقودا ولوكان الكل بهذا المعنى كسبيا يلزم الدور اوالتسلسل واعترض ايضا بانه على تقدير ان يكون الكل مكتسبا يكون القضايا المذكورة فى بطلان هذا القسم مكتسبة فلا يمكن الاحتجاج على بطلان هذا القسم لانه حينئذ كل قضية يذكر فى بطلان هذا القسم مكتسبة تحتاج الى غيرها ويلزم الدور اوالتسلسل فلا يتم الاحتجاج واجيب بان القضايا المذكورة فى بطلان هذا القسم معلومة فى نفس الامر بان كانت

(فان الخصم) كالمعتزلة مثلا (وان خطأناه) فى اعتقاده وما تمسك به فى اثباته (لا نخرجه من علماء الكلام) ولا يخرج علمه الذى يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة من علم الكلام ﴿ الثانى موضوعه ﴾ المقصد الثانى موضوع العلم الذى يراد تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه اى التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز (اذ به) اى بالموضوع (تمايز العلوم) فى انفسها وبيان ذلك ان كمال النفس الانسانية فى قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق واحوالها متكثرة متنوعة وكانت معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله ان تجعل مضبوطة متمايزة فتصدى لذلك الاوائل فميزوا الاعراض والاحوال الذاتية المتعلقة بشئ واحد اما مطلقا اومن جهة واحدة اوباشياء متناسبة تناسبا معتدابه سواء كان فى ذاتى اوعرضى علما واحدا ودونوه على حدة وسموا ذلك الشئ اوتلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال متشاركة فى موضوع علما منفردا ممتازا فى نفسه عن طائفة اخرى متشاركة فى موضوع آخر فجاءت علومهم متمايزة فى انفسها بموضوعاتها وسلكت الاواخر ايضا هذه الطريقة فى علوم مهم وهو امر استحسانى اذلا مانع عقلا من ان تعد كل مسئلة علما برأسه وتفرد بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غير متشاركة فى موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر اولا علما واحدا وتفرد بالتدوين * واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم واما ان كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع فى التعريف كما فى تعريف الكلام ان جعل تعريفا لمعلومه (وهو) اى موضوع الكلام (المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا اوبعيدا) وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد

فانه لظهورها منه والحق ان اللام فى العقائد للاستغراق وليس سائر الاديان مشتملا على جميع عقائد دين محمد عليه السلام لان من جملتها اعتقاد نبوته عليه السلام ولوازمها ومباحث الامامة وغيرها **قوله** مزيد امتياز) انما قال مزيد امتياز اما باعتبار ان دأبهم تقديم التميز بحسب التعريف واما لان امتياز الحاصل بالموضوع تميز بحسب الذات والحاصل بالتعريف تميز بحسب المفهوم والتميز بحسب الذات راجح زائد فى نفسه على التميز بحسب المفهوم **قوله** فميزوا الا عراض والاحوال) قال رحمه الله موضوع العلم قد يكون شيئا واحدا اما مطلقا كالعدد للحساب واما مقيدا بجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعى وقد يكون اشياء متشاركة اما فى ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى المتشاركة فى المقدار لعلم الهندسة واما فى عرض كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المتشاركة فى كونها موصلة الى الاحكام الشرعية لعلم الفقه فان قلت التناسب المعتد به امر مبهم لا يعرف قدره فلا ينضبط امر اتحاد العلم واختلافه بمجرد اشتراط المناسبة المعتد بها فى الامور المتعددة الموضوعة لعلم واحد كيف ومثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس الكم لا يجعلان علما واحدا بخلاف علم النحو الباحث عن احوال الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها فى امر ومصداقه ان يقع البحث عن كل ما يشاركها فى ذلك الامر فالتناسب معتد به والعلم واحد والا تعدد واعلم ان فى قوله فميزوا الاعراض والاحوال الذاتية علما واحدا مسامحة لان العلم ليس هو الاعراض والاحوال بل هو المسائل المشتملة عليها **قوله** كاثبات القدم الخ) لا يخفى ان العقائد هى المسائل كما صرح به فتمثيلها باثبات القدم مسامحة واما قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد فمحمول على حذف المضاف اى بما هو من محمولات العقائد (قوله تتوقف عليها) توقف المسائل على المبادى وحاصله يحتاج المسئلة فى العلمية وتهما الى توهما وان لم يحتج اليها

معلومة على تقدير كون الكل مكتسبا يتم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم انتفاء هذا التقدير لاستلزامه خلاف ما فى نفس الامر قيل لا نم انه اذا لم تكن معلومة يلزم انتفاء هذا التقدير قوله لاستلزامه خلاف ما فى نفس الامر قلنا لا نم انه يستلزم خلاف ما فى نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان انتفاء المعلومية لازما لهذا التقدير وهو ممنوع اجيب بان هذه القضايا معلومة فى نفس الامر فان كان هذا التقدير واقعا فى نفس الامر يكون واقعا معلوميتها لان ما هو واقع فى نفس الامر واقع مع جميع الامور الواقعة فى نفس الامر فيتم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم المطلوب وهو انتفاء كون الكل مكتسبا فى نفس الامر ويمكن دفع الاعتراض بوجه اخر وهو ان قول المعترض لو كان الكل مكتسبا يكون القضايا المذكورة فى بطلانه مكتسبة ان اراد به انها تكون مكتسبة فى نفس الامر فممنوع لانه لا يلزم من تقدير كون الكل مكتسبا كونها مكتسبة فى نفس الامر فيتم الاحتجاج وان اراد به انها تكون مكتسبة على التقدير فمسلم ولكن الاحتجاج موقوف على معلوميتها فى نفس الامر لا على كونها غير مكتسبة على هذا التقدير ولقائل ان يقول لا نم ان التسلسل فى هذه الصورة مح قولكم يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى وهو مح قلنا ان اردتم به انه يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى على سبيل التعاقب فلزومها حينئذ مسلم وامتناعها ممنوع وان اردتم به احاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة واحدة فامتناعها مسلم ولزومها مم فان المعارف السابقة معدات اللاحقة ولا يجب بقاء الاسباب

كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد الدينية تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من هذه الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية او وسيلة اليها لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه ما لم يقيد بما يجعله مساويا له كما حقق في موضعه لانا نقول قد حقق هناك ايضا ان العرض

بخصوصها **قوله** كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء) يتوقف عليهما حدوث العالم بجميع اجزائه اما على الثاني فظاهر اذ قيل الحدوث يلزم الخلاء واما على الاول فلانها لو تركبت من الصورة والهيولى لزم قدم المادة والا لاحتاج الى مادة اخرى لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم ويجوز ان يعتبر التوقف على هذا حشر الاجساد على القول بامتناع اعادة المعدوم لكن في كل من التوقفين الاخيرين بحث لكفاية التركيب من الاجسام الديمقراطيسية فيهما (قوله كتركب الجسم من الجواهر الفردة وجواز الخلاء) حيث يحتاج اليهما في صحة اعادة الاجسام فان المحققين على ان الاعادة بجمع الاجزاء المتفرقة على ما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى « رب ارني كيف تحيي الموتى الآية وان الاعادة على ما جاءت به الشرائع انما هو باعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر كما صرح به الشارح قدس سره في المقصد السادس في وجوب النظر في معرفة الله تعالى واذا كانت الاعادة مستلزمة لفناء هذا العالم يحتاج في صحتها الى جواز الخلاء فافهم ومن لم يفهم وقع لتصحيح هذا التوقف في تكلفات باردة **قوله** متعددة موجودة) اذ تمايزها ينفي حينئذ عدميتها واذ لا واسطة يتعين وجودها **قوله** وقد يقال المعلوم من هذه الحيثية المذكورة الخ) اجيب بان المحمولات من الحيثية المذكورة موضوعات وان لم يكن كذلك من جهة خصوصياتها وانت خبير بانها اذا كانت من تلك الحيثية موضوعات يستدعي محمولات عليها مع انتفائها في الواقع على انا ننقل الكلام الى محمولات المحمولات وهلم جرا نعم يمكن ان يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات ولو مسامحة كما يدل عليه ظاهر قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد ولا يصدق المعلوم من الحيثية المذكورة على المحمولات لانها ليست المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقائد الدينية بل نفسها فليتأمل (قوله يتناول محمولات مسائله) اي من حيث انها محمولات **قوله** فالاولى ان يقال الخ) انما قال فالاولى لجواز ان يصرف العبارة عن ظاهرها ويحمل على حذف المضاف فيكون المعنى من حيث يتعلق بوضعه اثبات العقائد الدينية اي الزامها على الغير **قوله** وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان اعم منه) فيه بحث وهو انه يمكن ان يعم ما يصدق عليه مفهوم العلم بحيث يتناول كل ما يساوي شيئا من المحمولات حتى ان مفهوم المعلوم من جملة ما صدق عليه وما يساويه هو الوحدة والماهية مثلا وحينئذ لا اتجاه بما ذكره ويمكن ان يدفع بان هذا التوجيه يوجب ان بعض المعلومات تارة من موضوعات الكلام وتارة من انواعها وهذا تعسف لا طائل تحته فليتأمل **قوله** لانا نقول قد حقق هناك ايضا) هذا اختيار للشق الاول من الترديد فان قلت العوارض والاحوال المبحوث عنها ليست اعراضا واحوالا لمفهوم المعلوم بل لذاته فكيف يختاران موضوع العلم مفهوم المعلوم قلت معنى كونه موضوع العلم ان الملحوظ وصف المعلومية على معنى انه يبحث في الكلام عن اعراض ما اتصف بمفهوم المعلومية من حيث هو كذلك بلا ملاحظة خصوصية فرد وذات له المعلومية فان قلت قد اختار في حواشي شرح المطالع ان موضوع الحكمة انواع الموجودات واعتبر تقييد المحمولات العامة بما يجعلها مساوية للموضوع فلم عدل ههنا عن تلك الطريقة

العدة مع المسببات لجواز انتفاء المعد بعد وجود المسبب لا يقال نبين امتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى بطريق آخر وهو ان اللاحق متوقف على حركة فكرية والحركة الفكرية لا تقع الا في زمان فاحاطة الذهن بما لا يتناهى تتوقف على انقضاء ازمنة لا نهاية لها وهو مم لان الزمان من اول وجود النفس متناه لانا نقول ح يتوقف البيان على بطلان التناسخ وحدوث النفس فيلزم بيان الظاهر بالخفي والاولى ان يقال في بطلان هذا القسم لو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لما تحصلنا على شيء منهما بلا نظر وفكر واللازم باطل فانه قد حصل لنا كثير من التصورات والتصديقات بلا نظر وفكر * قال * والنظر ترتيب امور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور مجهول سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق سميت حجة ودليلا * اقول * لما ذكر ان البديهي هو الذي لا يحتاج الى نظر وفكر احتاج الى تعريف النظر والفكر والفكر يطلق على معان منها حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم الدودة التي هي البطن الاوسط من الدماغ اي حركة كانت اذا كانت في المعقولات فانه اذا كانت في المحسوسات يسمى تخيلا وتلك القوة واحدة لكن يسمى بالاعتبار الاول مفكرة وبالاعتبار الثاني متخيلة وهذه الحركة واقعة في مقولة الكيف فان الحركة في الكيف كما تقع في الكيفية المحسوسة تقع في الكيفية النفسانية بان ترتسم المخزونات الباطنة في النفس

الذاتى يجوز انيكون اخص من معروضه ثم يتجه ان الحيثية المذكورة لامدخل لها فى عروض القدرة للعلوم مثلا فلايكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية (وقيل هو) اى موضوع الكلام (ذات الله تعالى) والقائل بذلك هو القاضى الارموى (اذ يبحث فيه) عن اعراضه الذاتية اعنى (عن صفاته) الثبوتية والسلبية (و) عن (افعاله) اما (فى الدنيا كحدوث العالم) اى احداثه (و) اما (فى الآخرة كالحشر) للاجساد (و) عن (احكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الامام) فى الدنيا من حيث انهما واجبان عليه ام لا (والثواب والعقاب) فى الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا ولابد فى هذه الاربعة من اعتبار قيد الوجوب او عدمه والا لكانت من قبيل

واختار ان الموضـوع مفهوم المعلوم قلت وجه العدول انه لوكان الموضو ع ذوات المعلومات كان ذات الواجب تعالى من جملة الموضوعات فيرد الوجه الثانى من النظر الذى اورده على كون موضوع الكلام ذات الله تعالى بقى فيه بحث وهو ان جواز خصوص العرض الذاتى من معروضه مشروط بامرين احدهما الشمول والمساواة مع مقابله الذى يتعلق بهما غرض علمى والثانى ان لا يحتاج فى عروضه الى ان يصير الموضوع نوعا معينا لا حقيقيا ولا اضافيا كما صرح به فى حواشى شرح المطالع والاحوال المبحوث عنها فى الموقف الثالث والرابع والخامس يحتاج فى عروضها للعلوم الى ان يصير عرضـا او جوهرا او واجبا كما يدل عليه سياق كلامه فى بيان وجه ترتيب الكتاب على ستة مواقف فليتأمل **قوله** ثم يتجه ان الحيثية المذكورة) هـذا الاعتراض مبنى على ان الحيثية المذكورة من تتمة الموضوع قيد له لا اشارة الى اجمال تفاصيل المحمولات لما تقرر عندهم من ان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات لا بالمحمولات لان المحمول لو جعل وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض الاحوال الذاتية علما وعن بعض آخر علما آخر لم ينضبط امر الاختلاف والاتحاد ويكون كل علم علوما جمة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية كما ذكره فى شرح المقاصد لان انواع الاعراض الذاتية اذا كانت داخلة تحت امر جامع يحصل له الانضبـاط بل لان المحمولات صفـات مطلوبة لذوات الموضوعات فلا نسب ان يجعل جهة الوحدة قيد الموضوع على ان المقصود من اعتبار كل طائفة علما على حدة هو تسهيل امر التعليم ولا نزاع فى ان السهولة فى جانب الموضوع اظهر منها فى جانب المحمول فان قلت قد اجاب المحقق التفتازانى فى التلويح عن السؤال المذكور بان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث فى العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اى يلاحظ فى جميع المباحث هذا المعنى الكلى لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها لحوقها بهذه الحيثية اليه وتلخيصه ان لفظ الموضوع يتضمن معنى فعلى البحث والعروض فالجار فى قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث كذا متعلق بلفظ الموضوع باعتبار جزء معناه اعنى البحث لا باعتبار الجزء الآخر اعنى العروض حتى يلزم ان يكون للحيثية مدخل فى عروض العوارض فلم لم يلتفت اليه الشارح قلت لان الحيثيـة اذا كانت من تتمة الموضوع ولم يكن لها مدخل فى عروض العوارض لم يصدق تعريف مطلق الموضوع على موضوع العلم المذكور اذ لا يصدق حينئذ على الموضوع المقيد بالحيثية انه يبحث فى العلم عن اعراضه الذاتية اذ لا اعراض على تقدير ان لا يكون للحيثية مدخل فى العروض ليست لذلك المقيد بل للمطلق وهذا ظاهر وان غفل عنه كثير من الناس (قوله ثم يتجه الخ) يعنى ان الحيثية من تتمة الموضوع فيجب ان يكون لها مدخل فى عروض الاحوال ليكون اعراضـا ذاتية للقيد ضرورة ان القيد اخص من الموضوع وفى قوله وان كان بحث المتكلم الخ رد على العـلامة التفتازانى حيث ذكر فى التلويح ان قولنا من حيث كذا يجوز ان يتعلق بالبحث المذكور تضمنا فى ضمن لفظ الموضوع فحينئذ يجب ان يلاحظ الحيثية فى البحث عن احواله ولا يجب ان يكون له مدخل فى العروض ووجه الرد انه لابد من المدخلية لئلا تصير اعراضا غريبة فتدبر **قوله** اى احداثه) قال الابهرى وانما فسّر المصنف بالحدوث تنبيها على ان التأثير والاثر واحد عندنا وهذا كلام مشهور فيما بينهم حيث يقولون الايجاب عين الوجوب بالذات

شيئـا بعد شئ عند الاستعراض ولاشـك ان النفس تلاحظ الامور عند الاستعراض فالحركة هى الفكر والملاحظة هى النظر ولتلازمهما اطلق اسم احدهمـا عـلى الاخر استعمالا استعمال المرادفين وقد يطلق الفكر على معنى ثان اخص مما ذكر وهو حركة النفس فى المعقولات مبتدئة من المطلو ب مستعرضـة للمعانى الحاضرة عندها طالبة مباديه المؤدية اليه الى ان تجدها وترتبها فترجع منهـا الى المطلوب والفكر بهذا المعنى هو الذى يترتب عليـه العلوم الكسبية وملاحظة المعانى الحـاضرة عند الاستعراض على الوجه المذكور تسمى ايضـا نظرا وقد يطلق اسم احدهما على الاخر ايضا بهذا الاعتبار وكان المص نظر الى تغاير معنييهما فجمع بينهما وقد يطلق الفكر على الحركة من المطلوب الى المبادى من غير ان ينضم اليهـا الرجوع منها اليه ولما كانت العلوم المكتسبة متوقفة على الفكر بالمعنى الثانى والترتيب على الوجه الخاص لازم بينه له رسمه المص به والترتيب جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعض تلك الاشياء نسبة الى البعض بالتقدم والتأخر فى الرتبة العقلية فهو اخص من التأليف لان التأليف لم يعتبر فيه هذه النسبة قوله امور اراد به امرين فصاعدا قوله معلومة اى متصورة او مصدق بها تصديقا يقينيا او غيره ليتنـاول النظر الواقع فى التصور والتصديق الشامل اليقين والاعتقاد والظن قوله على وجه يؤدى الى استعلام ماليس بمعلـوم ليكو ن التعريف مخصوصا بالنظر والفكر بالمعنى الثانى وهذا التعريف باعتبار العلل الاربع المـادية والصورية والفاعلية والغـائية وليس المراد بالتعريف بالعلل الاربع ان يحمـل

الافعال دون الاحكام (وفيه نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه) اى فى الكلام (عن غيرها) اى من غير ما ذكرت من الاعراض الذاتية لذاته تعالى (كالجواهر والاعراض) اى احوالهما (لا من حيث هى مستندة اليه تعالى) حتى يمكن ان تندرج فى البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهران لا يتداخلان والاعراض لا تنتقل (لا يقال ذلك) البحث انما يورد فى هذا العلم (على سبيل المبدائية) لا على انه من مسائله فلا يلزم ان يكون راجعا الى احوال موضوعه (لانا نقول ليس ذلك) البحث (من الامور البينة بذاتها) حتى يكون من المبادى المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان (فلابد من بيانه فى علم فان بين فى هذا العلم فهو من مسائله) فوجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة فى جواز كون بعض مسائل علم مبدأ لمسائل اخرى منه اذا لم تتوقف الاولى على الاخرى فتكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة اخرى كما سيأتى (او فى علم آخر) اى وان بين فى علم آخر (كان ثمه علم اعلى منه) اى من علم الكلام تبين فيه مباديه (شرعى) اذ لا يجوز ان يبين مباديه فى علم اعلى غير شرعى والا احتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعى (وانه) اى ثبوت علم شرعى اعلى من علم الكلام (باطل اتفاقا) ولقائل ان يقول ان مبادى العلم الاعلى قد تبين وان كان على قلة فى العلم الادنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعى تبين فيه مبادى الكلام او احتياجه فى مباديه الى علم غير شرعى فان سلم بطلان الثانى فقد لا نسلم بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم شرعى يبين فيه ما نحن بصدده (الثانى ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده) وذلك لان المطلوب المبين فى العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه

والتعليم عين التعلم لكن حمله على الاتحاد بالشخص لا يخلو عن تعسف لقيام كل منهما بموضوع على حدة فتأمل (فانه قد يبحث فيه الخ) هذا وارد على تقدير ان ذاته تعالى موضوع لكلام المتأخرين واما على قوله انه موضوع لكلام المتقدمين فلا اذ لا يبحث فيه عن الجواهر والاعراض بل عما سوى ذات الله وصفاته وافعاله واحكامه **قوله** لا من حيث هى مستندة اليه) قد يمنع ذلك بناء على ان المقصود من جميع مباحثها الاطلاع على كمال الصانع حسب ما يبلغه طوق البشر على الوجه الاتم الاوفر (قوله لا يقال ذلك الى آخره) لم يتعرض لجواز ان يكون البحث منها على سبيل الاستطراد تكميلا للصناعة بأن يذكر مع المطلوب ماله نوع تعلق به من الفروع واللواحق والمتقابلات او ان يكون البحث على سبيل الحكاية لكلام المخالف لان كثيرا من تلك المباحث مما يستعان بها فى اثبات العقائد فلا وجه لجعلها استطرادية وليس البحث عنها على سبيل الحكاية ايضا (قوله قد تبين الخ) للاطباق على ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه وتفصيل ذلك على ما سيجئ فى الشفاء ان مبادى العلم قد تكون بينة بنفسها وقد تكون غير بينة فتبين فى علم اعلى لعلو شانه عن ان تبين فى ذلك العلم كقولنا الجسم مركب من الهيولى والصورة او فى علم ادنى لدنو شانه عن ان تبين فى ذلك العلم كمسئلة امتناع الجزء وقد تبين فى ذلك العلم بشرط ان لا يكون مبدأ لجميع مسائله ليكون مسئلة من وجه ومبدأ من وجه **قوله** وان كان على قلة فى العلم الادنى) قال رحمه الله كاثبات الهيولى فانه مسئلة من العلم الالهى الباحث عن احوال الموجودات بما هو موجود وقد توقف على نفى الجزء الذى لا يتجزى وهو من العلم الطبيعى الباحث عن احوال الجسم الطبيعى من حيث التغير (قوله ولا شك انه متوقف الخ) الظاهر ان الضمير فى انه راجع الى الاثبات فاللازم على ذلك التقدير ان يكون اثبات الوجود للموضوع موقوفا على وجوده فى نفسه وليس فيه توقف الشئ على نفسه بل الواقع كذلك فان اثبات شئ لشئ اى بيان ثبوته موقوف على ثبوته فى نفسه فلا يتم التقريب الا بتقدير المضاف اى على اثبات وجوده لان الهيئة المركبة بعد الهيئة البسيطة فانه ما لم يعلم وجود شئ لا يطلب ثبوت شئ له وعلى هذا ورود الاعتراض ظاهر لان اثبات ما سوى الوجود موقوف على اثبات الوجود ولو جعل الضمير راجعا الى العروض المستفاد من قوله الاعراض الذاتية ولا

العلل الاربع انفسها معرفات فانه لا يصح ضرورة لزوم صدق المعرف على المعرف والعلل لا يصدق عليه بل المراد ان يجعل المعرف محمولات على المعرف باعتبار العلل فيكون التعريف تعريفا للشئ المركب باعتبار وجوده لان غير المركب لا يتصور له العلل المادية والصورية وغير الموجود لا يتصور له الفاعل والغائية فيكون التعريف رسميا لان المحمولات على الشئ باعتبار العلل محمولات باعتبار الامور الخارجية عن الشئ والمحمولات التى تكون باعتبار الامور الخارجية لا تكون ذاتية فيكون التعريف رسمياً قوله ترتيب امور معلومة خاصة مأخوذة من العلة المادية والصورية والفاعلية واحدة منها وهى المادية مذكورة بالمطابقة والاخريان بالالتزام وقوله على وجه يؤدى الى استعلام ما ليس بمعلوم خاصة مأخوذة من العلة الغائية وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق سميت حجة ودليلا والاول كالحيوان الناطق الموصل الى تصور الانسان والثانى نحو قولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب الموصل الى التصديق بقولنا العالم له سبب وقدم المص القول الشارح على الحجة فى الوضع لتقدمه على الحجة فى الطبع ليناسب الوضع الطبع والتقدم بالطبع هو كون الشئ بحيث يتوقف عليه ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الواحد على الاثنين فان الاثنين يتوقف على الواحد ولا يكون الواحد مؤثرا فيه والقول الشارح بالنسبة الى الحجة كذلك لان القول

الشارح من قبيل التصور والحجة من قبيل التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا اذ كل تصديق متوقف على تصور طرفيه وتصور التأليف بينهما ضرورة امتناع الحكم عند الجهل باحد هذه الثلاثة ولايكون هذه التصورات مؤثرة في التصديق * قال * الفصل الثانى في الاقوال الشارحة وفيه مباحث الاول في شرائط المعرف معرف الشئ مايستلزم معرفته معرفة ذلك الشئ فيكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف فلايعرف الشئ بالمساوى له في الجلاء والخفاء كما قيل الزوج عدد ليس بفرد وبنفسه مثل الحركة نقلة والانسان حيوان بشر وبالاخفى منه سواء توقف عليه معرفته بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بانه كوكب نهارى والنهار بانه زمان طلوعها اوبمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه المنقسم بالمتساوين ثم تعريف المتساوين بالشيئين الذين لايفضل احدهما على الاخر ثم تعريفهما بالاثنين اولم يتوقف مثل النار ركن شبيه بالنفس وينبغى ان يقدم الاعم لشهرته وظهوره و يجتنب عن الالفاظ الغريبة والمجازية والتكرار مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الاحاد والانسان حيوان جسمانى ناطق اللهم الااذا دعت اليه ضرورة وذلك في تعريف المتضائفين مثل الاب حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث هو كذلك اوحاجة كما في قولهم الانف الافطس انف ذو تقعير لايكون ذلك التقعير الافى الانف * اقول * الفصل الثانى في الاقوال الشارحة ذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في شرائط المعرف

على نفسه واعترض عليه بان اثبات العرض الذاتى الذى هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلامحذور فيه اصلا واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلايكون عرضا ذاتيا لشئ منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئى حقيق لايحمل على شئ قطعا وربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يجعل معها فى قرن فيطلب اثباته مع اثباتها فى علم واحد (فيلزم) اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى (اما كون اثبات الصانع بينا بذاته) فلايحتاج الى بيان اصلا (اوكونه مبينا فى علم اعلى) سواء كان شرعيا اولا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز فى الاعلى الذى هو اعم موضوعا دون الادنى لان الاخص يثبت فى الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس (والقسمان) يعنى كون اثباته تعالى بينا بذاته وكونه

شك ان عروض شئ لشئ موقوف على وجود المعروض فى ظرف العروض اذ اللاشئ لايكون معروضا لشئ فى ذلك الظرف فلو كان الوجود عرضا ذاتيا له لكان عارضا له ضرورة ان العرض الذاتى مايلحق الشئ لذاته اولما يساويه فيكون موقوفا على وجوده فى نفسه فيلزم توقف الشئ على نفسه وعلى هذا التقدير لايرد الاعتراض المذكور كما لايخفى قوله متوقف عليه) فيه نظر لان الموضوع قديكون غير موجود كالمعدوم والحال ويمكن الجواب بالتخصيص فان الكلام فيما يدخل فيه الموضوع فتأمل قوله واجيب بان الوجود المطلق الخ) هذا بالحقيقة عدول عن الوجه الاول واستدلال بوجه آخر على عدم جواز البحث عن وجود موضوع علم فى ذلك العلم ومثله مقبول فى صناعة المناظرة لكن فيه نظر وهو انه لايلزم من عدم كون الوجود المطلق عرضا ذاتيا لشئ من الموجودات وعدم صحة حمل الوجود الخاص عدم كون الوجود مطلقا من الاعراض الذاتية لشئ منها لجواز ان يكون الوجود مقيدا بالوجوب من الاعراض الذاتية للواجب ويصح حمله عليه لكونه كليا على ان الاتحاد فى الوجود اذا كفى فى الحمل كما يدل عليه كلامهم لزم صحة حمل الجزئى الحقيق على شئ كما يصح ان يحمل عليه لان الاتحاد من الطرفين فكما جاز زيد انسان فليجز عكسه وايضا سلمنا ان الجزئى الحقيق لايحمل على شئ مواطأة لكن الحمل فى الاعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق ولامانع من ان يقال زيد صاحب هذا الوجود فتأمل (قوله واجيب الخ) فى شرح المقاصد فيه بحث اما اولا فلانه يجوز ان يراد الوجود المقيد بالوجوب واما ثانيا فلانه يستلزم ان لايكون وجود شئ من الموجودات مسئلة فى شئ من العلوم فلايصح قولهم ان موضوع العلم انما يبين وجوده فى علم اعلى منه واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لايبين وجوده فيه بعد تقرير انه لايثبت فى العلم سوى الاعراض الذاتية يكون لغوا من الكلام * والجواب عن الاول ان اعتبار التقييد بالوجوب فى قولنا الواجب موجود بوجود يجب له لغو وكذا تقييد الجوهر موجود بالوجود الجوهرى والعرضى الى غير ذلك وايضا المبين انما هو الوجود مطلقا لا المقيد الجوهرى والعرض موجود بالوجوب وان كان متحققا فى ضمنه وعن الثانى ان وجود الاخص انما بين فى الاعم بانقسامه اليه والى غيره والانقسام من الاعراض الذاتية للاعم كما سيجى وعن الثالث ان التنصيص على الحكم الجزئى بعد بيان الحكم الكلى اذا كان خفيا فى كونه جزئيا له لايكون لغوا (قوله لايحمل على شئ قطعا) اما بالمواطأة فلما ذكر الشارح رحمه الله فى تصانيفه ان الجزئى الحقيق متأصل فى الوجود لاينتزع من شئ حتى يحمل عليه وتفصيله فى حواشينا على شرح الرسالة الشمسية واما بالاشتقاق فلان صاحب العرض الجزئى جزئى حقيق لامتناع تشخص العارض بدون تشخص معروضه فاندفع ماقيل ان المعتبر فى حمل الاعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق ويجوز ان يقال زيد صاحب البياض قوله لان الاخص يثبت فى الاعم بانقسامه اليه والى غيره) مثلا يبين موضوع العلم الطبيعى اعنى الجسم الطبيعى فى العلم الالهى الذى موضوعه الموجود مطلقا بأن يقال الموجود اما ممكن اوواجب والممكن اما جوهر اوعرض والجوهر اما جسم طبيعى اوغيره (قوله بانقسامه اليه والى غيره) فى الخارج اوفى الذهن اوفى نفس الامر وهو من الاعراض الذاتية للاعم ويستلزم وجود الاقسام فى ظرف الانقسام مثلا يقال فى الالهى الموجود منقسم فى الخارج

مبينا فى علم اعلى من الكلام (باطلان) اما بطلان الاول فمما لاينبغى ان يشك فيه واما بطلان الثانى فقد خالف فيه الارموى حيث جوز ان يكون ذاته تعالى مسلم الانية فى الكلام مبينا فى العلم الالهى الباحث من احوال الموجود بما هو موجود المقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى فى علما هذا وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعى بل احتياجه الى ماليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستنكر ايضا فان قلت المعلوم الذى جعلته موضوع الكلام ماذا حال انيته قلت هى بينة بذاتها غير محتاجة الى بيان كانية الموجود الذى هو موضوع العلم الالهى ولا نعنى بانيتهما سوى حملهما على غيرهما ايجابا فتدبر (وقيل هو) اى موضوع الكلام (الموجود بما هو موجود) اى من حيث هو غير مقيد بشئ والقائل به طائفة منهم حجة الاسلام (ويمتاز) الكلام (عن الالهى) المشارك له فى ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا (باعتبار وهو ان البحث ههنا) اى فى الكلام (على قانون الاسلام) بخلاف البحث فى الالهى فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام اوخالفه (وفيه ايضا) كالقول الاول (نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه) اى فى الكلام (عن) احوال (المعدوم والحال وعن) احوال (امور لاباعتبار انها موجودة فى الخارج) اى يبحث فيه من احوال الامور لاتتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور فى الخارج سواء كانت موجودة ام لا (كالنظر والدليل) فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالته كذا وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه

الى الواجب والممكن والممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى الاقسام الخمسة والعرض الى الاجناس التسعة الى غير ذلك فيلزم وجود تلك الاقسام فى الخارج (قوله فمما لاينبغى الخ) هذا بالنظر الى طور العقل واما عند ارباب المكاشفات فوجوده تعالى بديهى حتى قيل ان خفاءه لكمال ظهوره اذلاضد له وسئل الجنيد عن الدليل على وجوده تعالى فقال اغنى الصباح عن المصباح ولعل الحق هذا فان وجوده تعالى فى سلسلة الممكنات كوجود واحد فى مراتب الاعداد ووجود المضئ بالذات فى الامور المستضيئة الغير القائمة بذاته بديهى والدلائل التى اوردوها اخفى من هذا المطلوب قوله بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى فى علما هذا) فان قلت هذا ينافى مامر من ان الوجود لايكون عرضا ذاتيا للواجب تعالى قلت بطلان الشق الاول فيما سبق على تقدير كون الموضوع ذات الله تعالى اما اذا كان المعلوم او الموجود فلا يلزم ان يكون الوجود المطلق من الاعراض الغريبة وبالجملة اثبات الوجود المطلق للبارى تعالى فى علما هذا ليس باعتبار انه موضوع للفن بل باعتبار انه موضوع المسئلة ولادليل على وجوب كون محمول المسئلة مساويا لموضوعها (قوله بل احتياجه الخ) افاد بالاضراب الى ان احتياجه فيما سوى الوجود ايضا مستنكر (قوله ولانعنى الخ) دفع لما يرد من ان المعدوم والموجود المطلق من الامور الاعتبارية فكيف يصح القول ببداهة انيتهما وحاصل الدفع ان المراد بانيتهما ان مبدأهما موجود وانهما يحملان عليه لانهما موجود ان بذاتيهما قوله اى يبحث فيه من احوال الخ) لما كان المبحوث عنه فى العلم احوال الموضوع واعراضه لانفسه قدر الشارح لفظ الاحوال فى كلام المصنف فى موضعين ثم لما كان اقحام لفظ الاعتبار فى كلامه موهما بان الواجب له مدخلية القيد فى البحث لافى العروض كما نقلته من التلويح وقد عرفت بطلانه فسر الشارح بما ذكره ونص على ان المراد عدم مدخلية الوجود فى لحوق تلك الاحوال الا انه انما يظهر ورود هذا الوجه من النظر لو كان القيد المميز هو الوجود وليس كذلك بل هو قيد كون البحث على قانون الاسلام فليفهم (قوله اى يبحث الخ) دفع بهذا التفسير مايرد على ظاهر العبارة من ان البحث عن الامور لاباعتبار انها موجودة لايقتضى ان لايكون تلك الاحوال احوال الامور الموجودة بل ان لايكون وجودها ملحوظا فى البحث فلايتم التقريب (قوله فان هذه كلها مسائل كلامية) لكونها مما يتوصل بها فى اثبات العقائد الدينية فالقول بان مباحث النظر والدليل من المبادى ومباحث الحال والمعدوم من لواحق مسئلة الوجود تتميما للمقصود بالتعرض لما

الثانى فى اقسام المعرف الثالث فى بيان مايعرف ويعرف به * المبحث الاول فى شرائط المعرف معرف الشئ مايستلزم معرفته معرفة الشئ والمراد بمعرفة الشئ المعرفة التى هى اعم من المعرفة الحاصلة من التعريف الحدى ومن المعرفة الحاصلة من التعريف الرسمى ليتناولهما هذا التعريف لكن على هذا التعريف يلزم ان يكون الحدود والمرسوم معرفا للحد والرسم لانه يصدق على الحدود والمرسوم ان معرفته مستلزمة لمعرفة الحد والرسم * اللهم الا ان يراد بالاستلزام استلزام السبب للمسبب لا العكس لكن الاستلزام اعم من استلزام السبب للمسبب وبالعكس ولا دلالة للعام على الخاص وقيل معرف الشئ مايكون معرفته سببا لمعرفة الشئ وهذا انما يستقيم على رأى من يجوز التعريف بالمفرد واما من لايجوز التعريف بالمفرد فلا يجوز هذا التعريف لعدم اطراده فانه يصدق على الخاصة اللازمة البينة البسيطة التى يكون معرفتها سببا لمعرفة ذى الخاصة والحق ان التعريف بالمفرد لا يصح لان الشئ المطلوب تصوره بالنظر يجب ان يكون متصورا بوجه ما والا لامتنع طلبه ولابد من تصور يستفاد منه تصور المطلوب وذلك التصور غير التصور بوجه ما وللتصور بوجه ما مدخل فى التصور المطلوب فوجب تحقق التصورين فى وقوع التصور المطلوب فلايقع التصور المطلوب بمفرد فالموقع للتصور مؤلف فمعرف الشئ قول يفيد تصوره تصور الشئ فيخرج به الحد قيل لو احتاج المعرف الى معرف لتسلسل واللازم باطل بيان الملازمة انه لو احتاج المعرف الى معرف

لايعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج (واما الوجود في الذهن فهم) اى المتكلمون (لايقولون به) حتى يقال النظر والدليل وكذا المعلوم الخارجى والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولاشك ان احوالها انما تعرضها من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال (الثانى قانون الاسلام ماهو الحق من هذه المسائل) الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط ورد عليه ما اشار اليه بقوله (وبهذه القدر) اى بكون المسائل حقة على قانون الاسلام (لايتميز العلم) اى علم الكلام عما ليس علم الكلام (كيف وكل) من صاحبي المسائل الحقة والباطلة (يدعى ذلك) اى كون مسائله حقة على قانون الاسلام (مع ان) هذا الزعم منه باطل قطعا لان (المخطئ من ارباب علم الكلام) ومسائله من مسائل الكلام كما اشير اليه بقوله (وان كفر) ذلك المخطئ كالمجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما دون القائلين باتصافه بصفات الاجسام المتسترين بالبلكفة (اوبدع) كالمعتزلة وقد يجاب عنه بان المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل ولقائل ان يقول ان لم تجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعلت قيدا له اتجه ان تلك الحيثية لامدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس مامر في حيثية العلوم ﴿ المقصد الثالث فائدته ﴾ وانما وجب تقديم فائدة العلم الذى يراد ان يشرع فيه (دفعا للعبث) فان الطالب

يقابله تكلف قوله واما الوجود في الذهن فهم لايقولون به) هذا انما يرد اذا كان القائلون بان موضوعه الموجود هم المتقدمون من المتكلمين النافين للوجود الذهنى واما اذا كان بعضهم القائلين به فلا الا ان يثبت بأدلة بطلانه وستعرف انها غير تامة فتأمل (قوله اى المتكلمون) اى جمهورهم فلايصح كون مطلق الوجود موضوعه على رأيهم فلا يرد ان جمعا من المتأخرين قائلون بالوجود الذهنى فليكن مطلق الوجود موضوعا له عندهم على ان جهة الاسلام القائل به منكر للوجود الذهنى (قوله الثانى قانون الخ) حاصله ان هذا القيد وان افاد امتيازه عن الالهى لكنه مخل بالتعريف لان قانون الاسلام انما هو المسائل الحقة فيلزم خروج مسائل المخطئ عن الكلام وهو خلاف المقرر عندهم وان التزم مخالفة القوم يلزم عدم امتيازه عما ليس بكلام اعنى مسائل المخطئ لانه ايضا يدعى انها حقة والجواب ان قانون الاسلام ماهو الحق ولو بزعم الزاعم فيشمل مسائل المخطئ قوله مع ان هذا الزعم منه باطل) لايقال المراد بالحق اعم مما في نفس الامر وعند الزاعم لانا نقول اذا اريد بقانون الاسلام ماهو الحق وعم الحق لكلا القسمين لم يحصل المطلوب وهو خروج الالهى لان صاحبه ايضا يدعى حقيته (قوله بالبلكفه) مأخوذ من بلا كيفية اى المستترين لنفي الكيفية حيث يقولون انه تعالى مستو على العرش لا كاستوائنا وله وجه ويد لا كوجهنا ويدنا وفي بعض النسخ بالكيفية فالباء للتعدية اى الساترين للكيفية (قوله مأخوذة من الكتاب) لعل مراده بالاخذ ان يحافظ في جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية ولايخالف القطعية منها في اعتقاده فلا يرد انه اذا لم يكن المخطئ مخالفا للمسائل القطعية لايصح تكفيره لان من يكفره يعتقد انه مخالف للقطعية وان لم يكن مخالفا في اعتقاده والا فاخذ جميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح فان زيادة الوجود وعينته وتركب الجسم من الجواهر الفردة الى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منها قوله وما ينسب اليهما) من الاجماع والمعقول الذى لايخالفهما وبالجملة فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولايخالف القطعيات منها جريا على ماهو مقتضى نظر العقول القاصرة على ماهو قانون الفلسفة كذا في شرح المقاصد وفيه بحث وهو ان بعض ارباب الكلام تكفره كالمجسمة فان لم يكن مذهبهم مخالفا للقطع لزم ان لانكفرهم وان كان مخالفا له لزم ان لايكونوا من ارباب الكلام اللهم الا ان يقال المراد من مخالفة القطعيات المنفية المخالفة بمجرد هوى النفس واما مخالفة القطع اتباعا للمتشابهة نص آخر فليس من المخالفة المنفية ههنا كما يشهد به قوله جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة (قوله لم يتوقف الخ)) لتمايز الكلام والالهى مع الاتحاد في الموضوع (قوله ان لم يعتقد الخ) جزميا

لاحتاج معرف المعرف الى معرف آخر ويتسلسل وايضا لو كان للمعرف معرف يلزم تساويهما لان شرط المعرف مساواته للمعرف لكنه اخص منه لانه معرف خاص ضرورة كونه معرفا للمعرف فلايصح التعريف به اجيب عن الاول بان معرف المعرف مندرج تحت المعرف المطلق من حيث هو معرف ويمتاز عن سائر المعرفات باضافته الى المعرف المطلق فاذا عرفنا مطلق المعرف يلزم معرفة معرفه من حيث هو معرف واضافته الى المعرف ايضا معلومة عند معرفة المضافين فيصير هو بمجموعه معلوما فلايحتاج الى معرف آخر قيل فيه نظر لان المجموع المركب من المعرف مع الاضافة معرف بالجزئين المعرف والاضافة ولايلزم من كون الجزئين معلومين بالقوة كون المجموع منهما غير محتاج الى معرف آخر والجواب الحق ان هذا التسلسل تسلسل في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع اعتبار العقل فان العقل قد يعتبر معرف المعرف من حيث انه معرف وبه يعرف المعرف وبهذا الاعتبار لايحتاج الى معرف وقد يلتفت العقل الى نفسه وينظر اليه من حيث هو فيحتاج الى معرف ولايعتبر العقل على هذا الوجه دائما فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل على هذا الوجه والجواب عن الثانى انه يجوز ان يكون الشئ باعتبار ذاته مساويا لشئ وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه ومعرف المعرف كذلك فانه باعتبار ذاته مساو للمعرف وباعتبار انه معرف خاص اخص منه وهو باعتبار انه معرف مساو لمعرف لا باعتبار انه اخص منه ومعرف الشئ

ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعا وذلك لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة غير ماهى فائدته امكنه الشروع فيه الا انه لايترتب عليه مااعتقده بل ماهو فائدته وربما لم تكن موافقة لغرضه فيعد سعيه فى تحصيله عبثا عرفا (وليزداد) عطف على دفعا (رغبة فيه اذا كان) ذلك العلم (مهما) للطالب بسبب فائدته التى عرفها فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد فى تحصيله بحسب تلك الفائدة (وهى) اى فائدة علم الكلام (امور الاول) بالنظر الى شخص فى قوته النظرية وهو (الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات) خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم فى المؤمنين رفعا لمنزلتهم كأنه قال

اوظنيا مطابقا اوغير مطابق (قوله فائدة) اى مخصوصة وذااما بان لايعتقد فائدة اصلا اويعتقد ان له فائدة ما **قوله** لم يتصور منه الشروع فيه قطعا) هذا انما يستقيم على مذهب الحكماء والمعتزلة القائلين بوجوب وجود الاعتقاد لنفع فى الارادة واما الاشعرية القائلون بوجود الارادة بدون اعتقاد النفع فلا استقامة لما ذكر فى اصولهم لكفاية الارادة فى الشروع بلا شبهة واما مايقال فى بيان امكان الشروع بدون تصور الفائدة من انه لو لم يكن لم يتصور وجود العبث لانه على قاعدة الاختيار مالايقصد به فائدة مع انه متصور قطعا ولذا يحترز عنه فقد يجاب عنه بان العبث فى العرف يطلق على الفعل الذى يقصد به فائدة غير معتد بها وهو الذى يحترز عنه العقلاء ولاشك فى كونه متصورا بل واقعا (قوله ولم يتصور الشروع فيه) قال قدس سره فى حواشى شرح الرسالة على مابين فى محله اى فى الحكمة من انه لابد للفعل الاختيارى من التصديق بفائدة مخصوصة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح (قوله لظهوره الخ) اشار بذلك الى ان توقف الفعل الاختيارى على التصديق بفائدة معينة امر ظاهر فى الشاهد وان القول بكفاية مجرد الارادة فى ترجيح احد المتساويين كما فى قدحى العطشان وطريق الهارب كما ذهب اليه الاشاعرة امر خفى حتى قال بعض الاذكياء لايسلم وجود مثل هذه الصفة لاستلزامه المحال **قوله** وان اعتقد فيه فائدة الخ) قيل مايقصد فيه فائدة ما غير معينة خارج من القسمين ويحتمل ترتب الفائدة المطلوبة فلايكون عبثا مع انه لم يتصور الفائدة المعينة فالاولى ان يقال فيه مضاف محذوف تقديره دفعا لاحتمال العبث ودفع احتمال الفساد امر مطلوب عند العقلاء وقد يجاب بانه داخل فى القسم الاول اذ المراد من قوله ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا ان لايعتقد فائدة معينة وذا اما بان لايعتقد فائدة اصلا او يعتقد فائدة ما غير معينة وعلى كلا التقديرين لايتصور الشروع وماوقع فى الكتب من ان الموقوف عليه للشروع هو التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ماليس المراد منه التصديق بفائدة غير معينة بل فائدة مخصوصة والتعميم بالنظر الى فائدة فى الواقع على ان القول باحتمال ترتب الفائدة المطلقة فى هذه الصورة ليس له كثير معنى كما لايخفى **قوله** وربما لم يكن موافقة لغرضه) ان قلت المفروض ان الشارع فى العلم يتصور فائدة غير ماهى فائدته فى الواقع ولاشك ان المترتب فائدته الواقعة فعدم موافقتها لغرضه كلى فلا معنى لرب المفيدة للتقليل او التكثير قلت اما اولا فقد يستعار رب للتحقيق كما ذكره ابن الحاجب فى قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين واما ثانيا فالمراد بالموافقة الملايمة لا المطابقة وحينئذ جاز ان يكون الفائدة المترتبة ملايمة للفائدة التى اعتقدها الطالب بأن يكون لها نوع تعلق بها وتوقف عليها واما ثالثا فالضمير فى عليه من قوله الا انه لايترتب عليه راجع الى الاعتقاد لا الى العلم المشروع فيه والمعنى الا انه لايترتب على اعتقاد نفع فى شئ مايقصد بل يترتب ماهو فائدة ذلك الشئ فى الواقع فقد يكون موافقة للغرض اذا كان المعتقد فائدته الواقعة وقد لايكون اذا لم يكن كذلك وبالجملة قوله ربما لم يكن الخ حكم كلى ليس مقصورا على المفروض نعم يعلم حال المفروض منه وقد يقال ليس المراد من الغرض فى قوله وربما لم يكن موافقة لغرضه الغرض من الفعل الذى اعتقد فيه فائدة غير ماهو فائدته فى الواقع حتى يتوجه ما ذكر بل المراد غرض الفاعل فى الجملة فانه يجوز ان يكون للفاعل اغراض مختلفة من افعال مختلفة ويكون الفائدة التى اعتقد فيه موافقة لغرضه من فعل آخر وان لم يكن موافقة لغرضه من ذلك الفعل فليتأمل (قوله وربما لم تكن موافقة لغرضه) انما قال ربما لان فائدة العلم ان كانت مباينة لما اعتقده لم تكن مطابقة لغرضه اصلا وان كانت اعم فربما يتحقق فى ضمن الاخص الذى اعتقده وان كانت

يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف والسبب سابق على المسبب واذا كان العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف يجب ان يكون اجلى منه فلا يصح تعريف الشئ بما يساويه فى الجلاء والخفاء اى يكون ماجعل معرفا بحالة اذا علم علم المعرف واذا جهل جهل كما قيل الزوج عدد ليس بفرد فان الفرد مساو للزوج فى الجلاء والخفاء ولا يصح ايضا تعريف الشئ بنفسه والا يلزم ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدم الشئ على نفسه سواء جعل المعرف نفس المعرف فقط كقولهم الحركة اى الاينية نقلة او جعل نفس المعرف مع غيره كقولهم الانسان حيوان بشر والاول مثال للعرض والثانى للجوهر ولا يصح تعريف الشئ بما هو اخفى منه سواء توقف الاخفى على المعرف اولم يتوقف واذا توقف عليه فاما بمرتبة واحدة وهو الدور الظاهر او باكثر من مرتبة واحدة وهو الدور الخفى اما اذا توقف عليه بمرتبة واحدة فكتعريف الشمس بأنها كوكب نهارى ثم تعريف النهار بانه زمان ظهور الشمس فوق الافق واما اذا توقف عليه باكثر من مرتبة واحدة فكتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين الذين لايفضل احدهما على الاخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين واما التعريف بالاخفى الذى لم يتوقف على المعرف فكما يقال النار ركن شبيه بالنفس والنفس اخفى من النار عند العقل لكن لم يتوقف معرفة النفس على معرفة النار وينبغى ان يقدم الاعم فى التعريف لشهرته

وخصوصا ماهؤلاء الاعلام منكم (الثانى) بالنظر الى تكميل الغير وهو (ارشاد المسترشدين بايضاح المحجة) لهم الى عقائد الدين (والزام المعاندين باقامة الحجة)عليهم فان هذا الالزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما جره الى الاذعان والاسترشاد فيكون نافعا له وتكميلا اياه (الثالث) بالنسبة الى اصول الاسلام وهو(حفظ قواعد الدين) وهى عقائده (عن ان تزلزلها شبه المبطلين الرابع) بالنظر الى فروعه وهو (ان يبنى عليه العلوم الشرعية) اى يبنى عليه ماعداه منها(فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها فانه مالم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل الرسل منزل الكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالآخذ بدونه كبان على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما فى علم الفقه بعينه (الخامس)بالنظر الى الشخص فى قوته العملية وهو (صحة النية) باخلاصهم فى الاعمال (و) صحة (الاعتقاد) بقوته فى الاحكام المتعلقة بالاعمال (اذ بهما) اى بهذه الصحة فى النية والاعتقاد (يرجى قبول العمل) وترتب الثواب عليه (وغاية ذلك كله) اى والفائدة التى يفيدها ماذكر من الامور الخمسة وتنتهى اليها هى (الفوز بسعادة الدارين) فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات

﴿ المقصد الرابع مرتبته ﴾ اى شرفه وانما وجب تقديم مرتبة العلم الذى يطلب ان يشرع فيه (ليعرف قدره) ورتبته فيما بين العلوم (فيوفى حقه من الجد) والاعتناء فى اكتسابه واقتنائه اذا عرفت هذا فنقول (قد علمت ان موضوعه)اى موضوع الكلام وهو المعلوم (اعم الامور واعلاها)فيتناول اشرف المعلومات التى هى مباحث ذاته تعالى وصفاته وافعاله ولا شك انه اذا كان المعلوم اشرف

اخص حصل له بعض ما اعتقده وعلى التقديرين يكون موافقة اغراضه فافهم فانه قد زل فيه اقدام (قوله عبثا عرفيا) فان العبث العرفى مالايترتب عليه فائدة معتدة فى نظره وفيه اشارة الى ان المراد بقوله دفعا للعبث العرفى لااللغوى وهو مالايترتب عليه فائدة اصلا فانه ممتنع فى تحصيل العلوم (قوله عطف على دفعا) بحسب المعنى اى طلبا للازدياد وانما صرح باللام فيه لعدم كونه فعلا لفاعل الفعل المعلل به (قوله ويرفع الله الذين الخ) الواو من الحكاية والكلام من قبيل الالتفات بمعنى تعقيب الكلام بجملة مستقلة متلاقية له فى المعنى على طريق التمثيل او الدعاء او نحوهما نحو قولهم قصم الفقر ظهرى والفقر من قاصمات الظهر والتلاقى بينهما ظاهر فان تخصيص العلماء بعد دخولهم فى الذين آمنوا ادل على رفعة شانهم لاجل العلم (قوله باخلاصهم) فان الاخلاص فى الاعمال بقدر معرفة الله تعالى قوله وصحة الاعتقاد بقوته فى الاحكام) فان قلت رب صاحب صناعة ليس له ملك القوة ورب عادم بها له تلك قلت الاول لقصور فى المراعاة والثانى ممنوع على ان تعدد الاسباب لاتنفيه (قوله بقوته) لاستناده الى الادلة العقلية المؤيدة بالنقلية قوله اى شرفه) جعل فى حاشية الصغرى بيان المرتبة مقابلا لبيان الشرف بناء على انه اراد بالمرتبة حال العلم بالقياس الى العلوم الاخر و بالشرف حاله بالنظر الى ذاته وفسر المرتبة ههنا بالشرف لتصريح المص بذلك حيث قال فهذه جهات شرف العلم ولكل وجهة هو موليها (قوله اى شرفه) فسر المرتبة بالشرف لان المبين فيما بعد جهات الشرف وان كان معناه المشهور بيان مرتبة فيما بين العلوم فى التحصيل حيث عد فى الرؤس الثمانية مغايرا للشرف قوله فيتناول اشرف المعلومات) التى هى مباحث ذاته وصفاته ان ارجع ضمير يتناول الى الموضوع فمعنى تناول الموضوع للمباحث تناوله اياها من حيث الموضوعية او تناوله لموضوعاتها على حذف المضاف ونظيره قوله فيما سيأتى عن قريب فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية ويحتمل ان يراد بمباحث ذاته وصفاته ذاته وصفاته المبحوث عنها على نهج حصول الصورة وانما الحمه اشارة الى ان المباحث ملحوظة فى جهات الشرف وان ارجع الى الكلام فالامر ظاهر (قوله فيتناول الخ) فيه اختلال من وجوه اما اولا فلانه لاحاجة الى هذا

(كان)

وظهوره لان شروط الاعم ومعانداته اقل من شروط الاخص ومعانداته فان كل ماهو شرط للعام ومعاند له فهو شرط للخاص ومعانده من غير عكس ولاشك ان ماقل شرطه ومعانده اكثر وجودا عند العقل فيكون اظهر واشهر عند العقل والاظهر عند العقل يجب تقديمه لان المتعلم يدركه اولا ثم ينتقل الى الاخص قيل انما يجب تقديم الاعم فى الحدود التامة لان الاعم فيها هو الجنس وهو يدل على شئ مبهم غير محصل بعينه ويحصله الاخص الذى هو الفصل فاذا لم يقدم الجنس يختل الجزء الصورى من الحد فلا يكون تاما مشتملا على جميع الاجزاء واما فى غير الحد التام فتقديم الاعرف اولى وليس بواجب وفيه نظر فان جميع الذاتيات فى الحد التام ليس الا الجنس والفصل القريبين وهذا المعنى محقق سواء قدم الجنس على الفصل او اخر فان تقديم الجنس على الفصل ليس بالجزء الصورى للحد التام حقيقة وذلك لان تقديم الجنس على الفصل اضافة عارضة للجنس بالقياس الى الفصل والاضافة العارضة للشئ بالقياس الى غيره متأخرة عنهما متوقفة عليهما فلا تكون مقومة لماهية الجنس والفصل و لا لوجودهما الاجمالى الوحدانى ولا لوجودهما التفصيلى فلا يكون جزأ صوريا للحد التام لايقال ماذكرتم يفيد ان تقديم الجنس على الفصل ليس بجزء صورى للجنس والفصل ولايلزم ان لايكون جزأ صوريا للحد التام فانه يجوز ان يكون للحد التام مادة هى الجنس والفصل وصورة هى تقديم الجنس على الفصل لانا نجيب بان الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود ومطابق له فكل مالا يكون جزأ حقيقة

كان العلم به اشرف مع ان موضوعه مقيد بحيثية تنبئ عن شرفه ايضا (وغايته)اعنى تلك السعادة المترتبة على الامور الخمسة (اشرف الغايات واجداها)نفعاً (ودلائله يقينية يحكم بها) اى بصحة مقدماتها وحقية الصور العارضة لها (صريح العقل) بلا شائبة من الوهم (وقد تأيدت) تلك الدلائل (بالنقل وهى) اى شهادة العقل لها بصحتها مع تأيدها بالنقل هى (الغاية فى الوثاقة) اذ لا يبقى شبهة فى صحة الدليل الذى تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الالهى فان مخالفة النقل اياها شهادة عليها بان احكام عقولهم بها مأخوذة من اوهامهم لامن صرائحها فلا وثوق بها اصلا (وهذه) الامور المذكورة فى شرف علم الكلام اعنى معلومه وغايته ودلائله (هى جهات شرف العلم لاتعدوها) اى لا تتجاوز جهات الشرف هذه الامور التى ذكرناها واما كون مسائل العلم قوم فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاقتها (فهو) فالكلام (اذن اشرف العلوم) بحسب جميع جهات الشرف ﴿ المقصد الخامس مسائله) بدون كلمة فى وهو المناسب لما تقدم وما تأخر والموجود فى كثير من النسخ فى مسائله وانما وجب تقديم الاشارة الاجمالية الى مسائل العلم الذى يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب تنبها موجبا لمزيد

التعريع بعد التصريح بان موضوعه اعم الامور اى الموضوعات لما تقرر ان العلوم تتصاعد بتصاعد الموضوعات عموما وخصوصا واما ثانيا فلان مباحث ذاته تعالى وصفاته وافعاله من المسائل واما ثالثا فلانه على صحته يفيد اثبات شرافة الموضوع باعتبار شرافة المسائل وذا ليس بمطلوب واما رابعا فلان قوله ولاشك انه اذا كان المعلوم الخ يفيد اثبات شرافة العلم باعتبار معلومه والمقصود اثبات شرافته باعتبار موضوعه وغاية التوجيه انه قدس سره جعل الاعلى على معنى الاشرف لاعلى الاعلى رتبة ليكون تأسيسا والفاء فى قوله فيتناول تعليلية اواستئنافية اوزائدة والجملة تعليل لكونه اشرف الموضوعات والضمير المستتر راجع الى موضوعه وقيد الحيثية ملحوظ اى لانه يتناول موضوعه من حيث انه موضوع اى مبحوث عنه فى العلم اشرف المعلومات التى هى ذاته تعالى وصفاته وافعاله من حيث كونها مبحوثا عنها ولم يكتف بتناوله للامور الثلاثة من حيث انفسها لانه لايفيد شرافة العلم الا ترى ان موضوع النحو يتناول كلامه تعالى وكلام الرسول ولا يلزم منه اشرفيته من علم التفسير والحديث وللاشارة الى كون التناول من حيث البحث محط الشرافة قدم لفظ المباحث والحاصل ان موضوع الكلام اعم الموضوعات فيكون اشرف لان العلوم تتصاعد بتصاعد الموضوعات وان موضوعه اشرف الموضوعات لتناوله ذاته وصفاته وافعاله التى هى اشرف المعلومات ولاشك ان المعلوم الذى هو الموضوع اذا كان اشرف بسبب ذلك التناول كان العلم المتعلق به اى الباحث عن احواله اشرف وخلاصته اثبات شرافة موضوعه باعتبار شموله للموضوعات وباعتباره فى نفسه ولذا عبر عن الموضوع فى قوله ولاشك الخ بالمعلوم (قوله نفعا) تمييز من نسبة اجداها وهو اسم تفضيل من جدى يجدو جدوى بمعنى الاعطاء وليس مفعولا به لان اسم التفضيل لايعمل فى المفعول به الظاهر **قوله** ودلائله يقينية الخ) قيل عليه قد مر ان مسائل المنطق من الكلام فكيف يكون دلائله يقينية واجيب بالتخصيص **قوله** يحكم بها صريح العقل) اى خالصه فى الصحاح الصريح الخالص من كل شئ وقد صرح بالضم صراحة وصروحة وقوله بلا شائبة من الوهم اشارة الى ان المراد خالص العقل (مخالفة النقل) اى قطعيه لان النقل الظنى المخالف لقطعى العقل مأول بما يوافقه (قوله فى مسائله) اى بيان وجوب تقديم مسائل علم شرع فيه اجمالا ليكون موافقا لما تقدم ويجوز ان يكون معناه فى بيان مسائل الكلام اجمالا ويكون بيان وجوب تقديم مسائل كل علم مع دليله الذى ذكره الشارح مطويا فى الكلام لانسباق الذهن اليه بعد ملاحظة ما تقدم وحينئذ يكون ضمير هى راجعا الى قوله مسائله الا ان الشارح رحمه الله جعل ضمير مسائله راجعا الى كل العلم الذى يطلب الشروع فيه والدليل متروكا لظهوره وجعل ضمير هى راجعا الى ما يفهم من السباق اعنى مسائل الكلام رعاية للمطابقة بما تقدم

المحدود لايكون جزأ الحد التام وكل مايكون جزأ الحد التام يكون جزأ للمحدود وتقديم الجنس على الفصل ليس بجزء للمحدود فلا يكون جزأ للحد التام و الالكان جزأ للمحدود واطلاق الجزء الصورى على تقديم الجنس على الفصل بطريق المجاز ولايلزم من وجوب تقديم الجنس على الفصل كونه جزأ صوريا له لجواز ان يكون شرطا كما ان وجوب تقديم الجنس على الفصل باعتبار الاستلزام ووجوب تقديم الفصل على الجنس باعتبار التحصيل لايقتضى ان يكون تقديم الجنس على الفصل لاول الاعتبارين وتقديم الفصل على الجنس لثانيهما جزأ صوريا للماهية المتقومة بهما والحق ان العام ينبغى ان يقدم على الخاص فى التعريف سواء كان العام جنسا اوعرضا عاما وسواء كان الخاص فصلا اوخاصة لان الخاص يفيد التميز والتميز لايحصل الابعد الاشتراك فلابد من اعتبار المشترك اولا حتى يتصور التميز وينبغى ان يجتنب فى التعريفات عن الالفاظ الغريبة اى التى لايكون استعمالها مشهورا ويختلف بحسب قوم قوم ويقابلها المتبادرة وعن الالفاظ المجازية اى الالفاظ المستعملة فى غير ما وضعت له لعلاقة بينهما لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح وينبغى ان يجتنب فى التعريفات عن التكرار من غير ضرورة او حاجة سواء كان المكرر نفس الحد مثل ان يقال العدد كثيرة مجتمعة من الاحاد والمجتمعة من الاحاد نفس الكثرة اوبعض اجزاء الحد مثل الانسان حيوان جسمانى ناطق فان الحيوان يؤخذ فى حده الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك

استبصاره في طلبها وانما قال (التي هي المقاصد) لان كل علم مدون له مسائل هي المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقته ومباد اماتصورية اوتصديقية هي وسائل الى تلك المقاصد وربما عدت جزأ منه لشدة الحاجة اليها واما عد موضوعه جزأ ثالثا منه ففيه ان الموضوع نفسه من المبادي التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا وانيته اعني وجوده من المبادي التصديقية المسماة عندهم اصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا في برهان الشفاء

وتقليلا للحذف (قوله وانما قال الخ) يعني ليس التقييد بالصفة للاحتراز عن المسائل التي ليست بمقاصد بل التنبيه بحصر المقاصد عليها على انها المقصودة بالذات وانها حقيقة العلم والمبادي مسائل **قوله** ففيه ان الموضوع نفسه من المبادي التصورية) يمكن ان يقال الموضوع نفسه وان كان من المبادي التصورية لكن لما امتاز عن غيره بكونه سببا لان يعد المسائل المتكثرة علما واحدا كان للمسائل مزيد ارتباط به واحتياج اليه فاستحق لان يخرج من المبادي ويعد جزأ برأسه بقي ههنا بحث وهو ان المشهور فيما بينهم هو ان المبادي ما يتوقف عليه ذات المسئلة والمقدمة مايتوقف عليه الشروع وتصور الموضوع لما كان موقوفا عليه التصديق بموضوعيته وهو من مقدمات الشروع اتفاقا كان تصوره مقدمة المقدمة فكيف يعد من المبادي اللهم الا ان يقال المراد بالمبادي ههنا مايتوقف عليه المسئلة ذاتا وشروعا لاالمبادي المصطلح عليها وفيه مافيه (قوله ان الموضوع) اى موضوع العلم لامفهوم الموضوع مطلقا فانه تبين في صناعة البرهان من المنطق اذ لااختصاص له بشيء من العلوم فيناسب ايراده في المنطق الذي هو آلة لجميع العلوم (قوله من المبادي التصورية) لوقوعه موضوع المسئلة وماقيل انه مقدمة لمقدمة الشروع لتوقف التصديق بالموضوعية عليه فكيف يعد من المبادي ففيه ان كونه من مبادي الشروع لاينافي كونه من مبادي العلوم قيل ان الموضوع نفسه وان كان من المبادي التصورية الا انه عد مطلوبا برأسه لشدة ارتباط المسائل به وفيه انه ينافي ماقالوا في تعليله بان مالا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له فانه صريح بان المراد به وجوده (قوله الخارجة عنه اتفاقا) وذلك لان التصديق بموضوعية الموضوع بعد صيرورته موضوعا وهي بعد البحث عن عوارضه الذاتية فكيف يكون جزأ من العلم **قوله** وانيته اعني وجوده من المبادي التصديقية الخ) قد يقال المبادي التصديقية المصطلح عليها عندهم هي المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم والتصديق بوجود الموضوع ليس منها واما تصريح ابن سينا بان التصديق بالوجود من المبادي التصديقية فاراد به المعنى اللغوي من حيث ان اثبات الاعراض الذاتية للموضوع يتوقف عليه ويرد عليه ان بعض المبادي التصديقية يتوقف عليه صحة الدليل ولايتركب منه فلا ينحصر حينئذ اجزاء العلوم في الثلاثة ثم في عدانية الموضوع من الاصول الموضوعة تأمل لانها القضايا التي يتألف منها قياسات العلم ولا يكون بينة بذاتها بل هي مسلمة بحسن الظن والتصديق بهلية موضوع الكلام والالهي ملا بديهي كماذكره الشارح سابقا فكيف يحكم بكون هلية الموضوع من الاصول الموضوعة مطلقا اللهم الا ان يحمل على التغليب (قوله اعني وجوده من المبادي التصديقية الخ) اى ان كان خفي الوجود صرح به في الشفاء حيث قال وموضوع الصناعة فقد يجب ان يصدق به وان يتصور جميعا فما كان ظاهر الوجود خفي الحد مثل الجسم الطبيعي لم يوضع وجوده في العلم بل اشتغل بان يوضع حده فقط وما كان خفي الوجود والحد معا مثل العدد والواحد والنقطة فانهم يضعون وجوده ايضا ووضع وجوده من جملة مبادي الصناعة التي تسمى اصولا موضوعة لانه مقدمة مشكوكة فيها يبتنى عليها الصناعة انتهى بقي انه قال في فصل سابق على هذا الفصل ان لكل واحد من الصناعة وخصوصا النظرية مبادي وموضوعات ومسائل والمبادي هي المقدمات التي منها يبرهن تلك الصناعة وقال ايضا فيه المبادي الخاصة لمسائل علم ماعلى قسمين اما ان يكون خاصة بحسب ذلك العلم كله اوبحسب مسئلة اومسائل انتهى ويعلم من كلاميه انه قد يطلق المبادي على مايبتنى

بالارادة فقد كرر الجسم الذي هو بعض اجزاء حد الانسان واما التكرار بحسب الضرورة فهو الذي لولم يقع لم يبق التعريف صحيحا مثل التكرار الذي يقع في تعريف المتضايفين فان المتضايفين هما اللذان يكونان معا في التعقل والوجود مثل الابوة والبنوة فانه لايتقرر الواحد منهما ثبوت الاعند ثبوت الاخر وكذا لايعقل كل منهما الاعند تعقل الاخر فيجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليحصلا معا في العقل ويخص البيان بالذي يراد تعريفه منهما فيجب ان يقع تكرار السبب حتى يلزم منه تخصيص البيان بالمقصود منهما بالتعريف مثل ان يقال الاب حيوان يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه من حيث يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه فالحيوان الاول هو الذات الذي هو معروض اضافة الابوة والاخر الذي هو من نوعه هو ذات الابن الذي هو معروض اضافة البنوة وقد اخذا عاريين عن الاضافة والتولد من نطفته سبب تضايفهما ومن حيث يتولد من نطفته تكرار ضروري للسبب فذكر السبب لحوق الاضافة الى الحيوان الذي هو معروض الابوة وتكراره ليخص البيان به فان الاب انمايكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية فلو لم تكرر لم يكن التعريف صحيحا لانه قديصدق الحد على الابن لان الابن قديكون كذلك فلايكون مطردا فلا يكون صحيحا واما اذا كرر فلم يصدق الحد على الابن فان الابن وان كان حيوانا تولد من نطفته حيوان آخر من نوعه لكن لايكون ابنا من هذه الحيثية بل

(وهى)اى مسائل الكلام (كل حكم نظرى) جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصود فى القضية المطلوبة فى العلم واما اطرافه فن المبادى التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسئلة قدتكون ضرورية فتورد فى العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفائها اولبيان لميتها وانما حمل كل حكم نظرى على المسائل نظرا الى مآل معناه كأنه قال وهى الاحكام النظرية (لمعلوم هو) اى ذلك الحكم النظرى (من العقائد الدينية اويتوقف عليه اثبات شئ منها) سواء كان توقفا قريبا اوبعيدا (وهو) اى الكلام (العلم الاعلى)اليه تنتهى العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها اوحيثياتها (فليست له مبادى تبين فى علم آخر) سواء كان علما شرعيا اوغير شرعى ان علماء الاسلام قددونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التى تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد ادلتها او باعتبار صورها

عليه الصناعة مطلقا وقد يطلق على المقدمات التى يبرهن منها على تلك الصناعة فيمكن ان يكون عدا نية موضوعه جزأ ثالثا نظرا الى المعنى الثانى الذى باعتباره جعل المبادى جزأ من العلم وان كان داخلا فى المبادى بالمعنى الاول واليه يشير كلام العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد وفى توصيف الشارح رحمه الله المبادى التصديقية بقوله التى تسمى اصولا موضوعة رد على القول بان الشيخ عده من المبادى التصديقية بالمعنى اللغوى لابالمعنى المصطلح (قوله نفس الحكم) اى الوقوع لاالايقاع لان المسئلة من المعلومات (قوله اولبيان لميتها) فان قلت لميتها اذا كانت نظرية كانت بهذا الاعتبار داخلة فى الحكم النظرى فلاوجه لادخالها فى الضرورية قلت الظاهر فى العلم اثبات العوارض الذاتية اى العلم بثبوتها وهى بهذا الاعتبار بديهية وبيان اللمية ليس من وظيفة العلم فهى ضرورية من حيث انها مسئلة العلم (قوله ويتوقف عليه الخ) ويكون مزيد اختصاص له بها بأن دون ذلك لاجلها فلا يرد ان جميع العلوم العربية والشرعية مما يتوقف عليها اثبات العقائد الدينية بالادلة النقلية اذليس تدوينها لاجل اثبات العقائد الدينية بخلاف مباحث النظر فان جمعها وتدوينها لاجل ذلك وبما ذكرنا تبين فساد ماقيل ان العلوم العربية جزء منه الاانه افرز منه افراز الكحالة من الطب والفرائض من الفقه قوله وفيه تثبت موضوعاتها اوحيثياتها) اى ان احتيج الى الاثبات فلانقض بالعربية ومثال اثبات حيثية الموضوع فى الكلام اثبات الصحة وعدمها التى هى حيثية الاعمال التى هى موضوع الفقه فيه فان اثبات صحة الاعمال وفسادها انمايكون بالقرآن والحديث واثباتهما يكون فى هذا الفن (قوله وفيه تثبت الخ) فان علم التفسير والاصول يبحثان عن كلام الله تعالى وثبوته من مسائل الكلام وعلم الحديث يبحث عن اقوال الرسول وافعاله وتقريراته من حيث انه رسول والحيثية المذكورة مثبتة فيه وعلم الفقه يبحث عن افعال المكلف من حيث يتعلق بها الاحكام الشرعية الثابتة بالامر والنهى وكونه تعالى آمرا وناهيا مثبت فى الكلام وما قيل ان اثبات الصحة التى هى حيثية الاعمال التى موضوع الفقه فى الكلام لان اثبات صحة الاعمال وفسادها انمايكون بالعلوم الشرعية وقدعرفت ان الكلام مبناها فليس بشئ لانه على تقدير صحته انما يدل على احتياج الفقه اليه فى ثبوت الحيثية المذكورة لاعلى اثباتها فيه قوله فليست له مباد تبين فى علم آخر) هذا التفريع انمايتم على زعم المصنف والافقد صرح به الشارح فيما سبق بأن مبادى العلم الاعلى قد تبين فى علم ادنى وان كان على قلة فمجرد كون الكلام علما اعلى لايستتبع ان لايكون له مباد مبينة فى علم آخر اللهم الاان يلاحظ ماذكره الشارح من البيان اويلحق النادر بالمعدوم وفيه مافيه (قوله فليست الخ) بناء على ان جميع مايبين فيه من العوارض الذاتية لموضوعه كمابينه الشارح رحمه الله لاعلى انه لايبين مبادى الاعلى فى العلم الادنى ليرد عليه انه قدتبين مبادى الاعلى فى الادنى على قلة فلايصح التفريع المذكور (قوله على وجه يتناول) تناول الموضوع للمسائل هو ان يكون

انمايكون من حيث هو تولد من نطفة شخص آخر من نوعه فيصح الحد بتكرار بعض اجزائه و لا يصح بدونه واماالتكرار بحسب الحاجة فهو التكرار الذى لولم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لم يكن كاملا وقدجعل كثير من المنطقيين تعريف المركب من الذات والعرضى الذاتى له من هذا القبيل كما فى قولهم الانف الافطس انف ذو تقعير لايكون ذلك التقعير الا فى الانف فصار الانف والتقعير تكراراً وهذا التكرار انما ساغ للحاجة فانه لولم يقع تكرار فى التعريف يكون صحيحاً فانه يجوز ان يقال فى تعريف الانف الافطس هو شئ ذو تقعير مختص بالانف فيكون التعريف صحيحاً لكن لايكون كاملا لان السؤال عن الانف الافطس فاحتاج المجيب الى هذا التكرار ليكون الجواب مطابقا للسؤال فاذا لم تكرر لم يكن كاملا قيل لافرق بين الحاجة والضرورة اذ المسؤل عنه فيهما ان كان هو المعروض فقط فلاحاجة الى تكرار ولاضرورة وان كان المعروض مع العارض فالتكرار ضرورى فى محل الحاجة والااختل التعريف واجيب بان بينهما فرقا فان التكرار الضرورى هو الذى لو لم يتكرر لم يبق التعريف صحيحا والتكرر فى محل الحاجة هو الذى لولم يتكرر لم يكن التعريف تاما والحق ان هذا النوع من المركبات وهو المركب من الذات والعرضى الذاتى له يكون التكرار فى تعريفه ضروريا باعتبار ان السائل سؤاله عن المجموع فيجب ان يذكر الذات مرة لتعريفه ومرة لتعريف العرض الذاتى له وليس بضرورى فى نفس الامر لانه لوكان السؤال عن العرض

وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة فى علمهم هذا فجاء علما مستغنيا فى نفسه عما عداه ليس له مبادى فى علم آخر (بل مباديه اما بينة بنفسها) مستغنية عن البيان بالكلية (او مبينة فيه فهى) اى فتلك المبادى المبينة فيه (مسائل له) من هذه الحيثية (ومباد لمسائل اخر منه لاتتوقف) تلك المبادى (عليها) اى على المسائل الاخر (لئلا يلزم الدور) ومما قررناه تبين لك ان احوال

موضوعات المسائل راجعاليه ومحمولاتها من الاعراض الذاتية له **قوله** وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة الخ) فيه بحث لان هذا الكلام مخالف لما ذكره فى حواشى شرح المختصر حيث قال والحق ان اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لايحصل الامن المباحث المنطقية اويتقوى بها فهى محتاج اليها تلك العلوم وليس جزأ منها بل هى علم على حيالها و علم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها ناسب اليه هذه القاعدة المحتاج اليها فعدت مبادى كلامية للعلوم الشرعية هذا كلامه ونقل عنه فى الحواشى لايقال فعلى هذا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الكلام والالهى لانه تبين مباد كثيرة لهما لاتبين مثلها فى الادنى كما لايخفى لانا نقول لاتبين مباديهما اصلا بل تبين مايعرض مباديهما التصورية والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة الى مقاصدها ومثلها يسمى وسيلة وآلة ويمكن ان يقال فى التلفيق لاشك ان احوال المعلومات التصورية والتصديقية احوال الموضوعات الكلاميه لكن اداجعلت تلك الاحوال عليها وجعلت مسئلة ففيه اعتبار ان الاول اعتباراته يتوقف عليه اثبات المطالب مطلقا وليست بهذا الاعتبار جزأ من الكلام اصلا قيل ولهذا احترز عن المنطق فى تعريف الكلام ولوكان جزأ لم يكن للاحتراز وجه اذلا معنى لذكر قيد فى تعريف علم يوجب خروج بعض اجزائه والثانى اعتبار انه يتوقف عليه اثبات العقائد الدينية وهى بهذا الاعتبار جزء منه فذكر تلك المسائل فى كتب الكلام لامن حيث الاعتبار الاول بل من حيث الاعتبار الثانى وذكره فى مبادى الاصول لامن حيث الاعتبار الثانى اذلا معنى له بل من حيث الاعتبار الاول والبه ينظر قوله فى الحواشى والحق ان اثبات مسائل العلوم النظرية الخ لايقال تلك المسائل اذالم تجعل جزأ من علم الكلام ولو بالاعتبار الثانى لم يلزم ان يكون المنطق اعلى منه كما مر فأى احتياج الى جعلها جزأ لانا نقول لانهم لم يرضوا ان يحتاجوا فى علمهم هذا الى شئ سواه بقى الكلام فى قواعد العربية المحتاج اليها لاستنباط بعض الاعتقاديات من الادلة السمعية وقد يقال هو ايضا جزء من الكلام افرز عنه افرازا لكمالة من الطب وافراز الفرائض من الفقه فليتأمل (قوله وجعلوا الخ) ما ذكره ههنا من جعل مباحث النظر من مقاصد الكلام مذهب الجمهور والحق عند الشارح رحمه الله ماذكره فى حواشى شرح مختصر الاصول من ان جميع العلوم فى صحة مواد ادلتها وصورها يحتاج الى المنطق وانه علم على حيالها ليس جزأ لعلم ولايلزم من ذلك كونه اعلى من الكلام والالهى لان احتياجهما اليه باعتبار مايعرض لمباديهما التصورية والتصديقية لاباعتبار المبادى انفسها فلا مخالفة بين كلاميه والحق عندى ان مباحث النظر جزء من الكلام لكونه من احوال المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وهى مخالفة لكثير من المسائل المنطقية والاشتراك فى البعض لايستلزم الاتحاد فكون المنطق علما على حدة لايستلزم ان يكون مباحث النظر كذلك وماقيل ان المسائل المنطقية من حيث انها تتوقف عليها اثبات العقائد الدينية من الكلام ومن حيث انها يتوقف عليها اثبات المطالب مطلقا ليست جزأ منه كلام يلوح عليه آثار الضعف فانه يلزم منه ان يكون تلك المسائل من حيث انها يتوقف عليه استنباط الاحكام الشرعية جزأ من الاصول وقس على ذلك (قوله مستغنية الخ) اى لايحتاج الى دليل ولاتنبيه ولاالى بيان اللمية فلايكون من المسائل لان المسئلة امانظرية اوبديهية يحتاج الى تنبيه اوالى بيان اللمية كما مر **قوله** اومبينة فيه فهى مسائل له الخ) قيل كلام الشارح يشعر بأن مباديها البينة بنفسها ليست من مسائل الكلام مع ان فيها الحكم بمعلوم يتوقف على ذلك الحكم اثبات شئ من العقائد وليس من مسائل الكلام الادلك واماالتقييد بالنظرية فقد عرفت انه بالنظر الى الغالب

الذاتى له وحده لم يكن هناك حاجة الى التكرار لكن احتاج المجيب الى التكرار ليكون جوابه مطابقا للسؤال * قال * الثانى فى اقسام المعرف معرف الشئ لابدوان يساويه فى العموم والخصوص ليشمل جملة افراده ويميزها عن غيرها فلا يخلو من ان يكون داخلا فيها اوخارجا عنها اومركبا منهما والاول امان يكون جميع اجزائه وهوالحد التام اولم يكن وهوالحد الناقص والثانى هوالرسم الناقص والثالث ان كان المميز داخلا يسمى حدا ناقصا ايضا وان كان بالعكس كما اذا تركب من الجنس والخاصة يسمى رسما تاما * اقول * المبحث الثانى فى اقسام المعرف معرف الشئ يجب ان يساويه فى العموم والخصوص اى فى الصدق على معنى انه يجب ان يصدق المعرف على كل مايصدق عليه المعرف وهو الاطراد والمنع وبالعكس اى يجب ان يصدق المعرف على كل مايصدق عليه المعرف وهو الجمع والانعكاس لانه لولم يكن مساوياله فى الصدق لكان مباناله اواخص من وجه اواخص منه مطلقااواعم منه مطلقا والكل باطل اما الاول والثانى فظاهر لان المعرف يجب ان يكون تصوره مستلزما لتصور المعرف والمباين والاخص من وجه لايكون كذلك واما الثالث فلان الاخص مطلقا لايشمل على جميع افراد المعرف فيكون اقل وجودا وماهو اقل وجودا اخفى والاخفى لايصلح للتعريف واما الرابع فلان الاعم مطلقالا يميز ماهية المعرف عن غيرها لانه مشترك بينها وبين غيرها والمشترك بين الشيئين لايميز احدهما عن الاخر ولان تصور الاعم مطلقا

المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية وتجويز ان تكون مبادى اعلى علوم الشرع مبينة فى علم غير شرعى وتحتاج بذلك اليه مما لايجترئ عليه الافلسفى اومتفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج اصول الفقه الى العربية مما لايفوه به محصل فان وجدت فى الكتب الكلامية مسائل لايتوقف عليها اثبات العقائد اصلا ولا دفع الشبه عنها قطعا فلذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة فى الكتاب (فهو) اى من الكلام (تستمد العلوم) الشرعية (وهو لايستمد من غيره) اصلا (فهو رئيس العلوم) الشرعية (على الاطلاق) لنفاذ حكمه فيها باسرها وليس ينفذ فيه حكم شئ منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى على الادنى دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادم العلوم ❁ المقصد السادس تسميته ❁ وانما وجب تقديمها لان فى بيان تسمية العلم الذى يتوجه الى تحصيله مزيد اطلاع على حالة تفضى الطالب مع ماسبق الى كمال استبصاره فى شانه (انما سمى) الكلام (كلاما امالانه بازاء المنطق للفلاسفة) يعنى ان لهم علما نافعا

واما احتمال كون عروض محمولات المبادى البينة من حيث خصوص موضوع المسئلة لامن حيث انه معلوم مخصوص حتى يكون من المسائل فقائم فى المبادى النظرية ايضا اللهم الا ان يقال لم يوجد ذلك فى المبادى النظرية (قوله تجويز الخ) ذلك رد على العلامة التفتازانى لما فى شرح المقاصد من انه يجوز ان يكون مبادى الكلام على تقدير ان يكون موضوعه ذات الله تعالى مبينا فى العلم الالهى وهو تشنيع قبيح لاينبغى ان يصدر مثله عن مميز فضلا عن عالم العالم ومع ذلك يرد عليه ان اراد انه يلزم احتياج العلم الشرعى الى غير الشرعى فيما يخالف فيه الشرع فممنوع وان اراد انه يلزم الاحتياج فى امر لم يبينه الشرع فسلم لكن لاقدح فيه اذا كان ذلك الامر مما يقبله الشرع والعقل المستقيم وساق اليه البرهان القويم فان الحكمة ضالة المؤمن يأخذها اينما ظفر بها وهل هذا الا مجرد عصبية كيف وقد احتاج الفقه فى قسمة التركة ومسائل الوصية الى علم الحساب ولذا قال حجة الاسلام فى الاحياء ان تعلمه من فروض الكفاية (قوله مما لايفوه به محصل) بناء على ان العربية من العلوم الشرعية لان مدونها اهل الشرع ولا كذلك الالهى وقد عرفت ان ذلك مجرد عصبية بقى ههنا بحث وهو انه جوز فى حواشى مختصر الاصول كما مر بكون الكلام والالهى محتاجين الى علم المنطق ولا يلزم كونه اعلى منهما بناء على انه لم يبين فيه مباديهما بل مايعرض لمباديهما وبذلك يستحق ان يسمى خادما وآلة لهما ولا يخفى ان الفرق المذكور تحكم اذ الاحتياج فى اثبات المسائل على التقديرين لازم لان مايعرض المبادى من الصحة مادة وصورة مما يحتاج اليه فى اقامة الدلائل عليهما (قوله مسائل لايتوقف عليها) كمسائل الرياضى والحركة والسكون والكيفيات وغير ذلك (قوله من خلط الخ) يعنى انه من فضول الكلام لاتعلق له بعلم الكلام قوله فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق) هذا كما ذكره لكن ههنا مسئلة لايخلو التنبيه عليها عن الفائدة وهى انه ذكر صاحب القنية وغيره من الثقات فى حق ترتيب الكتب بحسب الوضع ان اللغة والنحو نوع واحد فيوضع بعضها فوق بعض والتعبير فوقهما والكلام فوق ذلك والفقه فوق الكلام والاخبار والمواعظ والدعوات المروية فوق ذلك والتفسير فوق ذلك (قوله قد ينفذ الخ) كنفوذ حكم التفسير والحديث فى الفقه (قوله فيكون لذلك الخ) وفيه انه يلزم ان يكون لعلم النحو واللغة رياسة على علم التفسير والحديث والفقه الا ان يقال ان ليس ذلك نفاذا للحكم بل خدمة بناء على ان تدوين علوم العربية لاجلها كتدوين اصول الفقه للفقه وليس تلك العلوم مقصودة بالاصالة ولذلك لايلزم رياسة المبادى للمسائل او يعترف بان لها رياسة باعتبار التوقف وان كانت مرؤسة باعتبار كونها غير مقصودة بالذات (قوله فلا يناسب الخ) رد على الشارح الفاضل الابهرى ولك ان تقول خادم القوم سيدهم (قوله انما سمى الخ) كلمة انما للتأكيد لا للحصر ادلها وجوه اخر وكلمة او للاستقلال كل منهما لا لامتناع الجمع او الخلو (قوله يعنى ان لهم الخ) يعنى ليس المنظور فى هذا الوجه اتحاد جهة النفع وهو ايراث القدرة ولا فى

غير مستلزم لتصور الاخص فان تصور الحيوان والماشى غير مستلزم لتصور الانسان اذا عرفت ذلك فنقول المعرف على اربعة اقسام حد تام وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص وجه الحصر فى هذه الاربعة ان المعرف الذى هو غير المعرف ومساوله فى الصدق لايخلو من ان يكون داخلا فى المعرف او خارجا عنه او مركبا منهما والاول وهو ان يكون المعرف داخلا فى المعرف اما ان يكون المعرف جميع اجزاء المعرف وهو الحد التام كالحيوان الناطق فى تعريف الانسان اولم يكن المعرف جميع اجزاء المعرف وهو الحد الناقص كالجسم النامى الناطق او الجسم الناطق او الجوهر الناطق فى تعريف الانسان والثانى وهو ان يكون المعرف خارجا عن المعرف وهو الرسم الناقص كالماشى منتصب القامة فى تعريف الانسان والثالث وهو ان يكون المعرف مركبا من الداخل والخارج ان كان المميز داخلا اى يكون المميز فصلا قريبا يسمى حدا ناقصا كالماشى الناطق فى تعريف الانسان وان كان بالعكس اى يكون المميز خارجا فهو الرسم التام ان كان الداخل الجنس القريب كالحيوان الضاحك فى تعريف الانسان وان كان الداخل غير الجنس القريب فهو الرسم الناقص ايضا كالجسم النامى الضاحك او الجسم الضاحك او الجوهر الضاحك فى تعريف الانسان فظاهر كلام المص يقتضى ان يكون المميز الخارجى مع اى جنس كان قريبا او بعيدا يسمى رسما تاما واوح يجوز ان يكون الرسم التام اكثر من احد وعلى ما قرر لايكون

فى علومهم سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع فى علومنا سميناه فى مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق فى علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثمه يسمى خادم العلوم وآلتها وربما يسمى رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام فى علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الا رئيسا لها (لان ابوابه عنونت اولا) اى فى كتب المتقدمين (بالكلام فى كذا) فبعد تغير العنوان بقى ذلك الاسم بحاله (اولان مسئلة الكلام) يعنى قدم القرآن وحدوثه (اشهر اجزائه) وسبب ايضا لتدوينه (حتى كثر فيه) اى فى حكم الكلام انه قديم اوحادث (التناحر) اى التقاتل (والسفك) اذ قدروى ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن (فغلب عليه) تسميه للشئ باسم اشهر اجزائه (اولانه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات مع الخصم) على قياس ماقيل فى المنطق من انه يفيد قوة على النطق فى العقليات والمخاصمات

﴿ المرصد الثانى فى تعريف مطلق العلم ﴾

من ههنا شرع فى مقاصد علم الكلام وما تقدم فى المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه ولا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى ضرورى ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التى اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذى يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب خامسا اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقائد واثبات مباحث اخرى تتوقف عليها العقائد وقد عرفت انه قد جعل جميع مايتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد فى علمه كيلا يحتاج فيه الى علم آخر فالمباحث المذكورة فى هذه المراصد

ايراث القدرة كونه بازاء المنطق فتعدد الوجهان والعلامة التفتازانى جعلهما فى شرح العقائد وجها واحدا بناء على ان الاشتراك فى مطلق الدفع لايحسن التسمية بلفظ يناسب لفظ المنطق (قوله عنونت اولا) بناء على ان الباعث لتدوينه الخلاف فى مسئلة الكلام **قوله** اذ قدروى ان بعض الخلفاء الخ) روى ان مأمون الخليفة امتحن العلماء بخلق القرآن فى سنة ثمان عشر ومأتين وكتب بذلك الى نائبه ببغداد وبالغ بذلك وقام فى هذه البدعة قياما معتدا بها فاجاب اكثر العلماء على سبيل الاكراه وتوقف طائفة ناظروا فلم يلتفت الى قولهم وهددوا بالقتل وعظمت المصيبة ولم ينصف من علماء العراق الامام احمد بن حنبل ومحمد بن نوح فقيدا وجهزا الى المأمون وهو بطرسوس فلما بلغا الرقة جاءهم الفرح بموت المأمون وعهد بالخلافة الى اخيه المعتصم فتبع اخاه بالبدعة المذكورة وضرب احمد ابن حنبل بين يديه بالسياط حتى غشى عليه كل ذلك حتى يقول بخلق القرآن وهو مصمم على قول الحق فاطلقه ثم ندم على ضربه وامتدت هذه المصيبة مدة خلافة المعتصم وهى تسعة اعوام تقريبا ثم انتقلت الخلافة الى ابنه الواثق فتبع اباه فى ذلك حتى قتل العالم الصالح احمد بن نصر الخزاعى بيده لامتناعه من القول بخلق القرآن فان قلت القرآن عند المعتزلة هو اللفظ الحادث فلم لم يعترفوا بحدوثه واختاروا الضرب والقتل قلت الظاهر ان مذهبهم كان قدم الالفاظ ايضا كما هو مذهب السلف (قوله طالبا الخ) وانما لم يعترفوا لما تقرر فى محله ان الخلاف فى حدوثه وقدمه راجع الى الخلاف فى ثبوت الكلام النفسى ونفيه والا فهم لايقولون بحدوث النفسى ونحن لا نقول بقدم اللفظى **قوله** وما تقدم فى المرصد الاول كان مقدمة الشروع) فان قلت كلام الشارح ههنا يناقض قول المصنف فيما سبق الموقف الاول فى المقدمات وفيه مراصد فانه يدل على ان كل المراصد من المقدمة وقول الشارح يدل على ان المقدمة هى المرصد الاول فقط قلت المرصد الاول مقدمة على الاطلاق والمراصد الخمسة الباقية مقدمة من وجه ومقاصد من وجه فمراد الشارح بالمقدمة هو المقدمة على الاطلاق اعنى مقدمة الشروع ومراد المصنف اعم من ذلك فلا تناقض (قوله مسائل كلامية) من وجه ومباد من وجه فلا ينافيه قوله الموقف الاول فى المقدمات لان المراد منها مايتوقف عليه جميع ماعداها اما شروعا كما فى المرصد الاول اوذاتا كما فى هذه المراصد الخمسة **قوله**

الرسم التام الا واحدا كما ان الحد التام لايكون الا واحدا واما الحدود الناقصة والرسوم الناقصة يجوز ان تكون متعددة * قال * واعترض عليه اولا بان مجموع اجزاء الشئ عينه والجزء انما يعرف بالكل اذا عرف شيئا من اجزائه وذلك الجزء امان يكون هو فيلزم تعريف الشئ بنفسه اوما هو خارج عنه والخارج انما يعرف اذا عرف اختصاصه به وذلك يتوقف على معرفته ومعرفة مايغايره من الامور الغير المتناهية وذلك محال وثانيا بأن المطلوب ان كان مشعورا به امتنع تحصيله وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه * اقول * اعترض الامام على التعريف من وجهين الاول ان تعريف الشئ ع لان تعريفه بنفسه ع وح التعريف اما بالداخل وبالخارج او بالمركب منهما والاول اما ان يكون الداخل جميع الاجزاء او بعضها وكل منهما باطل اما جميع الاجزاء فلان مجموع اجزاء الشئ نفسه فتعريف الشئ بجميع اجزائه تعريف الشئ بنفسه وهو ع واما بعض الاجزاء فلان الجزء انما يعرف الكل اذا عرف شيئا من اجزائه لانه لو لم يعرف شيئا من الاجزاء لكان جميع الاجزاء غنية عن التعريف او معرفا بغير ذلك الجزء الذى فرض انه معرف للشئ واذا كان جميع اجزاء الشئ معلوما يكون الماهية معلوما فلا يكون ذلك الجزء معرفا له هف فثبت ان الجزء انما يعرف الشئ اذا عرف شيئا من اجزائه فذلك الجزء المعرف اما ان يكون هو الجزء المعرف فيلزم تعريف الشئ بنفسه اوما هو خارج عنه فيلزم التعريف بالخارج والتعريف

الجمعة مسائل كلامية وفى ابكار الافكار تصريح بذلك حيث جعله مشتملا على ثمانى قواعد متضمنة لجميع مسائل الاصول الاولى فى العلم واقسامه الثانية فى النظر وما يتعلق به الثالثة فى الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية (وفيه) اى فى العلم المطلق (ثلاثة مذاهب) المذهب (الاول انه ضرورى) اى تصور ماهيته بالكنه (واختاره الامام الرازى لوجهين) الوجه (الاول ان علم كل احد بوجوده) اى بانه موجود (ضرورى) اى حاصل له بلا اكتساب ونظر (وهذا علم خاص) متعلق بمعلوم خاص هو وجوده (والعلم المطلق جزء منه) لان المطلق ذاتى للمقيد (والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل، فاذا حصل العلم الخاص الذى هو كل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق الذى هو جزؤه سابقا عليه (والسابق على الضرورى اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضرورى) وهو المطلوب (والجواب) عنه (ان الضرورى حصول علم) جزئى (متعلق بوجوده) فان هذا العلم حاصل لكل احد بلا نظر (وهو) اى حصول ذلك العلم الجزئى (غير تصوره وغير مستلزم له) اذ كثيرا ما

وفى ابكار الافكار للآمدى تصريح بذلك) نقل عنه رحمه الله ان التصريح نظرا الى الظاهر مسلم واما اللزوم فلا اذ اللازم عدم خروج المسائل عن ثلاث القواعد واما كون كل قاعدة منها مشتملة عليها فلا، وما قيل من ان تشريك الكل فى العنوان اولا وتعيين كل منها لبيان ما تبين فيه مع كون البعض من المسائل قطعا بلا اشارة الى تمييز بين ماهو منها قطعا وبين ما يختلف فيها ويشك انها يستفاد منها دلالة والا يكون الغازا مجتنبا عنه فى هذا المقام لايفيد اللزوم كما لايخفى (قوله تصريح الخ) اذ لايقال ان الثمانية متضمنة لمسائل الاصول باعتبار تضمن خمسة منها فلابد ان يكون القواعد الثلاثة ايضا متضمنة لمسائله والقول بان بعض مايذكر فيها مسائل دون بعض تحكم لم يقل به احد فيكون جميع مايذكر فيها مسائل كلامية فافهم فانه زل فيه اقدام **قوله** لوجهين الاول ان علم كل احد الخ) بداهة العلم بشئ لايستلزم العلم البديهى ببداهته ولهذا استدل عليها واما مايقال ان الماهية اذا حصلت للنفس بلا كسب والتفت النفس اليها عرفت بمجرد التفاتها اليها انها بغير كسب فيكون بداهة كل بديهى غنية عن الاحتجاج عليها وكذا كسبية كل كسبى فجوابه انه قد يحصل فى النفس صورة ولايلتفت الى كيفية حصولها فاذا تطاولت المدة وتكثرت الصور وتوجهت النفس اليها فربما التبست عليها كيفية حصول بعضها فاحتاجت الى الاستدلال على ان الوجهين جاز ان يكونا تنبيهين (قوله لوجهين) اى لدليلين بناء على ان الحكم ببداهة البديهى يجوز ان يكون نظريا للغفلة عن كيفية حصوله ابتداء لقلة العمل فى حصوله واختلاطه بالعلوم الكثيرة او تنبيهين بناء على ان يكون الحكم بالبداهة ايضا بديهيا لكن كثرة المناقشة فيهما تأبى عن كونهما تنبيهين (قوله اى بأنه موجود الخ) لم يحمله على ماهو الظاهر من ان تصور كل احد بوجوده بديهى لان الامام قرره فى كتبه بالعلم بانه موجود لالانه يرد عليه انه ان اريد به الوجود الخاص فلا نسلم ان تصوره بديهى وان اريد به الوجود المقيد بالاضافة فهو فرع ثبوت الوجود المطلق ولا نسلم ثبوته ولان فى بداهة تصوره مناقشة سواء اريد به الوجود الخاص او المقيد حيث انكر جمهور المتكلمين الوجود الخاص واثبتوا الحصص والشيخ انكر الحصص لنفيه الوجود المطلق ثم لايخفى ان العلوم الجزئية الضرورية من التصورات والتصديقات كثيرة فتخصيص الاستدلال ببداهة هذا العلم الجزئى اعنى العلم بوجوده بناء على انه اسبق العلوم الضرورية على ماقالوا، توجيه الوجه الاول على قانون الاستدلال ان يقال العلم المطلق سابق على العلم الضرورى والسابق على الضرورى ضرورى اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه جزء من العلم الضرورى بانه موجود والجزء سابق على الكل اما جزئيته منه فلانه مطلق وذلك مقيد والمطلق جزء من المقيد واما ضروريته فلحصوله من غير كسب وكل ماشانه كذا فهو ضرورى **قوله** والجواب عنه ان الضرورى حصول علم الخ) فان قلت سيجئ فى بحث العلم من الالهيات ان العلم بالعلم لايتوقف الا على الالتفات ولهذا ظن ان العلم بالشئ عين العلم بالعلم وحينئذ يندفع هذا الجواب ويحتاج الى جواب الشارح قلت المذكور فيما سيأتى ان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به لا ان العلم لايتوقف الا على الالتفات على انه شبهة

بالخارج ح لان الخارج انما يعرف الشئ اذا عرف اختصاصه به لان الوصف الذى لايختص بالشئ لايصلح لتعريفه فاذا لم يعرف اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فلايفيد معرفته والاختصاص هو ثبوت الوصف للشئ وانتفاؤه عن غيره فمعرفة الاختصاص يتوقف على معرفة الشئ ومعرفة مايغايره من الامور الغير المتناهية اذ يمتنع معرفة الاختصاص مع الجهل بالشئ ولما عداه فيتوقف معرفته على معرفة الشئ وعلى معرفة ماعداه من الامور الغير المتناهية وذلك ح فانه يلزم من معرفة الشئ الدور لانه ح يتوقف معرفة الشئ على تعريف الخارج اياه وتعريف الخارج اياه يتوقف على معرفة اختصاصه بالشئ ومعرفة اختصاصه بالشئ يتوقف على معرفة الشئ فيلزم الدور ومن معرفة ماعداه من الامور الغير المتناهية احاطة الذهن بما لايتناهى لان ماعداه غير متناه والركب من الداخل والخارج خارج لان المركب من الداخل والخارج لايكون نفس الشئ ولا داخلا فيه والا يلزم ان يكون الخارج داخلا لان الجزء الخارج جزء من المركب منه ومن الداخل وجزء الجزء جزء لايقال المركب من الداخل والخارج لايكون خارجا والا يلزم ان يكون الجزء الداخل خارجا لانا نقول دخول المركب فى الشئ يوجب دخول كل جزء منه فيه واما خروجه عن الشئ فلايوجب خروج كل جزء منه عنه فيلزم من بطلان التعريف بالخارج بطلان التعريف بالمركب من الداخل والخارج، الثانى ان الشئ المطلوب تصوره ان كان مشعورا به

تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولانتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا
بل نحتاج فى تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون حصولها عين تصورهـا ولا مستلزماله
واذا لم يكن ذلك العلم الجزئى المتعلق بوجوده متصورا (فلا يلزم تصور العلم المطلق)اصلا(فضلا
عن ان يكون) تصوره (ضروريا) ويجوز ان يجاب عنه ايضابأنه انما يتم اذا كان العلم ذاتيالماتحته
وكان شئ من افراده متصورابالكنه بديهة وكلاهما ممنوعان (لايقال) نحن لانقتصر على ماذ كر
بل نقول ان كل احديعلم بالضرورةانه موجود(ويعلم)ايضا كذلك (انه عالم)بذلك(والعلم احدتصورى
هذا التصديق) وهو بديهى ايضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهى اولى ان يكون
بديهيا(فان قلت) فى جواب هذا التقرير (لايلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه)ولا بداهة شئ
منهما (فان) التصديق (البديهى مالايتوقف بعد تصور الطرفين على نظر) فجاز ان تكون تصوراته
باسرها كسبية فلايصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شئ من تصوراته اصلا (قلت)
فى رد هذا الجواب (ان المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر) فى الحكم ولا فى شئ من اطرافه
(اذلاتخلو عنه البله والصبيان)الذين لايتأتى منهم الاكتساب لافى حكم ولافى تصور(والنزاع فى التسمية)
بان التصـديق انما هو الحكم وحده وتصورات اطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهى منه هو الحكم
المستغنى عن الاستدلال وان كانت تصوراته نظرية وليس التصـديق عبـارة عن المجموع المركب
من الحكم وتصورات اطرافه حتى تكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته (لايجدى طائلا) فى هذا
المقام لما عرفت من ان هذا التصـديق الذى نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع فى جواب
لايقال بقوله (لانانقول يكفى فى التصـديق تصور الطرفين بوجه ما) ولايحتاج فيه الى تصورهما

الخصم فى ثبوت علم الله تعالى فلاعلينا ان لانسلمه والحق ان المذكور فى الالهيات وان كان ماذكرالا ان
الظاهر ان من علم شيئا والتفت اليه علم بمجرد التفاته انه يعلمه واليه اشار فى مباحث العلم من مواقف الاعراض
فجواب الشارح اظهر (قوله فلا يكون حصـولها عين تصورها) وماقيل من ان العلم بالعلم بعد الالتفات
اليه ضرورى على مانص المص عليه فى الاعراض فيكون العلم بهذا العلم ضروريا والعلم المطلق جزء منه
فيتم التقريب فليس بشئ لان معنى ذلك ان العلم بحصول العلم بعد الالتفات ضرورى لا ان تصوره
ضرورى حتى يلزم ضرورية المطلق قوله والعلم احد تصورى هذا التصديق الخ) انما لم يقل احد
تصوراته اتباعا للمتقدمين فان اعتبار تصور النسبة فى التصديق من تدقيقات المتأخرين (قوله والعلم احد
تصورى هذا التصديق) انما قال احد التصـورين من غير تعيين لانه يجوز ان يجعل موضوعا
بان يقال العلم بهذا العلم ضرورى وان يجعل محمولا بان يقال كل احد عالم بهذا العلم بالضرورة
وبهذا ظهر انه لايجوز ان يقال احد التصـورات الثلاث فمن قال انما لم يقل احد التصـورات
اتباعا للمتقدمين وان اعتبار تصور النسبة فى التصديق من تدقيقات المتأخرين فقدركب شططا
(قوله فى جواب هذا التقرير) خصه بهذا التقرير وان صح كونه جوابهمـا على التقرير الاول
لانه تخلل بين التقرير التقرير الثانى وجوابه لانا نقول الخ وانما صح كونه جوابا على التقرير الاول
لانه وقع فيه العلم الحـاصل اعنى العلم بكونه موجودا موضوعا و حكم عليه بانه ضرورى ليمكن
ان يقال لايلزم من كون العلم بانه موجودا ضروريا بداهة العلم الذى وقع فيه موضوعا لانه تصديق
ضرورى ولايلزم من بداهته بداهة اطرافه فتدبر قوله ولافى شئ من اطرافه) لايقـال فحينئذ يلزم
المصـادرة لان احد طرفيه هو العلم الذى يراد اثبـات بداهة تصوره لانانقول المدعى بداهة جزء
معين تفصيلا اعنى العلم والدليل بداهة هذا التصديق بجميع اجزائه اجمالا فلامصـادرة لاختلاف
العنوان ونظيره كبرى القياس مع نتيجته كما سيجئ فى بحث الوجود (قوله اذلاتخلو الخ) اشـاربهذا
الدليل الى ان المثبت بداهة التصديق مع قطع النظر من خصوصية الاطراف والمثبت ببداهة التصديق
بداهة العلم الذى هو احد طرفيه بخصوصه فلادور (قوله مستغن عن النظر مطلقا) اى باعتبار الحكم
والطرفين سواء كانا جزئين اوشرطين قوله ولايحتاج فيه الى تصورهما بالكنه) ولوسلم فانما يتم

امتنع تحصيـله لامتنـاع تحصيـل
الحاصل وان لم يكن مشعورابه امتنع
طلبه لامتنـاع توجه الطلب نحو
مالاشـعور به * قال * واجيب
عن الاول بان الجزء متقدم على الكل
بالطبع والاشياء التى كل واحدمنها
متقدم على شئ يمتنع ان تكون نفسه
ومعرفا به ومعرف الشئ ليس
بواجب ان يعرف شيئـا من اجزائه
اصـلا لجواز استغنائها باسرهـا
وتعريف الموصوف متوقف عـلى
كون الوصف المعرف بحيث يلزم
من تصوره تصـوره بعينـه وذلك
انما يتوقف على اختصاصه وشموله
فى نفس الامر لاعلى العلم بهـا وهو
ضعيف لان تقدم كل واحد لايقتضى
تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع
ليدل على المغـايرة وكانت الاجزاء
باسرهـا حتى الصورى معلومـة
كانت الماهيـة معلومـة والا لم يفد
التحديد ولو استلزم الخارجى تصوره
تصوره فان كان متصورا كان الملزوم
متصورا فاستغنى عن التعريف وان
لم يكن متصورا امتنع التعريف به بل
الجواب ان الاجزاء على انفرادها
معلومة والتحديد استحضارها مجموعة
بحيث يحصـل فى الذهن صـورة
مطـابقة للمحدود وكذا الرسم اذا
كان مركبا واما المفرد فلايفيد وعن
الثانى بان توجـه الطلب نحو الشئ
المشـعور به ببعض اعتبـاراته فلا
استحـالة * اقول * اجيب عن
الاعـتراض الاول بان التعريف
بالداخل والخارج صحيح اما التعريف
بالداخل اذا كان بجميع الاجزاء فلانم
ان جميع الاجزاء نفسـه حتى يلزم
ان يكون التعريف بجميع الاجزاء
تعريفا بنفسه فان الجزء متقدم على
الكل بالطبع والاشياء التى كل واحد

بالكنه (كما نحكم على جسم معين) مشاهد من بعيد (بانه شاغل بحيز معين مع الجهل بحقيقته) هل هو انسان او حجر بل ومع الجهل بحقيقة الحيز والشغل (بل نحكم بان الواجب) تعالى (اما نفس اولا وان لم نعلم حقيقتهما) بكنههما بل (باعتبار امر عام) عارض لهما ككونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه بل فى تصوره بحسب الحقيقة الوجه (الثانى ان) العلم لو كان كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو باطل قطعا او بغيره وهو ايضا باطل لان (غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور) لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر حينئذ (وهذا الوجه) على تقدير صحته (حجة على من يقول انه) اى مطلق العلم (معلوم) بحسب حقيقته لكن (لا بالضرورة) فانه اذا لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره بكنهه ممتنعا (والجواب ان غير العلم) انما (يعلم بحصول علم جزئى) متعلق به (لا بتصور حقيقة العلم) المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق (والذى نحاول ان نعلمه) اى نطلب ان نحصله على ذلك التقدير (بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور) اذ اللازم ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئى متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم فى ضمن ذلك الجزئى ايضا فيتوقف تصور حقيقته على حصولها فى ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا دور (وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم) المطلق بنفسه فى الذهن (و) بين (تصوره) وذلك لان منشأهما عدم الفرق بينهما ففى الشبهة الاولى تخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئى قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة فى ضمنه قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفى الشبهة الثانية تخيل ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئى متعلق بالغير ولا شك انه يتوقف على حصول ماهيته فى ضمنه قائمة فى الذهن وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الآخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم فى النفس على وجهين احدهما ان ترتسم فيها بنفسها فى ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة

لو كان المطلق ذاتيا للعلم الجزئى كما ذكره الشارح فيما مر نعم لو استدل بان كل احد يعلم ان له علما مطلقا تعين جواب المص (قوله بنفسه) من غير ان يغايره بوجه ولو بالاجمال والتفصيل (قوله وهذا الوجه الخ) ولذا قيد الشارح الكسبى بقوله معرفا قوله اى نطلب ان نحصله) اشارة الى ما فى العبارة من المسامحة حيث حاول العلم بتصور الحقيقة (قوله اى نطلب ان نحصله) اشار الى ان ما فى المتن تسامحا حيث جعل العلم بتصور العلم مطلوبا وليس كذلك اذ المطلوب تصور العلم فنعلمه مجاز عن تحصيله ثم فى عبارة الشرح ايضا تسامح لان الظاهر حصوله لا تحصيله فالاحسن ان يقال فالذى نحاول حصوله (قوله وعلى حصول حقيقة العلم الخ) هذا على تقدير القول بوجود الطبايع فى ضمن الافراد وعلى ان مطلق العلم ذاتى لما تحته واما على القول بانها امور انتزاعية او انه ليس ذاتيا لما تحته فكلا (قوله فقد توقف الخ) اى يكون تصور ماهية العلم موقوفا على حصول العلم الجزئى المتعلق بغيره ويكون ذلك الحصول موقوفا ايضا على تصور ماهيته وهو الدور (قوله واذا ظهر الفرق الخ) بين الفرق بين الحصول الانصافى وبين العلم الارتسامى الذى هو حصول الشئ بصورته بانفكاك كل منهما عن الآخر ولم يتعرض للفرق بينه وبين العلم الحضورى بان حصول الشئ على وجه الاتصاف لا يستلزم الالتفات اليه لان الكلام فى بيان المغايرة بين حصول العلم المطلق وبين تصوره ولا شك ان العلم المطلق امر خارج عن الذهن ليس نفسه ولا من صفاته فالعلم به لا يكون الا ارتساميا قوله وذلك حصولها وليس تصورها) اى المراد بالتصور فى هذا المقام هو الارتسام الكلى اعنى العلم الحصولى لانه المتنازع فيه بالضرورية والنظرية فاطلاق التصور على نفس حصولها بمعنى آخر على ما قالوا من ان تصور الصفات النفسية يكون بحصول حقايقها فى النفس لا يقدح فيما ذكره كما لا يخفى

منها متقدم على الشئ يمتنع ان يكون نفس ذلك الشئ حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا للشئ لنفسه واما التعريف بالداخل اذا كان بعض الاجزاء فصحيح قوله والجزء انما يعرف الشئ اذا عرف شيئا من اجزائه قلنا لا نم فان معرف الشئ ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا لجواز استغناء الاجزاء بامر ما عن تعريف الجزء اياها قوله اذا كان جميع الاجزاء معلومة لكون الماهية معلومة فلا يكون الجزء معرفا لها قلنا لا نم ان جميع الاجزاء اذا كانت معلومة يكون الماهية معلومة فان الكل غير جميع الاجزاء فيجوز ان يكون جميع الاجزاء معلومة ولا يكون الكل معلوما فيحتاج الكل الى التعريف والجزء يعرفه واما التعريف بالخارج فلا نم انه باطل قوله الخارج انما يعرف الشئ اذا عرف اختصاصه به قلنا لا نم قوله لان الوصف الذى لا يختص بالشئ لا يصلح لتعريفه قلنا مسلم قوله فاذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته قلنا لا نم انه اذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فانه يجوز ان يكون مختصا به فى نفس الامر ولم يعلم اختصاصه به فلا يحتمل عدم اختصاصه به وحينئذ يفيد معرفته فان افادة الوصف الخارجى لمعرفة الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصور الموصوف بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاص الوصف الخارجى بالموصوف وشموله له فى نفس الامر فانه لو لم يكن مختصا به لكان مشتركا بين الموصوف وغيره فيكون اعم منه والعام لا يلزم من تصوره تصور

للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان تصورها والثانى ان ترتسم فيها بمثالها وبصورتها وهذا هو تصورها لاحصولها على قياس تصور الشجاعة الذى لايوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكلية ﴿ المذهب الثانى وبه قال امام الحرمين والغزالى انه ليس ضروريا ﴾ بل هو نظرى (و) لكن (يعسر تحديده وربما نصرا بالدليل الثانى) انما قال ربما لان النصرة به تخييلية الايرى انه ان تم دل على امتناع التحديد دون عسره وان لم يتم لم يدل على شئ (قالا وطريق معرفته القسمة والمثال) اما القسمة فهى ان تميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج من القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذى لايزول بالتشكيك واما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين (وهذا) القول (بعيد فانهما) اى القسمة والمثال (ان افادا تميزا) لماهية العلم عما عداها (صلحا معرفا)وحدا لها اذ لايعنى

قوله وهذا هو تصورها لاحصولها) فان قلت تصورها فرد من افرادها وجزئى من جزئياتها ففى تصور ماهية العلم حصولها فى ضمن فرد من افرادها كما فى الاول فما معنى قوله الاحصولها قلت معناه ان النفس لايوصف بالعلم باعتبار ارتسامه فيها بمثاله وانما يوصف باعتبار ارتسامه فيها بنفسه ولو فى ضمن هذا الارتسام المثالى وهذا حق لاشبهة فيه (قوله لاحصولها) اى ارتسامها من حيث انها ارتسام بصورتها لا يكون حصول نفسها وان كان من حيث ان تلك الصورة فردا من العلم المطلق حصول نفسها فى ضمن ذلك الفرد (قوله لان النصرة به تخييلية) اى وهمية ليست فى الواقع فكلمة ربما للتقليل والقلة باعتبار الكيفية وهذا على تقدير ان يراد بالعسر ضد اليسر واما اذا اريد به ماليس بيسر فيتناول امتناع التحديد ايضا فالتقليل باعتبار ان الدليل المذكور شبهة (قوله فهى ان تميزه الخ) يعنى لاشتباه العلم بسائر الكيفيات النفسانية ولا العلم التصورى انما الاشتباه للعلم التصديقى والقسمة المذكورة تميزه عنها فيحصل معرفة العلم المطلق باقسامه فلا يرد ان الكلام فى العلم المطلق والقسمة انما تميز العلم التصديقى عن الاعتقادات فلا يكون مفيدة لمعرفته **قوله** فقد خرج من القسمة الخ) ان اراد انه لايخرج الا عن القسمة فممنوع والافحصر الطريق فى القسمة والمثال ممنوع فتدبر (قوله العلم ادراك البصيرة الخ) الظاهر ان المشابه صفة لادراك البصيرة لاخراج ادراك البصيرة الذى لايكون مشابها لادراك البصر اعنى مايكون فيه شبهة وحينئذ يرد ان هذا تعريف للعلم رسم له مركب من المشترك والمميز والكلام فى المثال المفيد لمعرفته فالوجه ان يجعل قوله ادراك البصيرة عطف بيان او بدلا من العلم لتعيين المعنى المراد فانه قد يطلق على الملائكة وعلى العلوم وقوله المشابه خبرا له ويؤيده مافى شرح المقاصد اما المثال فهو ان ادراك البصيرة مشابه لادراك الباصرة (قوله او يقال هو الخ) افاد به ان المثال فى كلام الغزالى يجوز ان يكون بمعنى الشبيه والنظير او بمعنى الجزئى للعلم وذكره فى المستصفى الاول لايدل على الحصر **قوله** صلحا معرفا) قيل عليه لايلزم من مجرد افادتهما تميزا صلاحيتهما للتعريف ولو رسميا انما يلزم لو افاد لازما بينا وليست المحصلة بالقسمة مثلا لوازم بينة والالم يجهله احد من العقلاء فبهذا يظهر جواز كون شئ طريقا الى معرفة شئ من غير ان يكون معرفا له لانتفاء شرائطه وهو كونه بين الثبوت فى جميع افراده وبين الانتفاء عما عداه وان ما اشتهر بينهم من ان القسمة الحقيقية لانطوائها على ما به الاشتراك وما به الامتياز يعرف منها تعريفات الاقسام وان مال المثال الى التعريف الرسمى ليس بشئ منهما على اطلاقه (قوله صلحا معرفا وحدا لها) بناء على ماهو التحقيق من ان مايستلزم معرفته معرفة الشئ فهو معرف له واشتراط المساواة وكونه لازما بينا ومحمولا انما هو بكماله والا يلزم ان لايكون المنطق بمجموع قوانين الاكتساب **قوله** اذ لايعنى بتحديدها سوى تعريفها) لاشك ان المتنازع فيه تصور حقيقة العلم ولهذا اجاب عن دليل الفرقة القائلة بضروريته بان التصديق انما يتوقف على تصور طرفيه بوجه فالحق ان المراد التحديد كما حققه الشارح (قوله اذ لايعنى) على صيغة الغائب اى لايعنى الغزالى من التحديد سوى التعريف حيث فرع على غيره

الخاص ولو لم يكن شاملا لكان اخص والاخص اخفى فلا يصلح للتعريف وافادة الوصف الخارجى لمعرفة الموصوف لايتوقف على العلم بالاختصاص والشمول فان المفيد للتصور هو معرفة الوصف المختص الشامل لامعرفة اختصاص الوصف الخارجى بالموصوف فجاز ان يكون بين الوصف المختص الشامل وبين الموصوف ملازمة بينة بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور الموصوف وان لم يعلم اختصاصه وشموله ولئن سلم ان التعريف بالخارج يتوقف على معرفة اختصاص الوصف الخارجى بالموصوف لكن لانم لزوم الدور ومعرفة مالا يتناهى قوله معرفة الاختصاص يتوقف على معرفة الموصوف وعلى معرفة ماعداه من الامور الغير المتناهية قلنا العلم بالاختصاص يتوقف على العلم بالموصوف بوجه ما وعلى العلم بما عداه مما لا يتناهى مجملا فلا يلزم الدور ولا الاحاطة قال المص وهذا الجواب ضعيف فان تقدم كل واحد من الاجزاء بالطبع لايقتضى الكل من حيث هو كل ومجموع ليدل على مغايرة جميع الاجزاء لنفس الشئ فانه يجوز ان يكون كل واحد من الاجزاء متقدما بالطبع والكل من حيث هو كل ومجموع لايكون متقدما ويكون حينئذ جميع الاجزاء نفس الشئ فلايصح التعريف بجميع الاجزاء لامتناع تعريف الشئ بنفسه واما قوله معرف الشئ ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه لجواز استغنائها باسرها فيقال لو كان الاجزاء باسرها حتى الجزء الصورى معلومة كانت الماهية معلومة لانه لو لم تكن الماهية معلومة

(ههنا)

ههنا يحديدها سوى تعريفها (والا لم يحصل بهما معرفة) لماهية العلم لان محصل المعرفة بشئ لابد ان يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه ❊ واعلم ان الامام الغزالى رحمه الله صرح فى المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعه الجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر فى اكثر الاشياء بل فى اكثر المدركات الحسية فكيف لايعسر فى الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقى دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق لابعد فيه لكنه جار فى غير العلم كما اعترف به ﴿ المذهب الثالث انه نظرى ﴾ لايعسر تحديده (وذكر له تعريفات الاول لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشئ على ماهو به وهو) اى هذا التعريف (غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق) الواقع (فزيد) لدفعه (عن ضرورة اودليل فاندفع) دخول التقليد لكن (بقى الاعتقاد الراجح) المطابق اعنى الظن الصادق الحاصل عن ضرورة اودليل ظنى

ان طريق معرفته القسمة والمثال ولوكان مراده التحديد الحقيقى لكان الواجب ان يقول فطريق معرفته الرسم واورد هذا الكلام بعد ابطال الرسوم التى ذكرها القوم قوله الجنس والفصل الذاتيين) انما قيد الجنس والفصل بالذاتيين لان القدماء كانوا يسمون مابه الاشتراك جنسا كالتنفس للحيوان ومابه الامتياز فصلا كالضاحك والناطق وبهذا يظهر ان فهم التحديد الحقيقى من قول الغزالى فى المستصفى ليس فهم المقيد من المطلق بل صريح كلامه دال على ذلك هذا وقد يقال كلام الامام فى البرهان صريح فى ارادة عسر التحديد مطلقا ولاشك ان مذهب الغزالى والامام واحد ويؤيد ذلك قولهما فطريق معرفته القسمة والمثال اذ الاظهر حينئذ ان يقال طريق معرفته الرسم بلاعدول عنه اذا امكن الى ماهو غير متعارف غاية مافى الباب ان منع التحديد بالعبارة ومنع الرسم باشارة نقل الرسوم وابطالها ثم الانتقال الى غير الاعرف فيه تأمل (قوله الجنس والفصل الذاتيين) قيدهما بالذاتيين للتنصيص على المراد والاحتراز عن حملهما على معنى المشترك والمميز قوله والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته) فيه تأمل لان تفهيم الحقيقة بكنهها لايحصل من المثال وتوجيهها لايختص به لحصوله بالتقسيم وغيره فلاوجه للتخصيص (قوله يفهمك حقيقته) ولو بوجه ما (قوله فظهر انه انما قال الخ) لان كلامه المنقول نص فى ذلك وماذكر سابقا ظاهر فى ارادته التعريف مطلقا فيجب صرفه عن الظاهر بان مراده فطريق معرفته المحقق المعلول عليه القسمة والمال وان كان يمكن معرفته بالرسم ايضا الا انه لم يقع حيث ظهر فساد الرسوم التى ذكرها القوم (قوله اعتقاد الشئ على ماهو به) اى على وجه ذلك الشئ ملتبس به فى حد ذاته من الثبوت والانتفاء والمراد بالشئ الموضوع او النسبة الحكمية (قوله عن ضرورة اودليل) اى كائنا ذلك الاعتقاد المطابق عن ضرورة اودليل واعتقاد المقلد وان كان ناشئا عن دليل لان قول المقلد حجة للمقلد الا ان مطابقته ليست ناشئة عن دليل بل اتفاق ولذا يقلده فيما يصيب ويخطئ فاندفع ماتحير فيه الناظرون من ان التقليد اذا لم يكن عن ضرورة اودليل يلزم ان يكون تقسيم العلم بمعنى الصورة الحاصلة الى الضرورى والنظرى غير حاصر لخروج التقليد وتكلفوا لدفعه بما يمجه الاسماع قوله فاندفع دخول التقليد الخ) فان قلت حصول مطلق الادراك لايخلو عن ضرورة اونظر فاباال التقليد خلا عنهما قلت اجيب بان مبنى كلامه على ان المتبادر من التعريف الضرورة العامة فيخرج التقليد لانه ليس عن ضرورة عامة ولاعن دليل بنظرية المسئلة فى نفس الامر فان قول المقلد ليس دليل المسئلة فى نفس الامر والمراد بالضرورة فى قولهم لايخلو عن ضرورة اونظر الضرورة المطلقة وفيه انه يخرج اكثر العلوم الضرورية اذ لاضرورة عامة فى الحدسيات والتجربيات مثلا وايضا يخرج الالهيات الا ان لايقول المعتزلة بها اوبعليتها كعدم قولهم بعلم الله تعالى والصواب فى الجواب ان يقال اعتقاد المقلد نظرى لان الدليل عنده قول المقلد كما صرح به فى التوضيح لكن قول المقلد ليس الدليل الذى يستنبط منه الحكم فى الواقع والمراد بالدليل هو الدليل فى نفس الامر بقرينة المقام فيخرج التقليد عن هذا التعريف واما المراد بالنظر فى قولهم مطلق الادراك لايخلو عن ضرورة

عند العلم بجميع الاجزاء حتى الجزء الصورى لم يفد التحديد معرفة المحدود لكنه مفيد عندكم واذا كانت الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء يكون غنية عن تحديد الجزء اياها فلايكون الجزء معرفا لها واما قوله فى الجواب عن التعريف بالخارج تعريف الموصوف متوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه وذلك انما توقف على اختصاصه به وشموله فى نفس الامر لاعلى العلم بهما فيقال لو استلزم الخارجى تصوره تصوره فان كان الخارجى متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن الخارج متصورا امتنع التعريف به ثم قال المص بل الجواب ان التعريف بجميع الاجزاء معتبر فان الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد يفيد استحضار الاجزاء مجتمعة بحيث يحصل فى الذهن صورة معلومة مطابقة للمحدود وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء نفس الماهية لكن جميع الاجزاء يعتبر فى الذهن على وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل لجميع الاجزاء وجود واحد وبهذا الاعتبار هو المحدود وثانيهما على سبيل التفصيل بان يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد فلايلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال بجميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشئ بنفسه بيان ذلك ان تعريف الماهية بجميع الاجزاء معناه ان تصورات جميع الاجزاء يفيد تصور جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء لان جميع تصورات الاجزاء

ديا خلا فيه (الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا) فلا يدخل الظن فيه (ويرد عليهم) اى على اصحاب هذا التعريف (خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيئا اتفاقا) بخلاف المعدومات الممكنة التى اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بان العلم لايتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله (ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر) لبديهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوما بوجه ما (ومناقض) لكلامه ايضا (لان هذا) اى انكاره تعلق العلم بالمستحيل (حكم) على المستحيل بانه لايعلم (فيستدعى) هذا الحكم (العلم به) لامتناع الحكم على ما ليس معلوما اصلا (نعم قد يعتذر) لهم (بان المستحيل يسمى شيئا لغة) فلا يخرج العلم به عن تعريفهم (وكونه ليس بشئ) بمعنى انه غير ثابت فى نفسه (لا يمنع ذلك) اى كونه شيئا لغة (الثانى للقاضى ابى بكر) الباقلانى (انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج) عن حده (علم الله) سبحانه مع كونه معترفا بان لله علما (اذ لا يسمى) علمه تعالى

اوفظر فهو النظر المطلق سواء كان صحيحا اوفاسدا فلا محذور فتأمل (قوله خروج العلم الخ) يعنى ان الظاهر ان المراد بالشئ ماهو المصطلح لانه المعنى الحقيق عندهم فيلزم خروج العلم التصديق المتعلق بالمستحيل كالعلم بان النقيضين يستحيل اجتماعهما وبان شريك البارى محال سواء اريد بالشئ فى تعريف العلم الموضوع او النسبة لان النسبة الى المستحيل مستحيل ايضا لامتناع ثبوت النسبة فى الخارج مع عدم ثبوت المنسوب اليه **قوله** ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل) قال الاستاد المحقق ان اراد ان انكار تعلق العلم التصديق بالمستحيل كقوله اجتماع النقيضين واقع وارتفاع النقيضين واقع مثلا مكابرة فهو باطل قطعا اذ الادراك المتعلق به جهل لا علم وان راد تعلق العلم التصورى كما يظهر من كلامه و كلام الشارح فمسلم لكن لاوجه لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل اذ مطلق التصور خارج عنه كما صرح به الشارح اخرا وايضا يصير قوله نعم قد يعتذر لهم الخ باطلا اذ على تقدير تسمية المستحيل شيئا لا يدخل العلم به اعنى تصوره فى التعريف لانه ليس باعتقاد لا يقال قولهم اعتقاد الشئ على ماهو عليه معناه اعتقاد المحكوم عليه على ماهو به من الحكم وحينئذ لا يصدق على اعتقاد اجتماع النقيضين بانه محال الا بالاعتذار المذكور لانا نقول هذا المعنى بعيد جدا اذ الاعتقاد وامثاله انما يضاف الى النسبة لا الى المحكوم عليه فاى ضرورة فى حمل عبارتهم على هذا المعنى البعيد حتى يتوهم ورود الاعتراض اقول ولو سلم ان المراد بالعلم المستحيل العلم التصديق وبالشئ النسبة يتوهم ورود الاعتراض ايضا لان النسبة عند المتكلمين بأسرها اعتبارية يستحيل وجودها فى الخارج (قوله فان كل عاقل الخ) يعنى انه يتعلق به العلم التصديق وهذا الحكم تصديق يقينى ناش عن الضرورة متعلق بالموضوع والنسبة المستحيل واستحالتها بمعنى امتناع وجودها فى الخارج ولا ينافى مطابقتها للواقع فاقيل ان اراد ان انكار تعلق العلم التصديق بالمستحيل كقولنا اجتماع النقيضين واقع وارتفاع النقيضين واقع مثلا مكابرة فهو باطل قطعا اذ الادراك المتعلق به جهل لا علم وان اراد به تعلق العلم التصورى فمسلم لكن لا جهة لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل اذ مطلق التصورى خارج عنه وايضا يصير قوله نعم قد يعتذر الخ باطلا اذ على تقدير تسمية المستحيل شيئا لا يدخل العلم به اعنى تصوره فى التعريف لانه ليس باعتقاد فمنشأه عدم الفرق بين استحالة النسبة وصدقها فتدبر (قوله ولا يتصور الخ) ذكره استطرادى للمبالغة فى الرد على من انكر تعلق العلم بالمستحيل باثبات تعلق نوعيه به والا فلا دخل له فى النقض (قوله نعم قد يعتذر الخ) فيه اشارة الى ضعفه لانه يلزم استعمال المجاز فى التعريف من غير قرينة لان المعنى اللغوى سواء كان حقيقيا او مجازيا معنى مجازى عند اهل الاصطلاح **قوله** يسمى شيئا لغة) اى عند اصحاب هذا التعريف وهم المعتزلة وقد صرح به صاحب الكشاف فلا يرد ان هذا مخالف لما صرح به فى بحث الوجود من ان اهل اللغة لا يطلقون الشئ على المعدوم لانه مذهب اهل الحق وحمل التسمية على الاطلاق المجازى يأباه مقام التعريف (قوله يسمى شيئا لغة) حقيقة او مجازا وما سيجئ من ان اهل اللغة لا يطلقون الشئ على المعدوم فالمراد الاطلاق حقيقة (قوله مع كونه معترفا الخ) حيث ثبت له تعالى علما وعالمية وتعلقا اما للاحدهما او لكليهما كما ثبت

عبارة عن جميع وجودات الاجزاء فى الذهن لان تصور الشئ عبارة عن وجوده فى الذهن فتصورات جميع الاجزاء وجوداتها فى الذهن ووجودات الاجزاء فى الذهن غير وجود جميع الاجزاء فى الذهن اعنى وجود الماهية اما بالذات او بالاعتبار فان وجودات الاجزاء وجودات متعددة متعلقة بالاجزاء بان يكون لكل جزء وجود فى الذهن مغاير لوجود الاخر اما بالذات او بالاعتبار ووجود جميع الاجزاء وجود واحد متعلق بالجميع ولاشك ان الوجودات المتغايرة المتعلقة بالاجزاء غير وجود واحد متعلق بالجميع فتصورات جميع الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء فلا يلزم من التعريف بجميع الاجزاء تعريف الشى بنفسه فان قيل لا يخلو اما ان يكون لكل واحد من الاجزاء وجود على حدة فى الذهن فيلزم ان يكون لكل من الجنس والفصل فى الذهن وجود مغاير لوجود الاخر فى الذهن فامتنع حمل احدهما على الاخر بالمواطئة وامتنع ايضا حملها المجموع الحاصل منهما بالمواطأة وشرط المعرف ان يكون مساويا للمعرف فى الصدق واذا لم يكن محمولا بالمواطأة امتنع ان يكون مساويا له فامتنع التعريف به واما ان يكون الجميع موجود بوجود واحد فى الذهن فيلزم تعريف الشئ بنفسه اجيب بان لكل من الجنس والفصل وجودا مغايرا لوجود الاخر فى الذهن وامتنع حمل احدهما على الاخر بالمواطأة بهذا الاعتبار وامتنع ان يكون جميع الاجزاء بهذا الاعتبار مساويا للماهية فى الصدق لكن

(معرفة) اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة (وايضا ففيه دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الابعد معرفته) لان المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة (و) ايضا (فعلى ماهو به) قيد (زائد) لاحاجة اليه (اذ المعرفة لايكون الاكذلك) لان ادراك الشئ لا على ماهو به جهالة لامعرفة ﴿ الثالث للشيخ ﴾ ابى الحسن الاشعرى (فقال تارة) بالقياس الى المحل (هو الذى يوجب كون من قام به عالما او) هو الذى يوجب (لمن قام به اسم العالم) ومؤدى العبارتين واحد (وفيه دور ظاهر) لاخذ العالم فى تعريف العلم (و) قال (اخرى) بالقياس الى متعلق العلم (ادراك المعلوم على ماهو به وفيه الدور) لاخذ المعلوم فى الحد (و) فيه(ان الادراك مجاز عن العلم) لان معناه الحقيقى هو اللحوق والوصول والمجاز لايستعمل فى الحدود فان احيب باشتهاره فى معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشئ بنفسه لان المعنى المجازى هو العلم نفسه فكأنه قيل هو علم المعلوم (وفيه الزيادة المذكورة) يعنى ان قوله

فى الشاهد فيكون العلم المطلق مشتركا بين علم الواجب وعلم الممكن اشتراكا معنويا فلابد من دخوله فى تعريف مطلق العلم بخلاف المعتزلة فانهم لايعترفون بالعلم الزائد بقولون انه عين ذاته تعالى فلفظ العلم عندهم مشترك لفظى فالتعريف المذكور يكون لمطلق العلم الحادث اذلا مطلق سواه ولذا لم يورد النقض على تعريفهم بعلمه تعالى فتدبر ومن هذا ظهر انه لايرد النقض بعلمه تعالى على تعريف الامام لانه اختار فى المطالب العالية نفى العلم عن ذاته تعالى واثبات العالمية التى فسرها بالتعلق بين العالم والمعلوم **قوله** وايضا ففيه دور الخ) قيل سؤال الدور الازم من اخذ المشتق فى تعريف المشتق منه غير وارد فيه وفى امثاله لان المراد بالمشتق ذاته لامفهومه الموقوف كأنه قال العلم بالشئ معرفته على ماهو به وفيه بحث لان المعرفة حينئذ اخص بعلم يحصل من الدليل بناء على ماقال الراغب من ان المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالآثار يخرج العلم الضرورى بل التصور مطلقا وان لم يختص يدخل التقليد والاعتقاد المطابق للواقع الناشى عن دليل ظنى والحاصل ان التقليد والظن المذكور انما يخرجان بلفظ المعلوم لان الاعتقاد بالمظنون مثلا ليس معرفة المعلوم بل معرفة المظنون فلو اريد بالمعلوم ذاته لاختل التعريف اللهم الا ان يقال المراد بالمعلوم مايطلق عليه المعلوم ويمكن ان يعتبر هذا الاطلاق بدون ان يعلم ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وهذا وان كان صرف التعريف الى خلاف المتبادر لكن بعض الشر اهون من بعض وقد يقال فى دفع الدور العلم المعرف هو الحاصل بالمصدر الذى يقع وصفا للعالم ويستمر اتصافه به واما معرفة المعلوم المشتق فانما يتوقف على العلم بمعنى المصدر والتلازم بين المصدر وحاصله انما هو فى الوجود الخارجى لا فى التعقل فلا دور فتأمل (قوله اذ المعلوم الخ) يعنى ان المعلوم وان كان المراد منه ماصدق عليه لكنه لابد من ملاحظة مفهومه الذى صار آلة للاحظة افراده ومفهومه ماتعلق به العلم والمراد ههنا ما من شانه ان يتعلق العلم به فيلزم الدور فتدبر فانه زل فيه الاقدام **قوله** وايضا فعلى ماهو به قيد زائد الخ) فليس من قبيل التصريح بما علم التزاما لان دلالة المعرفة عليه ليس بطريق الالتزام بل بطريق التضمن فلا احتياج اليه اصلا (قوله جهالة لامعرفة) اذ لايقال فى العرف واللغة والشرع للجاهل جهلا مركبا انه عارف كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس اعرفهم فاقيل انه كون اعتقاد الشئ لا على ماهو عليه جهالة غير مسلم ليس بشئ (قوله باشتهاره فى العلم) اى اشتهاره عند المليين فى العلم بالمعنى المقابل للشك والظن والجهل والوهم والتقليد والمجاز المشهور حقيقة عرفية فصح استعماله فى التعريف من غير قرينة وماقيل ان المعنى المجازى للادراك المشهور هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة مطلقا فلا يلزم تعريف الشئ بنفسه ولا زيادة قيد على ماهو به فمدفوع بان ذلك المعنى مشهور عند الحكماء لاعند اصحاب هذا التعريف **قوله** لان المعنى المجازى هو العلم الخ) اجاب الاستاذ المحقق بان المعنى المجازى المشهور للادراك هو العلم بمعنى حصول الصورة فى العقل وهو اعم من الذى نحن بصدد تعريفه فاندفع تعريف الشئ بنفسه ورد بانه مبنى على الوجود الذهنى الذى هم لايقولون سيما القدماء ويمكن ان يقال لاشبهة فى تحقق المعنى الاول المتناول للعلم المعرف وغيره وهو الوصول الى معنى او اضافة مخصوصة بين العالم

شرط المعرف ان يكون مساويا للمعرف فى الصدق باعتبار ماهيته لا باعتبار ماهيته بقيد الوجود وكل من الجنس والفصل وان كان له وجود مغاير لوجود الاخر ومع اعتبار تقيده بهذا القيد لايحمل احدهما على الاخر لكن باعتبار ان كلا منهما قد يوجد مع الاخر بوجود واحد يصدق احدهما على الاخر وعلى تقدير ان يكون الجميع موجودا بوجود واحد لايلزم من التعريف بالاجزاء الموجودة فى الذهن بوجود واحد تعريف الشئ بنفسه وذلك لان الوجود الواحد باعتبار لحوقه لماهية الجنس فى الذهن تصور لماهية الجنس وباعتبار لحوقه لماهية الفصل تصور لماهيته الفصل وباعتبار لحوقه بالمجموع الحاصل من الجنس والفصل تصور للماهية فالتصورات متغايرة وان كان الوجود فى الذهن واحدا فمجموع تصور الجنس والفصل غير تصور المجموع الحاصل من الجنس والفصل ومجموع التصورين مقيد لتصور المجموع فلا يلزم تعريف الشئ بنفسه وكذا الرسم ان كان مركبا يكون مفرداته متصورة ولم يلزم من تصور مفرد انه تصور المرسوم بل يتوقف على استحضارها مجموعة بحيث يحصل فى الذهن صورة مطابقة للمرسوم وكذا الحد الناقص واما المفرد فلا يفيد لانه ان كان متصورا يكون المعرف متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به والجواب عن الثانى ان توجه الطلب نحو الشئ المشعور به بعض اعتبار انه فلا استحالة فان الشئ المطلوب تصوره معلوم بوجه ومجهول من وجه وتوجه

على ماهو به زائدفان المعلوم لايكون إلا كذلك(الرابع لابن فورك مايصح ممن قام به اتقان الفعل) اى احكامه وتخليته عن وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعا وان اراد ماله دخل فيها (فتدخل القدرة) فى الحد (ويخرج) عنه (علمنا اذلامدخل له فى) صحة (الاتقان على رأينا) فان افعالنا ليست بايجادنا (وقداورد عليه) بعد تسليم ان فعل العبد بايجاده (علم احدنا بنفسه وبالبارى تعالى) وبالمستحيل فان ماتعلق به هذا العلم ليس فعلا ولامايصح اتقانه به (وانما يرد) عليه هذان (الوراد مايصح به اتقان متعلقه واما لوراد مايصح به) الاتقـان (فى الجملة) وان لم يكن مصححا بحسب شخصه (فلا) ورود لهذان عليه (ولهم عبارات قريبة من هذه) العبارات المذكورة (كحو تبيين المعلوم) على ماهو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى (او اثباته) اى اثبات المعلوم على ماهو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون العالم منا بوجوده تعالى مثبتاله وهو محال وايضا الاثبات يطلق على الايجاد و على تسكين الشئ من الحركة ولامجال ههنا لارادة شئ منهما وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشئ بنفسه (او الثقة بانه) اى المعلوم (على ماهو به) وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون البارى تعالى واثقا بما هو عالم به وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا (الخامس للامام الرازى) انه اعتقاد جازم مطابق

والمعلوم ومقصود المجيب ان الادراك مجاز عن ذلك المعنى الاعم والمناقشة فى العبارة بعد وضوح المقصود لايلتفت اليه فلامحذور (قوله فان المعلوم الخ) فيه بحث لان المراد بالمعلوم ماهو من شانه ان يعلم ولايلزم ان يكون الادراك المتعلق بماهو من شانه العلم ان يكون على ماهو به نعم لو اريد بالمعلوم ماهو معلوم بهذا الادراك لاتجه ذلك **قوله** الرابع لابن فورك مايصح الخ) لايخفى ان لادخل لكون الادراك عن دليل بل لكونه قطعيا ايضا فى الاتقان بل يكفيه التقليد والظن الغالب الذى لايخطر خلافه بالبال فينتقض التعريف بهما (قوله مايصح ممن قام به الخ) والتقليد والظن الغالب لايدخلان فى هذا التعريف لان اتقان الفعل وتخليته عن وجوه الخلل انما يتصور اذاكان عالما بالمفاسد والمصالح علما يقينيا تفصيليا ولذا استدلوا باتقان العالم على علمه تعالى (قوله اذلامدخل الخ) يعنى ان الاتقان معناه الايجاد على وجه الاحكام وذلك انما يتصور عن الموجود فيكون بعلمه بوجوه المصالح مدخل فى الاتقان واما غير الموجد فلاتعلق له بالايجاد فلايتصور منه الاتقان اذلايمكن اتقان فعل الغير فلامدخل لعمله فى صحة الاتقان واما القول بانه على تقدير فرض ايجادنا لافعالنا يكون علما ممايصح به اتقان الفعل ممنوع ولادليل على ذلك فانه فرض محال فحينئذ يجوز ان يستلزم المحال وكذا ماقيل ان المراد به اتقان الفعل كسبيا كان او ايجاديا اذ الكسب عبارة عن صرف القدرة والارادة نحو الفعل ولاتعلق له بالايجاد **قوله** فان افعالنا ليست بايجادنا) اجيب بان صحة الاتقان به لايستلزم الاتقان بالفعل فعلما الحاصل لنا يصح به اتقان افعالنا لوكان افعالنا بايجادنا على ان المراد اتقان الفعل كسبا كان او ايجادا فلايخرج علمنا (قوله تبيين المعلوم) على صيغة التفعيل ليكون صفة للعالم فيصح حمله على العلم لا على صيغة التفعل فانه صيغة المعلوم فكأنه قيل تميز المعلوم وكشفه على ماهو به (قوله وان التبيين مشعر الخ) لانه مشتق من البينونة وهو الفصل بين الشيئين بعد الاتصال فكأن الشئ قبل العلم به كان مشتبها بامثاله عند العالم فاذا علمه فصله عنها واظهره (قوله يلزم ان يكون الخ) يعنى ان معنى الاثبات هو جعل الشئ ثابتا بأى معنى يفسر الثبوت فالعالم منا بوجوده تعالى فى الخارج مثلا يكون جاعلا لوجوده ثابتا وهو محال لان ذاته ليس محلا للجعل وانما خص الوجود بالذكر لانه ابين استحالة ومن هذا ظهر وجه تخصيص الاعتراض بعلمنا بالبارى تعالى واندفاع ماقيل لااستحالة فى كون العلم بوجوده اثبات الوجود له فى الذهن وانه لايتوقف الاستحالة المذكورة على تفسير الاثبات ولذا قدمه على التفسير **قوله** مثبتاله وهو محال) قيل لااستحالة فى كون العلم بوجوده اثبات الوجود له فى الذهن ولايلزم ان لايكون له وجود سوى الوجود العلمى (قوله وانه يوجب الخ) يعنى انه تعريف للعلم المطلق فيكون شاملا لعلمه تعالى فيوجب كونه تعالى واثقا بما علمه **قوله** وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه تعالى شرعا) اجيب عنه بان امتناع اطلاقه

الطلب نحو الشئ ذى الوجهين لا نحـو الوجه المعلوم اوالوجه المجهول فلايلزم تحصيل الحـاصل ولاطلب المجهول *قال* الثالث فى بيان مايعرف ويعرف به الحقايق اما ان تكون بسيطة اومركبة وكل منهما اماان يتركب عنه غيره اولا يتركب فالبسيط الذى لايتركب عنه غيره لايحد ولايحد به كالواجب والذى يتركب عنه غيره لايحد ويحد به كالجوهر والمركب الذى لايتركب عنه غيره يحد ولايحد به كالانسان والذى يتركب عنـه غيره يحد ويحد به كالحيـوان فالحد للمركب وكذا الرسم التام اما الرسم الناقص فيشملهما *اقول* المبحث الثالث فى بيان مايعرف ويعرف به من الحقايق الحقـايق اما ان تكون بسيطة اى لايكون لها جزء بان لاتلتئم من شيئين اوا كثر اومركبة اى يكون لها جزء بان تلتئم من شيئين فصـاعدا وكل واحد من البسيط والمركب اما ان يتركب عنه غيره اولا فهذه اربعة اقسام فالبسيط الذى لايتركب عنه غيره لايحد لاحدا تاما ولاحدا ناقصا لان كلا من الحد التام والناقص لايمكن الالماله جزء والبسيط لاجزء له ولايحد به غيره ضرورة عدم كونه جزأ لغيره كالواجب فانه لاجزء له ولاهو جزء لغيره فلايحد ولايحد به والبسيط الذى يتركب عنه غيره لايحد لانه لاجزء له ويحد الغير به لانه جزء لغيره كالجوهر فانه بسيط لاجزء له ويتركب عنه غيره لانه جنس للجواهر فلايحد الغير به والمركب الذى لايتركب عنه غيره يحد لان له جزأ ولايحد الغير به ضرورة عدم كونه جزأ لغيره كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب عنه غيره ضرورة كونه نوعا سافلا فيحد ولايحد به والمركب

لوجب) اما ضرورة اودليل وانماعرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا (ولاغبار عليه غير انه يخرج عنه التصور) لعدم اندراجه فى الاعتقاد ولايخفى وروده ايضا على التعريف الاول المنقول عن بعض المعتزلة (مع انه علم يقال) مثلا فى الاعراض (علمت معنى المثلث و) فى الجواهر علمت (حقيقة الانسان) اواراد ان الاول من المفهومات الاصطلاحية والثانى من الماهيات الموجودة (السادس للحكماء انه حصول صورة الشئ) كليا كان اوجزئيا موجودا اومعدوما (فى العقل)

عليه تعالى شرعا لكون اسمائه توقيفية وذلك لايستلزم امتناع اطلاقه عليه تعالى لغة وهو المراد ههنا وقد يقال الوقوف مشعر بانه فيما يحتمل غيره فتثبت الامتناع مطلقا (قوله وذلك الخ) اى كون البارى واثقا بما علمه مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا بأى لفظ عبر عنه فلا يصح اطلاق العالم لانه دليل العجز والضعف فى شمس العلوم وثق به ثقة اذا اعتمد عليـه وفى الحديث الثقة بكل احد عجز وفى التاج الثقة والموثق استوارشدن ويعدى بالباء قوله لموجب) فان قلت ان اراد الموجب الصحيح فلاحاجة الى قيـد المطابقة وان اراد الاعم يدخل الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاسد كادلة اهل الحق الضعيفة مع انه ليس بثابت قطعا لجواز زواله عند العلم بفساد الدليل وقد قالوا ان الثبات هو المعتبر فى العلم قلت المراد هو الاول وقيد المطابقة لانها المعتبرة فى ماهية العلم لا للاحتراز (قوله لموجب) اى يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالجزم والمطابقة ناشئا عن ضرورة اودليل فقيد الجزم لاخراج الجهل المركب وتقليد المخطئ ولموجب لاخراج تقليد المصيب فان الاعتقاد وان كان ناشئا عن الدليل من قول المقلد لكن مطابقته ليس ناشئا منه بل اتفاقى وقدمر قوله غير انه يخرج عنه التصور) فان قلت انه خصص العلم بالتصديقات كما هو المشهور قلت التخصيص بها امر حادث اصطلاحى والمقصود تعريف ماهية العلم ولا كذلك تخصيصه بماسوى ادراك الجزئيات كما ستذكره هذا و اعترض على قوله ولاغبار الخ بانه يخرج علم الله تعالى ايضا اذ لايسمى اعتقادا فلا يصح قوله لاغبار عليه غير خروج التصور واجيب بان التعريف للعلم الحادث المنقسم الى الضرورى والكسبى والتصور والتصديق فلاضير فى خروج علمه تعـالى وفيه انه اعتراض على تعريف القاضى بخروجه فيندفع بهذا اعتراضه عنه ايضا الا ان يثبت وجود قرينة التخصيص فى تعريف الامام دون القاضى ودونه خرط القتاد ويمكن ان يدعى ميل الامام الى مذهب المعتزلة فى كون علمه تعالى عين ذاته كما اشار اليه المحقق التفتازانى فى الالهيات اى فى الهيات المقاصد فحينئذ لاغبار فتأمل واماحديث تخصيص العلم المعرف بالحادث بعد القول بالعلم القديم ففيه انه لايناسب المقام لان تصور العلم من المبادى التصورية فان مسئلة اثبات العلم للواجب مستدعية ضرورة لزوم تصور المحمول فى التصديقات فالمناسب ان يجعل العلم المعرف المصدر لمباحث فى الكلام شاملا للالهى اللهم الا ان يقال ليس تعريفهم للعلم بما ذكر فى اوائل الكتب الكلامية فتأمل قوله لعدم اندراجه فى الاعتقاد) اذ لايقال اعتقدت معنى المثلث ومايقال من ان معنى اعتقاد الشئ اقتناؤه واتخاذه فى القلب لامايرادف التصديق على ما عليه الاصطلاح ولهذا لم يحكم المص فى التعريف الاول بخروج التصور مطلقا وانما حكم به فى هذا التعريف لان الجازم بل المطابق ايضا لايكون الا فى النسبة لالان الاعتقاد لايشمله فتعسف محض يأباه مقام التعريف (قوله حصول صورة الشئ)ان اريد بالصورة مابه تميز الشئ فى الخارج اوالذهن ليشمل العلم الحضورى ايضا لانه صورة خارجية فكونه تعريفا لمطلق العلم ظاهر وكذا علم الواجب على القول بكونه بحصول الصورة فى ذاته تعالى كما فى الاشارات اوبحصولها فى المجردات كما فى شرحـه واما على القول بكونه عين ذاته اوعبارة عن التجرد فلاوان اريد بها ما تميزبه فى الذهن على ماقيل الاشياء فى الخارج اعيان وفى الذهن صور فهو مبنى على نفس العلم الحضورى وان العلم بانفسنا و صفاتنا النفسانية ايضا حصولى قوله اى عنده) لعل توجيهه على القاعدة ان يجعل فى بمعنى مع كقوله تعـالى ادخلوا فى امم اى مع امم فيكون محصل معناه معنى عند والافكون فى بمعنى عند لم يذكر فى كتب العربيـة (قوله اى عنده) بناء على اعتبار التوسـع فى الظرفية بادعاء ان الحصول فى آلات الشئ حصول فيه لكونه فى تصرفه كما يقـال هذا المـال

الذى يتركب عنه غيره يحد لان له جزأ ويحد الغير به ضرورة كونه جزأ له كالحيوان فانه مركب من الجسم والنامى والحساس ويتركب عنه غيره كالانسـان فيحد الحيـوان ويحد به فالحد للركب سـواء كان حـدا تاما اوحـدا ناقصا وكذا الرسم التـام ضرورة تركبه من الجنس والخاصة واما الرسم النـاقص فيشمل البسط والمركب وكل ماله خاصة لازمة بينة غـير بسيطة يرسم وكل ماهو خاصة لازمة بينة لشئ غير بديهى التصور يرسم ذلك الشئ بها ٭قال٭ الفصل الثـالث فى الحجج وفيـه مبـاحث الاول فى انواع الحجج الدليل مايلزم من العلم به العلم بوجود المداول فاما ان يستدل بالكلى على الجزئى اوبأحـد المتسـاويين على الاخر ويسمى قيـاسا او بعكسـه ويسمى استقراء تاما ان كان بجميع جزئياته وناقصا ان لم يكن اوبجزئى عـلى جزئى آخر ويسمى تمثيـلا وقياسـا فى عرف الفقهاء والجزئى الاول اصلا والثانى فرعا والمشترك جامعا وتأثيره يعرف تارة بالدوران واخرى بالسبر والتقسيم اوبغيرهما وقد استقصينـا الكلام فى منهـاج الوصول الى علم الاصول ٭اقول٭ لما فرغ من الفصل الثانى فى الاقوال الشارحة شرع فى الفصل الثالث فى الحجج وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول فى انواع الحجج الثـانى فى القياس واصنافه الثالث فى مواد الحجج المبحث الاول فى انواع الحجج وهى جمع حجـة وهى الموصـل القريب الى التصديق والحجة والدليل مترادفان ورسم الدليل بانه مايلزم من العلم به العـلم بوجود المدلول واراد بالعـلم الملزوم والعلم اللازم

اى عنده ليتناول ادراك الجزئيات (ويقال) بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات (هو تمثل ماهية
المدرك) بفتح الراء (فى نفس المدرك) بكسرها (وهو) اى كون العلم حصول الصورة اوتمثل الماهية
(مبنى على الوجود الذهنى وسنبحث عنه) اى عن الوجود الذهنى وكون العلم عندهم عبارة عنه
(وهذا) اى ماذكروه فى تعريف العلم (يتناول الظن والجهل) المركب (والتقليد بل الشك والوهم)
ايضا (وتسميتها علما) اى جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه (يخالف استعمال اللغة والعرف
والشرع) اذلا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم فى شئ من استعمالات اللغة والعرف العام
والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس بما هو فى الواقع اعلمهم به وكذا لايطلق العالم فى شئ منها
على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقديطلق عليه العلم مجازا لاحقيقة (ولامشاحة) اى لامضايقة
ولامنازعة (فى الاصطلاح) بل لكل احد ان يصطلح على ماشاء الا ان رعاية الموافقة فى الامور المشهورة
بين الجمهور اولى واحب (السابع وهو المختار) من تعريفاته لبراءته عماذكر من الخلل فى غيره وتناوله
للتصور مع التصديق اليقينى (انه صفة) اى امر قائم بغيره (توجب) تلك الصفة (لمحلها) وهو موصوفها
(تمييزا) خرج به عن الحد ماعدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد
مثلا فان هذه الصفات توجب لمحلها تميزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان
وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تميزا عن غيرها
على قياس ماتقدم وتوجب لها ايضا تميزا لمدركاتها عما عداها اى تجعلها بحيث تلاحظ
مدركاتها وتميزها عما سواها (بين المعانى) اى ماليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة
فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تميزا فى الامور العينية كما سيصرح به (لايحتمل النقيض)

فى يد زيد لان فى بمعنى مع على ماوهم لانه لابد من حمله على مقارنة الحال للمحل فالاشكال بحاله
قوله ظاهرة الاختصاص بالكليات) فان قلت العبارة الاولى ايضا ظاهرة الاختصاص بهافما الوجه
فى تخصيص ظهور الاختصاص بالثانية قلت بعد تسليم ظهور الاختصاص فى الاولى ايضا لاشك
ان الظهور والخفاء امر انتسبيان فمراده ان العبارة الثانية ظاهرة الاختصاص بالنسبة الى العبارة
الاولى لان الاختصاص فى الاولى لوفهم لفهم من عبارة واحدة وهى لفظة فى وفى الثانية من لفظة
الماهية المخصوصة بالكليات اختصاص الهوية بالجزئيات ومن قوله فى نفس المدرك (قوله ظاهرة
الاختصاص) اى بالنسبة الى التعريف السابق وان كلمة فى وان كانت ظاهرة فى الظرفية الحقيقية
لكنه يحتمل الظرفية التوسعية ايضا بخلاف فى نفس المدرك بزيادة لفظ نفس فانه لايحتملها (قوله
تمثل ماهية المدرك فى نفس المدرك) لم يعترض عليه بكونه دوريا بناء على ماذكره المحقق فى شرح الاشارات
من انه تعريف لفظى لايتحاشى فيه عن لزوم الدور اذليس الغرض تحصيل المجهول بل تعيين المعلوم
قوله اعلمهم به) اى باعتبار تلك التصديقات الجهلية والا فلالزوم بالنسبة الى من له تصديقات
حقة اكثر اذا النوعات حينئذ مسميان بالعلم فتأمل (قوله اولى واحب) اذا لم يكن للمخالفة باعث كما فى
هذا المقام فان المنطق لما كان جميع قوانين الاكتساب لابدلهم من تعميم العلم (قوله اى امر الخ)
بيان للمعنى المراد فانها قديطلق على مايحمل على الشئ كما سيجئ واشارة الى ان دلالة الصفة
على الغير الذى هو المحل والموصوف دلالة تضمنية وهى معتبرة فى التعريفات فيكون قرينة على تقدير
محلها وموصوفها (قوله توجب الخ) يعنى ان الصفة ليست مميزة والا لوجب المغايرة غير تميز
فعلم ان ايجابها الامر وماذلك الا المحل المدلول عليه بذكر الصفة (قوله اى تجعلها بحيث الخ) يعنى
ان ايجابها للتميز ليس بالفعل ضرورة ان التميز عماعداها فرع ملاحظة المدركات وتصور ماعداها
فالمراد توجبها هذه الحيثية فلايخفى عليك ان بيانه هذا يشعر بان التميز ههنا بالمعنى المصدرى وهذا
بالنظر الى الظاهر والتحقيق ماسيجئ من ان المراد به مابه التميز فالمعنى صفة توجب مابه التميز اى كونه
بحيث تميز (قوله ادراكات هذه الحواس) اى الظاهرة المعلومة لكل واحد واما ادراكات الحواس الباطنة التى
اثبتها البعض فهى داخلة فى العلم عندهم اما التوهم فلكونه متعلقا بالمعانى الجزئية الغير المحسوسة واما التخيل

التصديق الشامل للظن والاعتقاد
واليقين واراد باللزوم ماهو اعم
من اللزوم العادى والعقلى سواء
كان بينا اى بغير واسط اوغير بين اى
بواسطه وقوله بوجود المدلول
لايقتضى خروج الدليل المفضى
الى المدلول العدمى لان المدلول
العدمى له وجود فى الذهن لان
المدلول مايتعلق به دلالة الدليل
وهو من المركبات الخبرية المشتملة
على النسبة الواقعة بين المحكوم
عليه وبه اعم من الثبوت والانتفاء
ولكل منهما وجود فى الذهن
فالدليل مايلزم من التصديق به
التصديق بوجود المدلول اعم من
ان يكون المدلول من المركبات السلبية
او الثبوتية ولما كان هذا التعريف
بحسب اللفظ لم يتحاش فيه عن ذكر
المدلول فان التعريفات اللفظية
لايحترز فيها من امثاله والدليل على
ثلاثة انواع ووجه الحصران
الدليل مراضا فى يستدعى شيئين
احدهما مايكون العلم به ملزوما
والاخر مايكون العلم به لازما والاول
يستدل به والثانى يستدل عليه
فالمستدل به اماان يكون كليا اوجزئيا
وكذا المستدل عليه واذا كان
المستدل به والمستدل عليه كليين
يجب تساويهما فى الصدق ليلزم
من العلم باحدهما العلم بالاخر اذا
عرفت هذا فنقول اما ان يستدل
بالكلى على الجزئى كما يستدل بثبوت
الامكان للتأليف الذى هو كلى على
ثبوته للجسم الذى هو جزئى بان يقال
كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن
فكل جسم ممكن او يستدل بالكلى
على الكلى اى باحد المتساويين
على الاخر كما يستدل بثبوت الضحك
لمتعجب بالقوة الذى هو كلى مساو

اى لايحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع فى المستقبل صاحبه على ما فى الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب او السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وحصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تميزا لايحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل الذى هو العالم لان التميز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولاشك ان تميزه انما هو لشئ تتعلق به تلك الصفة والتميز وذلك الشئ هو الذى لايحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقينى وهو ظاهر

فلكونه غير مشروط بحضور المادة يكون موجبا بالذات لتميز امر خيالى الا انه لمطابقته للمحسوس صار موجبا لتميزه الا يرى ان تخيل زيد موجب لتميزه عما عداه سواء كان زيد موجودا او معدوما (قوله اى لايحتمل الخ) يعنى ان المذكور فيما سبق امران الصفة والتميز ولايجوز ان يراد نقيض الصفة لعدم صحته فى قولهم تميز لايحتمل النقيض فتعين الثانى فحينئذ الضمير فى يحتمل لايجوز ارجاعه الى التميز اذ الشئ لايحتمل نقيض نفسه الا ان يراد بالاحتمال جواز حصول نقيضه بدله عند المدرك وهو خلاف المتبادر فيكون راجعا الى المتعلق الدال عليه لفظ التميز وهى المعانى (قوله خرج الظن والشك والوهم) اى تصور النسبة من حيث يؤخذ من حيث التردد فى الوقوع واللاوقوع على التساوى فانه بهذا الاعتبار ليس بعلم فدخوله من حيث ذاته فى التصور الذى هو قسم العلم لاينافى ذلك وهو المراد من قولهم الشك من قبيل التصور (قوله بلا خفاء) لكون الاحتمال فيها متحققا فى الحال بخلاف الجهل المركب والتقليد فانه لا احتمال فيهما بالفعل لكنهما يحتملانه ما لا كما بينه والمراد بالاحتمال المنفى اعم من الاحتمال فى الحال او المآل قوله صفة قائمة بمحل) قوله قائمة صفة مؤكدة لصفة اذ قد اعتبر فى مفهوم الصفة القيام بالغير كما اشار اليه فيما سبق (قوله قائمة بمحل الخ) تصريح بما علم ضمنا من قوله صفة توجب تميزا للتنصيص على انه صفة حقيقية ذات تعلقين (قوله ايجابا عاديا) هذا على تقدير كونه تعريفا للعلم الحادث واما على تقدير شموله للعلم الحادث والقديم فالايجاب اعم من الحقيقى والعادى (قوله نقيض ذلك التميز) فالتميز فى التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية المتصورة وفى التصديق النفى والاثبات والمتعلق الطرفان كذا افاده الشارح فى حواشى شرح مختصر الاصول قوله والتصور ايضا اذ لا نقيض له) اى لتميزه على حذف المضاف اذ المعتبر فى العلم عدم احتمال نقيض التميز ثم التميز فى التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية المتصورة وفى التصديقات الاثبات او النفى والمتعلق الطرفان ولايخفى ان الاولى لانقيض لها والاخيرين كل منهما نقيض الآخر كذا حققه الشارح فى حواشى شرح العضد فلا يرد لزوم ان لايكون التصور علما بل تميزا مترتبا على صفة هى العلم وكذا الحال فى التصديق لكن يلزم ان لايكون التصديق نفس الاثبات والنفى بل صفة موجبة لهما وكذا ان لايكون التصور نفس تلك الصورة بل صفة موجبة لها وهذا مخالف لما تقرر عندهم على انا لانسلم ان اما صفة موجبة توجب الاثبات والنفى والصورة العقلية بل ليس لنا فى الواقع الا احدها فالصواب ان يراد بالصفة نفس الصورة العقلية وبالتميز المعنى المصدرى ويكون المعنى لايحتمل متعلق ذلك التميز نقيض تلك الصفة اذ لايحتمل متعلق التميز نقيض نفسه بالقياس الى المدرك فمتعلق التميز فى التصور اعنى المتصور لانقيض له فلا يحتمله اصلا ومتعلق التصديق اعنى وقوع النسبة فى نفس الامر له نقيض وهو لاوقوعها فيه فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب انكشافا وايضاحا لايحتمل متعلقه نقيضه بالقياس الى المدرك اما التصور فظاهر واما التصديق فلانه اذا كان مطابقا جازما لم يحتمل بالقياس اليه واذا فات شئ من الصفات احتمله والشارح المحقق انما لم يحمل التعريف على هذين الوجهين اتباعا لما ذكره المص فى شرح الاصول من ان متعلق التميز فى التصديق الطرفان وان المعتبر نقيض التميز هذا واعترض ايضا على ما ذكره الشارح بان كل متصور لايحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم ان للتصور نقيضا فمتعلقه لايحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض واجيب بان هذا فى المتصور بالكنه لا فى المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلاشك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر على ان بناء شئ فى الواقع لاينافى وجود مبنى آخر له فى التقدير وبما ذكرنا ان

للانسان على ثبوته للانسان الذى هو كلى مساو للمتعجب بالقوة بان يقال كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك فكل انسان ضاحك ويسمى هذا القسمان قياسا او بعكسه اى يستدل بالجزئى على الكلى ويسمى استقراء تاما ان كان الاستدلال بجميع جزئيات الكلى عليه مثل ان يقال كل جسم ذو وضع لان الجسم اما بسيط او مركب وكل منهما ذو وضع واستقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال بجميع جزئياته بل ببعضها مثل ان يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والطيور والدواب كذلك والاستقراء الناقص لايفيد اليقين لجواز ان يكون حال البعض الذى لم يستقرأ بخلاف حال البعض الذى استقرأ كالتمساح فانه لايحرك فكه الاسفل فلا يصدق الحكم الكلى او يستدل بجزئى على جزئى آخر لاشتراكهما فى وصف كما يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما فى الاسكار بان يقال النبيذ حرام كالخمر لاشتراكهما فى الاسكار ويسمى تمثيلا فى عرف المتكلمين وقياسا فى عرف الفقهاء والجزئى الاول وهو الخمر فى مثالنا يسمى اصلا والجزئى الثانى وهو النبيذ فى مثالنا يسمى فرعا والوصف المشترك بينهما وهو الاسكار فى مثالنا يسمى جامعا والجامع انما يفيد اذا ثبت كونه مؤثرا فى الحكم اى معرفاله وتاثيره يعرف تارة بالدوران وهو ترتب الاثر على الشئ الذى له صلوح العلية وجودا وعدما اى يوجد بوجوده وينعدم بعدمه كترتب الحرمة على الاسكار وجودا او عدما اما وجودا ففى ماء العنب عند وجود الشدة المطربة واما

عدما فعند كونه عصيرا لم يحدث فيه شدة المطربة اوعند صيرورته خلاواخرى بالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف فى الاصل والغاء البعض لتيعين الباقى للعلية كما يقال علة حرمة الخمراما الاسكاراوكونه ماءالعنب اوالمجموع اوغيرها وغيرالاسكار لايكون علة بالطريق الذى يفيد ابطال علية الوصف فتعين الاسكار للعليةاو بغير الدوران والسبر من الطرق الدالة على علية الوصف كالنص والاجماع والمناسبة والشبه وقد استقصى المص الكلام فى القياس فى منهاج الوصول الى علم الاصول ❊قال❊ الثانى فى القياس واصنافه القياس قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر وهو اما ان يشتمل النتيجة اونقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا اولاويسمى اقترانيا ❊اقول❊ المبحث الثانى فى القياس واصنافه واعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلى اماان يكون تباينها بالذاتيات اوبالعرضيات اوبهما والاول يسمى انواعا والثانى اصنافا والثالث اقساماً ولما كان جزئيات المعرف وهى الحد التام والناقص والرسم التام والناقص تباين بعضها بالذاتيات كتباين الحد التام والحد الناقص وبعضها بالعرضيات كتباين الرسم التام والناقص سماها اقساما ولما كان تباين جزئيات الحجة وهى القياس والاستقراء والتمثيل بالذاتيات سماها انواعا ولما كان تباين جزئيات القياس وهى الاستثنائى والاقترانى على هيئة الشكل الاول والثانى والثالث والرابع بالعرضيات سماها اصنافا

والتصور ايضا اذلانقيض له لان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما ولاتمانع بين التصورات فان مفهومى الانسان واللاانسان مثلا لايتمانعان الا اذااعتبر ثبوتهما لشئ وحينئذ يحصل هنالك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لايتمانعان الابملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا اعنى التصديقين اللذين اشير بهذين القولين اليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء كانت تلك الاطراف بمعنى السلب او بمعنى العدول مجاز على التأويل لايقال فعلى هذا جميع التصورات علم

التميز فى التصديق هو الاثبات والنفى كما صرح به الشارح فى الحواشى يندفع اعتراض الاستاد بان المراد من النقيض النقيض المصطلح كما يدل عليه قوله وبهذا القيد خرج الظن الخ وبهذا يتم ان التصور لانقيض له فحينئذ نقول تفسيره للتعريف منظور فيه لان التميز الذى هو اضافة بين المتميز والمتميز ليست قضية حتى يكون له نقيض فان قلت الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات والتميز من قبيل الاضافة فكيف يكون اياهما قلت التميز مجاز عما به التميز وما ذكرت قرينة المجاز نعم بقى ههنا بحثان الاول انه لا تناقض بين الادراكات الا يرى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل البسيط والشك والمتناقضان لايصح ارتفاعهما فكيف يقال ان النفى والاثبات متناقضان الثانى انه ان اريد بما به التميز الذى جعل مجازا عنه نفس الصفة لم يصح قوله صفة توجب تميزا اذ الشئ لايوجب نفسه وان اكتفى بالمغايرة الاعتبارية كان مخالفا لما نقل عنه فى الحواشى من ان المراد نقيض التميز لانقيض الصفة او المتعلق وان اريد امر آخر يلزم تحقق امور ثلاثة الصفة والتميز وشئ ثالث بينهما به التميز ولا يخفى بطلانه اللهم الا ان يجاب عن اصل الاعتراض بمنع كون الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات فتأمل (قوله اذ لا نقيض له) اى لتميزه بناء على ان التصور والتصديق اليقينى عبارتان عما يوجب الصورة والنفى والاثبات لكن ظاهر قوله ولا تمانع بين التصورات فان مفهومى الانسان الخ يأباه فيحتاج الى العناية فى مواضع عديدة فالاظهر ان يأول قوله وهذا الحد يتناول بمعنى يتناول مايوجبهما ويحتمل التصديق والتصور على المعنى المتعارف اعنى الحكم والصورة (قوله المتمانعان لذاتيهما) اى يكون ثبوت احدهما مستلزما لذاته انتفاء الآخر و بالعكس (قوله فان مفهومى الانسان) اللائق ان يقال فان تصورى الانسان واللاانسان لايتمانعان كما فى حواشى الابهرى الا ان الشارح قصد المبالغة ببيان ان هذين المفهومين لايتمانعان لافى الخارج ولافى الذهن لتحققهما فيهما قوله متنافيان صدقا وكذبا) ان اخذ اللاانسان بمعنى السلب حتى يكون القضية المشتملة عليه موجبة سالبة المحمول فتنافى القضيتين كذبا ظاهر وان اخذ بمعنى العدول كما هو الظاهر ينبغى ان يقيد بوجود الموضوع والا فالموجبتان المذكورتان قد ترتفعان عند عدم الموضوع ولو اقتصر على ذكر التنافى فى الصدق لكان اظهر كما فى حواشى العضد فتأمل (قوله يحصل هنالك قضيتان متنافيتان) اى فى الخارج وفى الذهن (قوله صدقا) وقع فى اكثر النسخ صدقا وكذبا وفى حواشى شرح مختصر الاصول صدقا وفى حواشى المطالع صدقا لا كذبا ولاتنافى بينهما لانه ان لم يعتبر وجود الموضوع كانا متنافيين صدقا فقط وان اعتبر كانا متنافيين صدقا وكذبا وان اعتبر اللاانسان بمعنى السلب حتى يحصل من اعتبار ثبوته قضية سالبة المحمول كانا متنافيين صدقا وكذبا وان اعتبر بمعنى العدول كانا متنافيين صدقا فقط (قوله الابملاحظة الخ) التمانع بين المركبين التقييديين يتحقق على انحاء ثلاثة باعتبار ثبوتهما لشئ وباعتبار وقوع تلك النسبة اولا وقوعها فى الخارج وعلى التقديرين يتحقق قضيتان متنافيتان صدقا فقط او صدقا وكذبا على نحو مامر فى المفرد وباعتبار ملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا وحينئذ يحصل تصديقان متناقضان والشارح تعرض لهذا الاعتبار فقط لكونه اقرب لان النسب التقييدية يعتبر فيها العلم ولذا قيل الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف وتعرض للاعتبارات الثلاث فى حواشى مختصر الاصول استيفاء للاعتبارات (قوله مجاز على التأويل) اى التأويل فى مفهوم النقيضين بأن يراد بهما المتباعدان غاية التباعد سواء كانا متمانعين اولا او التأويل فى الحكم على الاطراف بالنقيض باعتبار الحكم المقارن لتصوراتها وهو ان هذه الصورة لذلك الشئ والاول اوجه والى الثانى ذهب الفاضل الابهرى (قوله فعلى هذا) اى اذا لم يكن

مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لايوصف التصور بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه فى اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة للانسان وعلم تصورى به والخطاء انما هو فى حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئى فالتصورات كلها مطابقة لما هى تصورات له موجودا كان اومعدوما ممكنا كان اوممتنعا وعدم المطابقة فى احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلااشكال (واورد) على الحد المختار (العلوم العادية) وهى العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذى رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا (فانها تحتمل النقيض) فتخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فنقول مثلا فى المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد فى قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متناسبة متجانسة فى الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال و اذا قل انها

للمفهومات التصورية نقيض يكون جميع التصورات اى مايوجب الصور علوما مع ان بعض الصور غير مطابق كما اذا تصورنا شيئا بوجه لايكون ذلك الوجه وجهاله قوله فانا اذا رأينا من بعيد شبحا الخ) قيل يرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه فالمتصور فى المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته ولايخفى عليك رجوعه الى ماذكره الشارح فانه اذا حصل فى الذهن من حجر صورة انسان فالصورة الانسانية مرآة لملاحظة الافراد الانسانية فى نفس الامر ولاخطأ فيه وانما الخطأ فى حكم الذهن بأن تلك الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئى فان هذا الحكم والحكم بأن الحاصل فى الذهن صورة انسان كاللازمين لهذا التصور ولهذا قيل ان النزاع فى استلزام التصور للتصديق محمول على غيرهما وان المطابقة ايضا من صفات الحكم والموصوف بها ههنا هو الحكم الاخير وان كان الاول ظاهر الاندفاع بأن الحكم المذكور قد صار ملكة للنفس لاان يكون من استلزام التصور للتصديق واعلم ان التصور كما لايتصف حقيقة بعدم المطابقة ولابالمطابقة على ماهو التحقيق كذلك التصديق على هذا التعريف اذ لايخفى ان المطابقة مثلا هو الايجاب والسلب دون مايوجبهما ثم يجوز ان يوصف بهما مجازا باعتبار تميزه اللهم الا ان يراد بالمطابقة يتعلق بما فى نفس الامر فليفهم (قوله فانا اذا رأينا الخ) ان كان ادراك الحواس داخلا فى العلم فهو مثال والافنظير (قوله انما هو فى حكم العقل) وهذا الحكم صار ملكة للنفس لاعتيادها بادراك الاشياء على ماهى عليه واعلم ان ماذكرناه حل لعبارة الشروح واما تفصيل الكلام فى التعريف والايرادات عليه والاجوبة عنها فمذكور فى حواشينا على الحواشى الخيالية فان شئت فارجع اليه (قوله وهى العلوم المستندة) اى العلوم التى سببها جريان عادة الله تعالى بخلق متعلقاتها وابقائها على على حالة وكيفية مخصوصة مع امكان كونها على خلاف ذلك فان قيل كيف يكون جريان العادة مفيدا للعلم مع احتمال جواز خرق العادة قلنا المنافى للعلم وقوع خلاف العادة لامجرد الجواز وهذا كما ان الحس ونظر العقل يفيد العلم مع جواز الغلط فيهما والسر ان كثيرا من الامور الجائزة فى انفسها يعلم انتفاؤها فى الخارج بالبداهة قوله فانها تحتمل القيض) ينبغى ان يصار الى حذف المضاف والمضاف اليه على نمط قوله تعالى اوكصيب اى كمثل ذوى صيب والمعنى فان متعلق تميزها يحتمل النقيض ليلايم ماحققه فى التعريف من ان المعتبر عدم احتمال المتعلق نقيض التميز وكذا الكلام فى قوله والجواب احتمال العاديات للنقيض الخ اى احتمال متعلق تميز العاديات فليفهم (قوله يوجب ذلك الاحتمال) لانه اذا كان الجواهر متماثلة كانت الجواهر الموصوفة بالصفات الجبلية محتملة لان يتصف بالصفات الذهبية بخلاف ما اذا كانت متخالفة فان الجواهر التى تتألف منها الجبل يمتنع اتصافها بالصفات الذهبية فلا يكون العلم بانه لم ينقلب ذهبا محتملا للنقيض فلذا قال الشارح فانا نأخذ الموضوع ماهو قدر مشترك بينهما كالشاغل للمكان الفلانى من غير ملاحظة خصوصية كونه جبلا فلايكون الحكم واردا على خصوصية الجبل حتى لايصح الحكم عليه بجواز كونه ذهبا ، قيل المتصف بالحجرية فى نفس الامر هو مجموع جواهر مخصوصة مسماة بالجبل لامفهوم الشاغل الذى جعل عنوانا وآلة للحكم فعلى تقدير تخالف الجواهر لم يحتمل النقيض فى نفس الامر وهو ظاهر واما الحاكم فالظاهر انه اراد بالشاغل الفلانى المعهد الخارجى فان اعتقد تخالفها بالحقيقة فلايحتمله عنده ايضا والا احتمله لكن

والقول يطلق على المسموع اى الملفوظ وعلى المعقول اى المعنى القائم بالنفس والمراد به ههنا المعقول لانه هو المستلزم للمطلوب وتسمية القول المسموع قياسا بطريق المجاز قوله مؤلف من اقوال اراد به قضيتين فصاعدا ليشمل القياس البسيط والمركب ويخرج عنه القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها ولاينتقض بنحو قولنا فلان يطوف بالليل فهو سارق وبقولنا لما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا فان كلا منهما قضية واحدة مستلزمة لقضية اخرى ومع هذا قياس لانا لانم ان قولنا فلان يطوف بالليل وحده يستلزم قولنا وهو سارق بل هو مع قولنا وكل من يطوف بالليل فهو سارق يستلزمه ولانم ان قولنا لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قضية واحدة فان كلمة لما كما دلت على الاتصال دلت على وضع المقدم فيكون بالحقيقة قضيتين احديهما الاتصال والاخرى وضع المقدم وقوله متى سلمت لا نعنى به كونها صادقة فى نفس الامر بل كونها بحيث اذا فرض صدقها ليندرج فيه قياس مقدماته كاذبة وقوله لزم عنه اى عن القول المؤلف يفيد كون هيئة التأليف داخلة فى القياس فلذلك لم يقل لزم عنها فان المطلوب لم يحصل من تلك الاقوال الامع الهيئة المخصوصة وقوله لذاته اى لايكون اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية اى لاتكون لازمة لاحدى مقدمتى القياس او بواسطة مقدمة فى قوة المذكورة اى يكون لازمة لاحدى مقدمتى القياس لكن حدوداها مغاير ان لحدود القياس والاول اى اللزوم بواسطة مقدمة

مخالفة الماهية ومايتركب منه الحجر لايجوز ان يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع جواز ان يكون المختار قد اعدمه واوجد بدله ذهبا (والجواب ان يقال (احتمال العاديات النقيض بمعنى) انه (لو فرض نقيضها) واقعا بدلها (لم يلزم منه) اى من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة فى ذواتها والممكن لايستلزم بشئ من طرفيه (محال لذاته غير احتمال) متعلق (التميز الواقع فيه) اى فى العلم العادى (النقيض) وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتى الثابت للممكنات فى حد ذواتها كما بيناه والاحتمال الثانى هو ان يكون متعلق التميز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال كما فى الظن اوفى المآل كما فى الجهل المركب والتقليد ومنشاؤه ضعف ذلك التميز اما لعدم الجزم اولعدم المطابقة اولعدم استناده الى موجب (وهذا) الاحتمال الثانى المغاير للاول (هو المراد) من الاحتمال المذكور فى التعريف وهو الذى ورد عليه النقض فيه (وانه ممنوع) ثبوته فى العلوم العادية كما فى العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لايقدح فى شئ منهما (والمعانى خصت بالامور العقلية) كلية

لواخذ الموضوع خصوصية الجبل لكان الامر كذلك فلا فرق بين اخذ الموضوع معينا وبين اخذه مشتركا فى ان وصف الحجرية والذهبية لايردان على موضوع واحد والاحتمال النقيض على تقدير التخالف لايكون الا على وجه الابدال غاية مافى الباب ان العنوان على تقدير كونه قدرا مشتركا واحدا ولانزاع فيه اقول المحكوم عليه على تقدير كون العنوان قدرا مشتركا ماصدق عليه هذا العنوان من غير خصوصية الجبل فهذا العلم المتعلق به من هذه الحيثية يحتمل النقيض بان يتصف ماصدق عليه العنوان المشترك بالذهبية بخلاف ما اذا كان المحكوم عليه الجبل بخصوصيته فانه يمنع اتصافه بالذهبية فى نفس الامر وعند الحاكم العالم بتخالفهما قوله قلنا نحن نعلم بالعادة الخ) يريد دفع مايقال من ان ماتركب منه الجبل اذا كان مخالفا فى الحقيقة لماتركب منه الذهب لم يكن هناك موضوع معين يصح ان يتوارد عليه هذان الوصفان المتنافيان فليس الحكم على الجبل باحدهما محتملا لنقيضه نعم يمكن ان يعدم الجبل ويوجد الذهب مكانه فيختلف الموضوع فلا تنافى بين الحكمين فلا احتمال للنقيض ووجه الدفع انا نأخذ الموضوع ماهو قدر مشترك بينهما كالشاغل للمكان الفلانى قوله وانه ممنوع ثبوته فى العلوم العادية) قيل فيه بحث لان ماذكره من مثال العلم العادى وهو قوله الجبل الذى رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا يحتمل ان يكون المخبر به فى الحال او المآل باثبات الانقلاب نظرا الى قدرة القادر اما على تبديل صفة الحجرية الى الذهبية اوعلى اعدامه وايجاد الذهب بدله سواء قصد به اظهار المعجزة او الكرامة ام لا فالسؤال باق لتحقق الاحتمال بالمعنى الثانى نعم لو بين ايجاب العادة حالا ومآلا ابدا لاتجه بحث فيه فالجواب الحق ان المراد عدم احتمال ان يتبدل التميز المتعلق بشئ مادام ذلك الشئ وهو واقع فى العلوم العادية لبقاء موجب التميز اما اذا تبدل المتعلق فتبدل التميز هو العلم وبقاؤه جهل فاحتمال ذلك التبدل غير قادح فى عدم الاحتمال المراد كما فى الضروريات فان العلم بكون الكل اعظم من الجزء علم بديهى لكن مادام الكل كلا والجزء جزأ فاحتمال تبدله بتبدل الكلية الجزئية غير قادح فكذا فيما نحن فيه (قوله وانه ممنوع ثبوته) لان الشئ الواحد كالجبل اذا علم كونه حجرا فى وقت استحال ان يكون هو بعينه فى ذلك الوقت ذهبا والا امكن اجتماع النقيضين واذا علم بالعادة ايضا كونه حجرا دائما استحال ان يكون ذهبا فى شئ من الاوقات وماذكر من الاستحالة هو المراد بعدم الاحتمال كذا افاده الشارح فى حواشى مختصر الاصول وخلاصته ان المراد بعدم احتمال النقيض جزم العقل بان النقيض ليس واقعا فى نفس الامر البتة وان كان ممكنا فى ذاته (قوله وثبوت الاحتمال الاول الخ) يعنى ان هذا التجويز جار فى جميع الممكنات ولا اختصاص له بالامور العادية مع ان ماعلم منها بالحس كحصول الجسم فى حيزه لايحتمل النقيض اتفاقا فلا فرق بين ان يعلم كون الجبل حجرا مشاهدة وبين ان يعلم عادة فى التجويز العقلى اللازم للامكان الذاتى ونفى الاحتمال بحسب نفس الامر مثلا اذا وقع احد طرفى الممكن فان قيس طرفه الآخر الى ذاته من حيث هو كان ممكنا له فى ذلك الوقت وان قيس الى ذاته من حيث انه متصف بذلك الطرف كان ممتنعا لابحسب الذات بل بحسب تقييده بماينافيه فهو امتناع بالغير وعلى هذا فالممكن

اجنبية كقولنا آمساو لب وب مساو لج فانه يلزم ان آمساو لج لكن لالذات هذا التأليف والالكان هذا النوع من التأليف منتجا دائما وليس كذلك لانه لو أخذ بدل المساوة المباينة والنصفية اوالضعفية لم يلزم فانا اذا قلنا آمباين لب وب مباين لج لم يلزم ان آمباينا لج لان مباين المباين لم يلزم ان يكون مباينا وكذلك لوقلنا انصف لب وب نصف لج لم يلزم ان يكون آمباينا لج لان نصف النصف لايكون نصفا وكذا اوقلنا اضعف لب وب ضعف لج لم يلزم ان آضعف لج لان ضعف الضعف لايكون ضعفا بل انما يلزم من هذا التأليف ان آمساو لج بواسطة قولنا كل مساو لب مساو لكل مايساويه ب فانه اذا انضم الى الاول انتج ان آمساو لكل ماساويه ب ومعناه كل ما يساويه ب فآمساو له وب مساو لج معناه ج يساويه ب فيجعل صغرى لقولنا كل مايساويه ب فآمساوله ينتج ج امساوله ومعناه آمساو لج وهو المطلوب فعلم ان التأليف المذكور انما يلزمه قولنا آمساو لج بواسطة قولنا كل مساو لب مساو لكل مايساويه ب وهى مقدمة اجنبية غير لازمة لاحدى مقدمتى القياس فحيث لم تصدق هذه المقدمة لم ينتج التأليف كما فى قولنا آنصف لب وب نصف لج لانه لايصدق كل ما هو نصف لب فهو نصف لكل مايكون ب نصفه وحيث تصدق تلك المقدمة ينتج كما فى قياس المساواة وما يجرى مجراه كقولنا آملزوم لب وب ملزوم لج فانه يلزمه ان آملزوم لج اذ يصدق كل ماهو ملزوم لب ملزوم لكل مايكون ب ملزوماله والثانى اى اللزوم بواسطة مقدمة فى قوة المذكورة كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع

كانت اوجزئية اذ المراد بها مايقابل العينية الخارجية التى تدرك باحدى الحوس الخمس (فيخرج) من حد العلم (ادراك الحواس) الظاهرة لانه يفيد تميزا فى الامور العينية (ومن يرى) كالشيخ الاشعرى (انه) اى ادراك الحواس الظاهرة (من قبيل العلم) كما سياتى (يطرح هذا القيد) فيقول صفة توجب تميزا لايحتمل النقيض (ومنهم من يزيد) قيدا فى الحد المختار و (يقول بين المعانى الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بالطرد) اى طرد الحد فى جميع افراد المحدود وجريانه فيها وشموله اياها فهو محمول على معناه اللغوى دون الاصطلاحى (اذ يخرج) بها عن الحد (العلم بالجزئيات) كالعلم بآلامنا ولذاتنا (وهذا) المختار انما هو حد العلم (عند من يقول العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم ومن قال انه نفس التعلق) المخصوص بين العالم والمعلوم كما سيأتى (حده بانه تميز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل

المطابق يمكن نقيضه بالذات وهو معنى التجويز العقلى ويستقبل بالعير وهو معنى نفى الاحتمال هذا نهاية التحقيق الذى افاده الشارح فى حواشى شرح مختصر الاصول **قوله** اذ المراد بها مايقابل العينية) قيل يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند رؤيته ومقتضى التعريف ان لايعلم تلك الجزئيات واجيب بان مثل زيد اذا اخذ جزئيا فعين وعلى وجه كلى فعنى ولايدرك قبل الرؤية الا على وجه كلى كما سيصرح به فى مباحث العلم فان قلت الامر فى ادراكه بعد غيبته عن الحواس مشكل قلت اجيب عنه بان المدرك فى هذه الصورة امر خيالى فلايكون عينيا وهو لاشئ محض عند المتكلمين فليست من الاعيان بل من قبيل المعانى لكن بمطابقته الامر الخارجى وكونه وسيلة الى معرفته بوجه مااشتبه الحال **قوله** ومن يرى انه من قبيل العلم الخ) قال شارح المقاصد فى مباحث العلم والحق ان اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات انتهى كلامه ويؤيده ان البهائم ليس من اولى العلم فى شئ منهما لكن هذا المؤيد يدل على ان الادراك بالآلات الباطنة لايسمى علما بها ايضا لحصوله للبهائم فان ادراك الجوع ونحوه حاصل لها بلاشبهة **قوله** مع الغنى عنها تخل بالطرد) ليس معنى الغنى ههنا ان فى التعريف قيدا آخر يؤدى مؤداها ويقوم مقامها والا فالتعريف ايضا بدونها يخل بالطرد بل انه لايحتاج اليها اذ لا فائدة لها مضرة والاقرب ان يقال الغنى بالنسبة الى الجزئيات الظاهرة لان المعانى يقابل العينية الخارجية فيخرجها والاخلال بالنسبة الى الجزئيات الباطنة كالعلم بآلامنا ولذاتنا (قوله مع الغنى عنها) اذ لايفيد اخراج شئ ليس من افراد المحدود يخل بالجمع لانه يخرج بعض افراد المحدود (قوله فهو محمول الخ) فلا يردان الصواب بالعكس لان الطرد المنع والعكس الجمع **قوله** اذ يخرج بها العلم بالجزئيات) اجيب بان من قيد المعانى بالكلية مال الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات كما هو المشهور فلا اخلال بالطرد وقد يدفع بان التخصيص امر حادث اصطلاحى والمقصود تعريف ماهية العلم وفيه منع ظاهر اشرنا اليه فيما سبق فان مراد المجيب تخصيص اطلاق لفظ العلم بحسب اصل اللغة كما يدل عليه مانقلناه من شرح المقاصد لاتخصيص ماهيته بعد ثبوت عمومها (قوله ومن قال انه نفس التعلق الخ) هذه العبارة تنادى بان التميز فى التعريف بمعنى الانكشاف التصورى لانقيض له والانكشاف التصديقى اعنى النفى والاثبات كل واحد منهما نقيض الآخر ومتعلق الاول لايحتمل النقيض اصلا ومتعلق الثانى قد يحتمله وقد لايحتمله وليس المراد به فى التصور الصورة على ما افاده الشارح فى حواشى شرح مختصر الاصول اذ حينئذ لايكون العلم نفس التعلق ولعله لاجل هذا لم يتعرض ههنا لبيان التميز فى التصور **قوله** بانه تميز معنى عند النفس الخ) فيه مسامحة لان العلم صفة العالم والتميز صفة المعنى الذى هو معلوم والقول بان تميزه عند النفس صفة العالم وان كان التميز المجرد صفة المعنى مدفوع بما حققه الشارح فى اوائل البيان فى حواشى المطول فالمراد مابه التميز اعنى التميز واعتمد فيه على ظهور المراد (قوله تميز معنى عند النفس) هذا مبنى على ماقال الشيخ الرئيس ان التعليم والتعلم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وماذكره المصنف فى شرح مختصر الاصول من اتحاد الايجاب والوجوب بالذات فالتميز اذا اعتبر نسبته الى النفس كان تميزا فلا يردان التميز صفة المعنى والعلم صفة العالم فلا يجوز تعريف احدهما

الجوهر وماليس بجوهر لايوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم بجزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض الثانى وهو قولنا كل مايوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فجوهر فانه يجعل كبرى لقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر لينتج المطلوب وانما اشترط كون تلك المقدمة على وجه يكون حدادها مغايرين لحدود القياس لئلا يخرج البيان بالعكس المستوى فان حدود القياس ثمه لم يتغير بخلاف الحدود ههنا لان عكس النقيض يغير حدود القياس بخلاف العكس المستوى والمراد باللزوم لذاته اعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وغيره وقوله قول آخر اى يغاير كل واحدة من المقدمتين والا يلزم ان يكون كل قضيتين متباينين قياسا لاستلزامه كل واحدة منهما لايقال اعتبار هذا القيد يقتضى ان لايكون الاستثنائى الذى استثنى فيه عين المقدم قياسا كقولنا ان كان آ ب فج د لان القول اللازم عين احدى المقدمتين لانا نقول القول اللازم فى الاستثنائى هو التالى واحدى المقدمتين هى اللازمة بين المقدم والتالى والاخرى وضع المقدم ولاشك ان القول اللازم مغاير لكل منهما فان القول اللازم ج د واحدى المقدمتين ان كان آ ب فج د والمقدمة الاخرى اب ثم القياس لايخلو اما ان يشتمل النتيجة اونقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود وهو مذكور فى القياس بالفعل وكقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لم يكن النهار

النقيض) واعلم ان احسن ماقيل فى الكشف عن ماهية العلم هوانه صفة يتجلى بهـا المذكور لمن قامت هى به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيـل بلا خلاف ويتنـاول المفرد والمركب والكلى والجزئى والتجلى هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به مامن شانه ان يذكر انكشـافا تاما لااشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقـاد المقلد المصيب ايضا لانه فى الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح تنحل به العقدة

﴿ المرصد الثالث فى اقسام العلم وفيه مقاصد ﴾

﴿ المقصد الاول انه ﴾ اى العلم بمعنى الادراك مطلقا ليتناول الظنيات ايضا اوبالمعنى المفسر بالحد المختار (ان خلا عن الحكم) اى ايقاع النسبة اوانتزاعها (فتصور) سواء كان المعلوم مما لانسبة فيه اصلا كالانسان اوفيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كقولك اضرب اونسبة خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت فى زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور (والا) اى وان لم يخل عن الحكم

بالآخر والقول بان المراد بالتميز مابه التميز اعنى التمييز واعتمد فيه على ظهور المراد مما لايرضى به الطبع (قوله ان احسن ماقيل الخ) لعدم التعقيد فيه بخلاف التعريف السابق قوله والتجلى هو الانكشاف التام) فان قلت التجلى هو الانكشاف مطلقا فالتقييد بالتام عناية فى التعريف وذا غير جائز قلت اوسلم فالمتبادر من المطلق الكامل منه وحمل التعريف على المتبادر مما يجب نعم يرد ان فيه جهالة لان تمامه عبارة عن اى شئ غير معلوم والانكشاف بلادغدغة حالة موجودة فى التقليد والجهل المركب والجواب انه عبارة عما لادغدغة فيه لا حالا ولا مآلا فان قلت انتفاء الدغدغة فى المآل لم يعلم قلت مما يعلم منه عدم احتمال النقيض بوجه من الوجوه (قوله والتجلى هو الانكشاف التام) امالان صيغة التفعل للمبالغة كالتكبر واما لان المطلق ينصرف الى الكامل (قوله لمن قامت) يخرج به النور فانه يتجلى به لغير من قامت به واختار كلمة من لاخراج التجلى الحاصل للحيوانات العجم قوله ليتناول الظنيات) انما لم يتعرض لما سوى الظنيات من التصديقات الغير اليقينية كالجهل المركب وغيره مع تناول مطلق الادراك اياها لان شيئا منها لا يطلب بالنظر من حيث هو كذلك لما سيجئ فى المرصد الخامس من هذا الموقف وهذا القدر يكفى وجهـا فى عدم التعرض لهـا (قوله ليتناول الظنيات) اراد بالظن ههنا مايقابل اليقين كما سيجئ فى مبحث تعريف النظر فيشمل جميع التصديقات الغير اليقينية (قوله اوبالمعنى المفسر) ومعنى الخلو وعدمه على تقدير كونه صفة ذات تعلق ان لايوجب الحكم ويوجبه وعلى تقـدير كونه نفس التعلق ان لايكون نفس الحكم وان يكون نفسـه لان التميز عبارة عن النفى والاثبات وهو الحكم قوله ان خلا عن الحكم) اراد بالخلو عن الحكم على تقدير ان يفسر العلم بالحد المختار عدم ايجابه اياه (قوله ان خلا عن الحكم الخ) ان اراد به ان يكون الخلو عن الحكم معتبرا فيه يلزم ان لايكون ماصدق عليه هذا القسم معتبرا فى التصديق ضرورة ان تصورات الاطراف المعتبرة فيه انما يصدق عليها مطلق التصور لاالتصور المقيد بعدم الحكم لانا عند تصور الاطراف غفول عن الحكم وعدمه كما يشهد به الوجدان وان ارد به ان لايكون الحكم معتبرا فيه سواء اعتبر عدم الحكم اولا يلزم تقسيم الشئ الى نفسـه والى غيره والمحقق الرازى اختار الاول والعلامة التفتازانى اختار الثانى وكلاهما صحيح والله اعلم باسرار كلام عباده (قوله اوانشائية) اى النسبة التى لايشعر بالنسبة الخارجية قوله اونسبة خبرية الخ)قيل اطلاق النسبة الخبرية على مجرد النسبة الحكمية غير متعارف لجواز ان يكون بعينها استفهامية وانت خبير بانه انما اطلقها على النسبة الحكمية فيما سوى الانشاآت واما التى فيها فقد اندرجت فى قوله اوانشائية فلا محذور (قوله اونسبة خبرية) اى مشعرة بنسبة خارجية قوله كما اذا شككت الخ) فيه انه قد اخرج الشك من تعريف العلم المختار وكيف ادرجه ههنا فى التصور مع الدخول فى العلم على ذلك التعريف كما سبق اللهم الا ان يقال الاخراج فيما سبق مبنى على ماقاله الشارح فى حواشى التجريد وكان الشك عندهم يعنى عند المتكلمين حالة وراء التصور والادراج ههنا مبنى على مذهب الفلاسفة والاقرب ان يقال الذى ادرج فى التصـور فى صورة الشك تصورات لنسبة فلا مخالفة

موجودا فلم يكن الشمس طالعة فالنتيجة وهى قولنا لم يكن الشمس طالعة نقيضها مذكور فى القياس بالفعل اولم يشتمل النتيجة ولا نقيضهـا بالفعل ويسمى اقترانيـا كقولنـا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فقولنا فالعالم حادث نتيجة ولم يشملها القياس ولا نقيضهـا بالفعـل * قال * والاول ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم اوبعدمه على عدم الملزوم اوبوجود احد المتعـاندين على عدم الاخر اوبعدمه على وجوده فيكون مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بينهمـا ويسمى شرطية متصلة اوبالمعاندة ويسمى شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا ومانعة الجمع ان تعـاندا صدقا فقط ومانعة الخلو ان تعـاندا كذبا فقط واخرى تدل عـلى وضـع الملزوم اوالمعـاند مطلقا اوصدقا اورفع اللازم اوالمعاند مطلقـا اوكذبا تسمى استثنائية * اقول * والاول اى القيـاس الاستثنـائى هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنـه انسان فهو حيوان اويستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم كما اذا قيل فى المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسـان اويستدل بوجود احد المتعاندين على عدم الاخر اوبعدم احد المتعاندين على وجود الاخر كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا اوفردا لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج فعلى هذا يكون القيـاس الاستثنائى مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بين الملزوم واللازم ليلزم

(فتصديق)

(فتصديق)والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لانفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازى ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما اى ادراكا لان النسبة واقعة اوليست بواقعة فهو تصديق والافهو تصور فيكون لكل من قسمى العلم طريق موصل يخصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات التى يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد فى بعض الكتب المعتبرة فللعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لماهو

(قوله والمتبادر من هذه العبارة) فيه بحث لان ذلك المعنى معنى خلاء الموصول بالباء اوالى اومع فى التاج يقال خلا به واليه ومعه بمعنى واحد ومصدره الخلوة واما خلاء الموصول بمن فصدره الخلو المفسر بتهى شدن والمتبادر منه عدم الحصول فيه فمعنى التقسيم ان خلا عن الحكم بان لم يحصل فيه فتصور وان لم يخل اى حصل فيه فتصديق فيكون التصديق عبارة عن المجموع كما اختاره الامام (قوله ولا المجموع المركب الخ) اعترض عليه بانه لايخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك مقارن للحكم اللهم الا ان يراد بالمقارنة اقتران المعروض بالعارض فيخرج اقتران الكل بالجزء لكن لاضرورة الى ذلك وادعاء انه المتبادر من عبارة التقسيم والكلام مبنى على هذا المتبادر قد لانسلم بعد تسليم تبادر المقارنة من عدم الخلو (قوله ولا المجموع الخ) اعترض عليه بانه لايخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك مقارن للحكم والجواب ان المتبادر من المقارنة الخروج فالكل لايقارن الجزء بل بعض اجزائه **قوله** اذا جعل الحكم ادراكا) اما اذا جعل الحكم موجبا للادراك لانفسه كما هو على الحد المختار لايتأتى هذا القول كما لايتأتى على القول بفعليته (قوله كما يشهد به الخ) اذ لايحصل لنا بعد تصور النسبة الا ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة واذعانها (قوله فالصواب الخ) اى الصواب ان يجعل الحكم نفسه قسما من العلم اذ لو جعل معروضه اوالمجموع المركب منهما لم يكن القسمة حاصرة كذا نقل عنه وهذا مبنى على ان الحكم ليس داخلا فى التصور بالاتفاق وكيف يكون داخلا فيه وقد اتفقوا على اكتساب التصور من المعرف والتصديق من الحجة **قوله** كما توهمه العبارات الخ) قال الشارح فى حواشى المطالع ولاعبرة بايهام تلك العبارات فان اهل اللغة لايفرقون بين القبول والفعل ويسمون القابل اسم فاعل والمقبول اسم مفعول وفيه نظر اذليس الكلام فى لفظ الفعل والانفعال بل فى مثل الاسناد والايقاع ولاشك ان اهل اللغة وضعوها بازاء الفعل فلا يجوز استعمالها بطريق الحقيقة فى الكيف والانفعال الا مجازا وهذا كما انهم وضعوا بازاء الفعل نحو الكسر وبازاء الانفعال نحو الانكسار فلاتقريب لما ذكره نعم لو استدل على فعلية الحكم بان اهل اللغة يطلقون عليه الفعل وعلى الحاكم الفاعل وعلى المحكوم المفعول به لكان فيما ذكره تقريب ظاهر **قوله** فالصواب ان يقسم العلم الخ) فعلى هذا يلزم توقف التصديق على خمسة اشياء (قوله فالصواب الخ) اى الصواب ان لايجعل الحكم نفسه ولا المركب منه ومن غيره قسما من العلم واما اطلاق التصديق على التصور المقارن للحكم حتى يقسم العلم الى تصور ساذج والى التصديق اى تصور معه حكم كما يتبادر من عبارة متن الكتاب فجائز لكن يخالف وصف التصديق بالبداهة والظنية و غيرها فانها اوصاف للحكم لا للتصور المقارن له الا ان يتسامح فيوصف ذلك التصور بوصف عارض له وانه تعسف (قوله الى تصور ساذج الخ) والمقصود من التقسيم ظهور ذلك العارض المفرد عن معروضه بكاسب مخصوص وقد يجعل بعضهم لفظ العلم مشتركا بين المعروض وذلك العارض وقسم العلم اليهما فكأنه قيل مايطلق عليه لفظ العلم اما تصور واما حكم وهو التصديق وتكلف آخرون بجعل الاشتراك معنويا فقالوا كان الاوائل قسموا المعانى الذهنية الى نفس الادراك والى مايلحقه وقسموا مايلحقه الى مايجعله محتملا للصدق والكذب والى مالايجعله كذلك كالهيئات اللاحقة به فى الامر والنهى والاستفهام والتمنى وغير ذلك وسموا المشترك بين القسمين الاولين علما هذا كله على ان الحكم فعل والصواب خلافه كذا نقل عنه **قوله** كما ورد فى بعض الكتب المعتبرة) قيل عليه قاسم العلم الى القسمين المذكورين فى بعض

من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم وتسمى تلك المقدمة شرطية متصلة ولايخفى انه يشترط ان تكون موجبة كلية لزومية ليلزم من وجود الملزوم ومن عدم اللازم عدم الملزوم اويكون الاستثنائى مشتملا على مقدمة حاكمة بالمعاندة بين الامرين ليلزم من وجود احدهما عدم الاخر اومن عدم احدهما وجود الاخر وتسمى تلك المقدمة شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا اى صدقا وكذبا اى لايصدقان معا ولا يكذبان كالمثال المذكور ومانعة الجمع ان تعاندا صدقا فقط اى لايصدقان معا ويكذبان كقولنا اما ان يكون هذا الشئ انسانا اوفرسا ومانعة الخلو ان تعاندا كذبا فقط اى لايكذبان ويصدقان كقولنا اما ان يكون هذا الشئ لاانسانا اولا فرسا ولايخفى ان المنفصلة يشترط فيها ان تكون موجبة كلية عنادية ليلزم من وجود احد الجزئين عدم الاخر اومن عدمه وجود الاخر ويكون القياس الاستثنائى مشتملا على مقدمة اخرى تدل على وضع الملزوم فى المتصلة اووضع المعاند مطلقا اى صدقا وكذبا فى الحقيقية اوصدقا فقط فى مانعة الجمع اوكذبا فى مانعة الخلو اورفع اللازم فى المتصلة اورفع المعاند مطلقا اى صدقا وكذبا فى الحقيقية اورفع المعاند كذبا فقط فى مانعة الخلو وتسمى المقدمة الاخرى استثنائية *قال* والثانى على اربعة اوجه لانه لابد له من امر يناسب طرفى المطلوب ويسمى اوسط والمحكوم عليه فى المطلوب اصغر والمحكوم به اكبر والمقدمة التى فيها الاكبر بالكبرى فالاوسط اما ان يكون محمولا

نظرى منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق خاص آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا كان الحكم او ادراكا (وهما) اى التصور والتصديق (نوعان متمايزان بالذات) اى بالماهية فانك اذا تصورت نسبة امر الى آخر وشككت فيها فقد علمت ذينك الامرين والنسبة بينهما قطعا فلك فى هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت باحد طرفى النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا (وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب) فى التصديق (وعدمه) فى التصور ﴿المقصد الثانى العلم الحادث﴾ قيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم فلا يوصف بضرورة ولا كسب (ينقسم الى

الكتب المعتبرة هو ابو على بن سينا كما نقله فى شرح المطالع والحكم عنده ادراك لا فعل فاذكره صلح لاعن تراضى الخصمين والجواب ان مراد الشارح ان الصواب حينئذ ان يقسم مطلق العلم الى القسمين المذكورين والشيخ انما قسم اليهما العلم التصورى لا مطلق العلم كما صرح به الشارح فى حواشيه على ذلك الشرح فان اراد بعض الكتب المعتبرة غير كتاب الشيخ فالامر ظاهر وان اراد كتابه فالضمير فى ورد راجع الى تقسيم العلم بالمعنى الخاص بطريق الاستخدام اذ المراد حينئذ ورود تقسيم قسم من العلم اليهما والكلام محمول على التنظير دون التمثيل؛ واعلم ان هذا الجواب مبنى على ماذكره الرازى فى شرح المطالع من ان مراد الشيخ بما ذكره ليس الحصر بل ان العلم يقع على احد الوجهين ووقوعه على الوجه الثالث لا ينافيه وقد يوجه كلام الشيخ بان الحكم باعتبار ذاته يسمى تصديقا وحكما وباعتبار حصوله فى الذهن تصورا فمراده بتصوره معه تصديق نفس الحكم واطلاق المعية بالنظر الى المغايرة الاعتبارية وبه يظهر انه يمكن رد قولهم العلم اما تصور ساذج او تصور معه حكم الى هذا المعنى فعلى هذا يرجع تقسيم الشيخ الى التقسيم المختار ويستقيم الحصر لكنه خلاف المتبادر (قوله كما وقع الخ) وفى بعض النسخ كما ورد اى تقسيما مماثلا لما ورد فى الكتب المعتبرة كالشفاء والنجاة وان أوله المحقق الرازى بان المراد ان العلم التصورى يحصل على وجهين وليس مراد الشيخ التقسيم بناء على ان الحكم عنده ادراك فبطل الحصر **قوله** فلا وجه له فعلا كان الحكم او ادراكا) قال رحمه الله اما اذا كان فعلا فلان المركب من الادراك والفعل لا يكون ادراكا وعلما واما اذا كان ادراكا فلبطلان الحصر وايضا على التقديرين لا فائدة لاعتبار تركيب الحكم مع غيره لانه وحده يمتاز عما عداه بطريق كاسب له هذا وقد يمنع بطلان الحصر بالتزام دخول الحكم فى التصور الساذج المقابل للتصديق فتأمل (قوله فلا وجه له الخ) اما اذا كان فعلا فلان المركب من الفعل والادراك لا يكون ادراكا واما اذا كان ادراكا فلبطلان الحصر وايضا على التقديرين لا فائدة لتركيب الحكم مع غيره لانه وحده يمتاز عما عداه بطريق كاسب كذا نقل عنه **قوله** متمايزان بالذات) قد يمنع ذلك ويدعى ان التمايز ليس الا بالعوارض واما الوجدان فربما لم يقنع به الخصم (قوله اى بالماهية) لا يخفى ان تمايزهما بالماهية لا يصح على تقسيم المتن بناء على حمله على مذهب المتأخرين لان التمايز بين القسمين حينئذ يكون بأمر خارج وهو المقارنة بالحكم وعدمه وما ذكره الشارح انما يفيد تمايز العارض والمعروض لا تمايز القسمين فالتوجيه حمل قوله بالذات على معنى بنفسه **قوله** نوعا آخر من العلم) قد يمنع ذلك بجواز ان يكون الامتياز بالهوية او بالعوارض كما سيأتى مثله فى مباحث العلم والوجدان فى مثله ليس يمتنع للجاحد **قوله** فلا يوصف بضرورة ولا كسب) فان قلت عدم التوقف على النظر والكسب يشمل علمه تعالى فاختصاص الضرورى بالعلم الحادث محل نظر قلت التقابل بين الضرورى والنظرى تقابل العدم والملكة والاستعداد المعتبر فيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة الى العقرب على ما سيأتى تحقيقه وعدم النظر من هذا القبيل فلا يشمل علمه تعالى اذ لا تجانس بينه وبين علمنا على ان كلا منهما لا يخلو عن ايهام الحدوث ولذا لا يوصف علم الله تعالى بهما (قوله ولا يوصف) اى عند المتكلمين ولذا اخذوا فى تعريفهما المخلوق واما عند المنطقيين فداخل فى الضرورى لعدم توقفه على نظر ولذا جعل المحقق الدوانى المقسم شاملا لهما ومن خلط بين الاصطلاحين وقع فى ورطة الحيرة فقال الضرورى

فى الصغرى وموضوعا فى الكبرى او محمولا فيهما او موضوعا فيهما او موضوعا فى الصغرى محمولا فى الكبرى * اقول * لما فرغ من القياس الاستثنائى شرع فى القياس الاقترانى وهو بحسب ما يتركب منه من القضايا ينقسم الى حملى وهو المؤلف من الحمليات الصرفة والى شرطى وهو المركب من الشرطيات الصرفة او منها ومن الحملى والمص لم يتعرض الا الاقترانى الحملى ولابد فى كل قياس اقترانى حملى من مقدمتين تشتركان فى امر يناسب طرفى المطلوب ويسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه بين طرفى المطلوب وينفرد احدى المقدمتين بالمحكوم عليه فى المطلوب المسمى بالاصغر لكونه بحسب الغالب اخص من المحكوم به وينفرد المقدمة الاخرى بالمحكوم به فى المطلوب المسمى بالاكبر لكون بحسب الغالب اعم من المحكوم عليه ويسمى المقدمة التى فيها الاصغر بالصغرى لاشتمالها عليه والمقدمة التى فيها الاكبر بالكبرى لاشتمالها عليه كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حساس فكل انسان حساس وهو المطلوب والانسان هو الاصغر وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى والحساس هو الاكبر وقولنا كل حيوان حساس هو الكبرى والحيوان هو الاوسط والقضية التى هى جزء القياس تسمى مقدمة وما ينحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول دون الرابطة يسمى حدا للقياس فلكل قياس ثلاثة حدود الاصغر والاوسط والاكبر وهيئة نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر الى الاوسط بالوضع والحمل

(ضرورى)

ضروری ومکتسب فالضروری قال القاضی) ابوبکر فی تفسیره (هو) العلم (الذی یلزم نفس المخلوق لزوما لایجد) المخلوق (الی الانفکاك عنه سبیلا) کالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحیلات واورد علیه جواز زواله) ای زوال العلم الضروری بعد حصوله (باضداده کالنوم والغفلة و) اورد ایضا انه (قد یفقد) العلم الضروری لعدم مقتضیه کما یفقد (قبل الحس) ای الاحساس (والوجدان) وسائر مایتوقف علیه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا یکون العلم الضروری لازما لنفس المخلوق لادائما ولا بعد حصوله (ولا یرد) علی تعریفه ماورد علیه (اذ عبارته مشعرة بالقدرة) ای باعتبار مفهوم القدرة فی التعریف منفیة فانك اذا قلت فلان یجد الی کذا سبیلا یفهم منه انه یقدر علیه واذا قلت لایجد الیه سبیلا فهم منه انه لایقدر علیه فمراد القاضی ان الانفکاك عن العلم الضروری لیس مقدورا للمخلوق وما ذکرتم من زواله باضداده وفقده قبل مایقتضیه لاینافی مراده اذ لیس شیء منهما انفکاکا مقدورا بل لیس بمقدور فان قلت الانفکاك مقدورا کان اوغیر مقدور ینافی اللزوم المذکور

معتبر فی مفهومه عما من شان جنسه ان یکون حاصلا بالنظر والعلم القدیم لیس کذلك وهذا مع عدم دلیل علی هذا الاعتبار انما یتم لوکان علم الواجب مخالفا بالجنس لعلم الممکن اما لوکان مخالفا بالنوع فلا (قوله الی ضروری) قال الآمدی الضروری یطلق علی ما اکره علیه وعلی مایدعو الحاجة الیه دعاء قویا کالاکل فی المخمصة وعلی ماسلب فیه الاختیار علی الفعل والترك کحرکة المرتعش واطلاق الضروری علی العلم بهذا الاعتبار الاخیر فهو الذی لاقدرة للمخلوق علی تحصیله (قوله واورد علیه الخ) لایخفی علیك ان خلاصة الایراد ابطال جامعیة التعریف وهو حاصل بزوال العلوم الضروریة بطریان الاضداد سواء ارید بالانفکاك الانفکاك مطلقا او الانفکاك بعد الحصول وان قوله وانه قد یفقد لایفید الابطلان جامعیته علی تقدیر ارادة الانفکاك مطلقا فهو تکثیر لمواد النقض ولیس ایراد آخر فقوله واورد ایضا تقدیر مخل لانه یوهم انه عطف علی اورد وان اللایق تقدیم قوله وانه قد یفقد علی قوله جواز زواله لیصیر حاصله انه لایمکن ارادة الانفکاك مطلقا ولا ارادة الانفکاك بعد الحصول اذ لافائدة بعد ابطال ارادة الانفکاك بعد الحصول فی ابطال ارادة الانفکاك مطلقا الا ان یقال انه قدمه لان المتبادر من الانفکاك هو الفقدان بعد الحصول فابطال ارادته اهم (قوله انه قد یفقد الخ) فاذا حصل بعد فقدانه لایصدق علیه انه علم لاتجد سبیلا الی الانفکاك منه مطلقا لانه قد انفك فی بعض الاوقات فلایرد انه فی وقت الفقد ان لیس بعلم حادث فهو خارج عن المقسم (قوله فلایکون العلم الضروری لازما الخ) الظاهر ان یقول فلایکون العلم الضروری مما لایجد المخلوق الی الانفکاك عنه سبیلا لادائما ولابعد حصوله لان منشأ الاعتراض لیس اخذا للزوم فی التعریف بل عدم وجدان الانفکاك الا انه تسامح فوضع ماهو لازم عدم الوجدان مقامه اعتمادا علی ظهور المقصود وفی تقدیم قوله لادائما ولابعد حصوله اشارة الی ماقلنا من ان اللائق تقدیم قوله وانه قد یفقد علی قوله جواز زواله قوله فهم منه انه لایقدر علیه فمراد القاضی الخ) فیه بحث لانا سلمنا ان هذا الکلام یفید فی العرف نفی القدرة لکن مع عدم الحصول فاذا قیل فلان لایجد سبیلا الی کذا یفهم منه انه غیر حاصل له وغیر قادر علی تحصیله فتجویز صدق التعریف عند حصول اصل الانفکاك مع انتفاء القدرة اخراج له عن المتبادر (قوله یفهم منه انه لا یقدر علیه) مع عدم حصوله وههنا کذلك لان الانفکاك غیر حاصل فی وقت حصول العلم الضروری (قوله فان قلت الخ) یعنی النقض المذکور وان اندفع بالنظر الی قوله لایجد الخ لکنه باق بالنظر الی قوله یلزم ثم لایخفی علیك ان تقریر الایراد بالنظر الی قوله لایجد الی الانفکاك سبیلا یستلزم استدراك لفظ الجواز فی قوله جواز زواله کما یشیر الیه قول الشارح وماذکرتم من زواله بالاضداد فالاولی ان تقریر الایراد بالنظر الی قید اللزوم المذکور فی التعریف فان اللزوم ینافی جواز الزوال وانه قد یفقد الفقدان المقتضی وتقریر الجواب بان القدرة معتبرة فی التعریف فالمراد باللزوم امتناع الانفکاك المقدور وحینئذ لایکون

یسمی شکلا واقتران الصغری بالکبری قرینة وضربا والقول اللازم یسمی مطلوبا ان سیق منه الی القیاس ونتیجة ان سیق من القیاس الیه والاشکال اربعة لان الاوسط اما ان یکون محمولا فی الصغری موضوعا فی الکبری وهو الشکل الاول سمی بالاول لانه بدیهی الانتاج یتوقف علیه الباقی وینتج المطالب الاربعة واشرف المطالب او الاوسط محمولا فیهما ای فی الصغری والکبری وهو الشکل الثانی جعل ثانیا لانه یشارك الاول فی الصغری التی هی اشرف من الکبری لاشتمالها علی موضوع المط الذی هو اشرف من محموله ولانه ینتج الکلی الذی هو اشرف من الجزئی وان کان الکلی سلبا والجزئی ایجابا او الاوسط موضوعا فیهما ای فی الصغری والکبری وهو الشکل الثالث جعل ثالثا لمشارکته الاول فی احدی المقدمتین وهی الکبری او الاوسط موضوعا فی الصغری محمولا فی الکبری وهو الشکل الرابع جعل رابعا لمخالفته الاول فی المقدمتین ❊ قال ❊ فالاول ان یستدل بصدق الاوسط علی کل الاصغر او بعضه وصدق الاکبر علی کل ماصدق علیه الاوسط اوسلبه عنه علی صدق الاکبر علی کل الاصغر او بعضه اوسلبه عن کله او بعضه ❊ اقول ❊ الضروب الممکنة الانعقاد فی کل شکل من الاشکال اربعة بحسب الکمیة ای الکلیة والجزئیة والکیفیة ای الایجاب والسلب ستة عشر الحاصلة من ضرب الصغریات الاربع الموجبة الکلیة والموجبة الجزئیة والسالبة الکلیة والسالبة الجزئیة فی الکبریات الاربع کذلك وشرط انتاج الشکل الاول بحسب الکیفیة ایجاب الصغری لانها لوکانت سالبة یکون

في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله اراد بالزوم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور او اراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه تفسيرا لاوله (فان قيل فكذا النظرى بعد حصوله) اى هو ايضا غير مقدور انفكاكه اذ لاقدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل فى حد الضرورى والفاء فى قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول (قلنا لايلزم من عدم القدرة) على الانفكاك عن النظرى (بعد حصوله عدم القدرة) على الانفكاك عنه (مطلقا) والمذكور فى التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك انما يوجد فى الضرورى واما النظرى فقدور انفكاكه قبل حصوله بأن يترك النظر فيه (ونقول) نحن فى تلخيص تعريف القاضى (هو مالايكون تحصيله مقدورا للمخلوق) فاذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا

الايراد وحدا فتدبر **قوله** قلت لعله اراد بالزوم الثبوت مطلقا) الحق الصريح هو الجواب الثانى لان المفعول المطلق مبين للمراد من عامله واما ارادة الثبوت المطلق من الزوم فمن قبيل المجاز الخفى قرينة فالاولى ان يجتنب فى التعريف عن مثله (قوله ثم قيده الخ) بأن يكون قوله لايجد الخ صفة لزوما فيكون المفعول المطلق للنوع كما فى ضربت ضربا شديدا (قوله فيكون آخر كلامه الخ) بأن يكون قوله لايجد جملة لامحل لها من الاعراب مفسرة لقوله يلزم والفرق بين الجوابين ان الزوم على الاول محمول على المعنى اللغوى وعلى الثانى على المعنى الاصطلاحى (قوله والفاء فى قوله فكذا الخ) يعنى ان الفاء الاول للدلالة على ان ماقبله مورد لهذا السؤال والفاء الثانى للدلالة على ان ماقبله اعنى الجواب منشأ لهذا السؤال وذلك لانه لما اعتبر نفى القدرة على الانفكاك حصل توهم صدقه على النظرى بعد الحصول بخلاف ما اذا اعتبر عدم الانفكاك (قوله ونقول نحن الخ) لم يظهر لى وجه زيادة نحن فى التاج التلخيص هو بدا كردن ففيه اشارة الى ان التعريفين متحدان مفهوما لافرق بينهما الا باعتبار الخفاء والظهور فلا يرد انه لم يحمله على انه تعريف برأسه كما هو الظاهر المتبادر وكون التعريفين متلازمين فى الصدق لايقتضى كون احدهما ملخص الآخر كالتعريف المختار والاحسن للعلم **قوله** هو مالايكون تحصيله مقدورا الخ) الاان قيد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضرورى من اقسام العلم الحادث (قوله هو مالايكون تحصيله الخ) اى العلم الحادث الذى لايكون الخ فلا يرد العلم بالامور الغير المتناهية كالاعداد والاشكال **قوله** واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا) منع الملازمة لجواز توقف حصول شئ من الاشياء بعضها مقدور كالاحساس دون بعض فيصدق ان تحصيله غير مقدور وان كان تركه مقدورا قيل ويمكن ان يكون السبب فى عدول المصنف الى ماذكره من التعريف هذا وان لم يذكره الشارح* لايقال من شرط القدرة صحة تعلقها بالضدين على السواء لانه مردود بما ذكره فى المقصد السابع من النوع الرابع من الكيفيات النفسانية من ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقليب من جهة الى جهة اخرى فانه قادر حينئذ على الكون فى مكانه باجماع منا ومن المعتزلة مع انه لاسبيل له الى الانفكاك عن مقدوره اللهم الاان يجعل القاضى خارجا عن هذا الاجماع وقد يجاب عن المنع المذكور بان غير المقدور ينتفى مع انتفاء المقدور فيكون العلة التامة للانفكاك عن العلم مجموع انتفاء المقدور وغير المقدور لا انتفاء كل واحد منهما ولا لزم التوارد المستحيل على ماسيأتى ان شاء الله تعالى والمجموع المركب من المقدور وغير المقدور لايكون مقدورا فالانفكاك فى الصورة المذكورة لايكون مقدورا اصلا وانت خبير بان دعوى انتفاء غير المقدور البتة عند انتفاء المقدور دون اثباته خرط القتاد كيف وهذا مبنى على ان حصول الامور الغير المقدورة بعد صرف الحاسة مثلا فيكون التحصيل حينئذ ايضا مقدورا لما جرت عادة الله تعالى بايجادها بعد صرف الحاسة المقدور لنا وان لم يكن ثمة ايجاب كما ان العلم النظرى مقدور لنا لحصوله بعد النظر المقدور وان كان بطريق جرى العادة دون الايجاب والتوليد على ان زمان الحصول حينئذ معلوم وقولهم لايعلم متى حصلت هى يدل على مجهوليته (قوله فاذا لم يكن تحصيله الخ) وذلك لانه لامعنى للقدرة الا التمكن من الطرفين فاذا كان التحصيل مقدورا يكون تركه الذى هو التحصيل مقدورا فاندفع ماتوهم من منع الملازمة بان العلم بالحسيات غير مقدور التحصيل لتوقفه على اشياء غير

(وذلك)

الاوسط مسلوبا عن الاصغر فلا يندرج الاصغر تحت الاوسط فلم يتعد الحكم بالاكبر على الاوسط ايجابا وسلبا الى الاصغر لان الحكم بالاكبر على ماصدق عليه الاوسط بالفعل والاصغر لايكون من جملة ماصدق عليه الاوسط بالفعل على تقدير سلبه عن الاصغر وبحسب الكمية كلية الكبرى لانها لوكانت جزئية لكان الحكم بالاكبر على بعض ماصدق عليه الاوسط بالفعل ولايلزم ان يكون الاصغر من جملة ذلك البعض وان كان الاوسط صادقا عليه فلايلزم تعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر فسقط باعتبار ايجاب الصغرى ثمانية اضرب وهى الحاصلة من ضرب كل واحدة من السالبتين صغرى والمحصورات الاربع من الكبرى وباعتبار كلية الكبرى سقط اربعة اخرى وهى الحاصلة من الكبرى الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع الموجبتين صغرى فبقى الضروب المنتجة اربعة الصغرى الموجبة الكلية والجزئية كل واحدة مع الكبرى الموجبة الكلية والسالبة الكلية فالشكل الاول هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وهو الصغرى الموجبة الكلية كقولنا كل ج ب اوبصدق الاوسط على بعض الاصغر وهو الصغرى الموجبة الجزئية كقولنا بعض ج ب كل منهما مع صدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وهو الكبرى الموجبة الكلية كقولنا وكل ب آ اومع سلب الاكبر عن كل ماصدق عليه الاوسط وهو الكبرى السالبة الكلية كقولنا ولاشئ من ب آ على صدق الاكبر على كل الاصغر او على بعضه اوسلب الاكبر عن كل الاصغر اوبعضه اى يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ماصدق عليه الاوسط

وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لاتحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على امور غير مقدورة لانعلم ماهى ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته وألمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التى لاسبب لها ولايجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفى والاثبات لايجتمعان ولايرتفعان (والبديهى مايثبته مجرد (العقل) اى يثبته بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس اوغيره تصورا كان تصديقا فهواخص

مقدورة ومقدور الانفكاك بترك الاحساس الذى هومقدور الانفكاك لانا لانسلم ان الانفكاك عنه مقدور لانه يستلزم مقدورية ترك الانفكاك الذى هو التحصيل وقد اعترفت بأنه غير مقدور نعم الانفكاك عن الاحساس مقدور وهو لايستلزم مقدورية الانفكاك عن العلم (قوله لاتحصل بمجرد الاحساس) والاالمامرض الغالط قوله بل تتوقف على امور غير مقدورة لانعلم ماهى) فيه بحث وهو ان الحكم على غير المعلوم بان غير مقدور كيف يصح مع جواز ان يكون مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور ويؤيده ماسيأتى من قوله لجواز ان يكون للكسب طريق آخر غير النظر مقدورا وان لم نطلع عليه فتأمل (قوله بل تتوقف الخ) فاذا تحقق تلك الامور مع الاحساس حصل العلم والافلا وتلك الامور غير مقدورة لنا لان القدرة لاتتعلق الا بالمعلوم وتلك الامور غير معلوم فقوله لانعلم ماهى جملة مستأنفة بيان لكون تلك الامور غير مقدورة وليس صفة لامور على ماوهم ثم اعترض بانه اذا لم يكن معلومة كيف يحكم على غير المعلوم بانها غير مقدورة قوله بخلاف النظريات الخ) يرد عليه ان اعتبار القدرة على التحصيل فيها ان كان بطريق المدخلية فى الجملة عادة كما هو الظاهر يلزم ان يكون العلوم الضرورية التى يتوقف على قدرتنا فى الجملة كما يتوقف على التجربة والاحساس غير ضرورية فانه مما فيه مدخل لقدرة المخلوق وان كان على وجه الكفاية والاستقلال فهو خلاف المذهب فان قلت نختار ان القدرة قد اعتبرت على وجه الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبى يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضرورى ليس كذلك بل يتوقف على امور خارجة عنها وان توقف عليها ايضا فى الجملة قلت ان الكسبيات كما يتوقف على قدرتنا يتوقف على اشياء ضرورية كالمبادى الضرورية مثلا على ان عدم العلم بتلك الاشياء بخصوصها لايستلزم العلم بالعدم فلانسلم ان العلم بالكسبيات انما يحصل بمجرد قدرة المخلوق وايضا كثير من العلوم الضرورية يحصل بمجرد التفاتنا المقدور لنا كما يدل عليه تفسيره الآتى للبديهى فيلزم ان يكون ذلك من الكسبيات والتزامه ينافى ماسيجئ من ان النظرى والكسبى متساويان صدقا اللهم الا ان يمنع حصولها بمجرد الالتفات ويأول ماسيذكره بماسنذكره (قوله فانها تحصل الخ) اى حصولها دائر على النظر المقدور وجودا وعدما فتكون مقدورة لنا اذ لامعنى لمقدورية العلم الامقدورية طريقه وذا لاينافى توقفها على تصور الاطراف الضرورية فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام (قوله وكالعلم بالامور التى الخ) اى العلم البديهى واذا لم يكن له سبب صدق انه ليس تحصيله مقدورا لنا اذ لامعنى لكون العلم مقدورا الاكون سببه وطريقه مقدورا فان قلت أليس ذلك العلم حاصلا لنا بمجرد التفات المقدور لنا فيكون مقدورا قلت الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم فليس ذلك سببا له بل لخصوصية الاطراف مدخل فيه ومعنى كون مجرد الالتفات كافيا فيه انه لااحتياج فيه الى سبب آخر لانه سبب تام كما اشار اليه الشارح بقوله من غير استعانة بحس اوغيره اى من الاسباب قوله فهواخص من الضرورى) فيه بحث لان البديهى على ماعرفه به مايثبته العقل بمجرد التفاته والتفات العقل مقدور فيكون تحصيله مقدورا والضرورى غير مقدور فبينهما تناف ظاهر اللهم الا ان يمنع كون الالتفات مقدورا بناء على انه لوكان كذلك لاحتاج الى التفات آخر وهلم جرا ويقال الامور البديهية الحاصلة بالالتفات الكائن فى وقت دون وقت موقوف على امور غير مقدورة ايضا وقوله من غير استعانة بحس الخ كالتفسير لقوله بمجرد التفاته اليه وغيره فى قوله من غير استعانة بحس اوغيره محمول على الغير من الامور المقدورة كالنظر والتجربة فتأمل (قوله فهواخص من الضرورى) لانه الذى لايكون تحصيله مقدورا بان لايكون له سبب مقدور يدور معه وجوده وعدمه

على صدق الاكبر على كل الاصغر كقولنا كل ج ب وكل ب آ فكل ج آ اويستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ماصدق عليه الاوسط على صدق الاكبر بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب وكل ب آ فبعض ج آ اويستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ماصدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا كل ج ب ولا شئ من ب آ فلاشئ من ج آ اويستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل ماصدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب ولاشئ من ب آ فبعض ج ليس آ فقوله على صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وقوله اوبعضه بعد قوله على صدق الاكبر على كل الاصغر معطوف على كل الاصغر تقديره على صدق الاكبر على بعض الاصغر متعلق بقوله اوبعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله وصدق الاكبر على كل ماصدق عليه الاوسط تقديره اويستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ماصدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على الاصغر وقوله اوسلبه عن كله معطوف على قوله على صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله صدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله اوسلبه عنه تقديره اويستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ماصدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل

من الضروري وقد يطلق مرادفا له (والكسبي يقابل الضروري) فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة (واما النظري فهو مايتضمنه النظر الصحيح) هذه عبارة القاضي قال الآمدي معنى تضمنه له انهما بحال لوقدر انتفاء الآفات واضداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب وتوليد مع انه لايحصل الامعه (ولم نقل مايوجبه) النظر الصحيح كما قاله بعضهم (اذليس) ايجاب النظر العلم (مذهبنا) بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا (و) لم نقل ايضا (مايحصل عقيبه اذيدخل) في الحد حينئذ (بعض الضروريات) اعني مايحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بمايحدث به من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك (فمن يرى ان الكسب لايمكن الابالنظر) لانه لاطريق لنا الى العلم مقدورا سواه فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلاشبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلمايفي بها مزاج ولامعنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى ان طريقه مقدور (فهو) اي النظري (عنده الكسبي وتعريفاهما متلازمان) فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل مايتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا (ومن يرى جواز الكسب بغيره) بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه (جعله اخص) بحسب المفهوم (من الكسبي لكنه) اي النظري (يلازمه) اي الكسبي (عادة بالاتفاق) من الفريقين ﴿ المقصد الثالث ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان ﴾ فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته وكذا

وذلك بان لايكون له سبب يدور معه وهو البديهي او يكون له سبب يدور معه لكن لايكون مقدورا كالحسيات والتجربيات والعاديات وغير ذلك فاستقم فانه قد زل فيه اقدام **قوله** بالقدرة الحادثة) هذا القيد زيادة التوضيح لا للاحتراز عن العلم القديم لخروجه بالمقدور تحصيله سواء اريد بالعلم القديم الصفة القديمة او تعلقاتها اما على الاول فلانها بطريق الايجاب كما سيأتي ان شاء الله تعالى واما على الثاني فلما صرحوا به من وجود تعلقها بكل مايجوز تعلقها به (قوله بالقدرة الحادثة) هذا القيد لاخراج العلم الضروري لانه مقدور التحصيل فينا بالقدرة القديمة **قوله** فهو مايتضمنه النظر الصحيح) اي علم يتضمنه النظر الصحيح بطريق ان يترتب عليه فلا نقض بالمعدومات ثم المراد بالتضمن هو الحصول الكلي القطعي على ماذكره الآمدي فلايبطل طرد التعريف بالضروري الحاصل عقيب النظر كالعلم بان لنا لذة في هذا النظر لكن يرد على القاضي العلم بالعلم الحاصل عقيب النظر فان الاول لاينفك عن الثاني عنده كما سيأتي في موقف الاعراض الا ان يلتزم كونه نظريا كما نقل عن الرازي ولايخفى بطلانه او يقيد الترتب بوجه مخصوص (قوله لم ينفك النظر الصحيح عنه) خرج به العلم بمايحدث به من الالم واللذة والفرح فانه ينفك النظر الصحيح عنه (قوله مع انه لايحصل الامعه) متعلق بلم ينفك اي مع عدم انفكاك النظر عنه يكون مختصا حصوله بالنظر خرج به العلم بالعلم بالشئ الحاصل عقيب النظر لكنه لا اختصاص له بالنظر لكونه تابعا للعلم بالشئ سواء كان العلم بالشئ حاصلا بالنظر او بدونه ولايخفى ان تضمن الشئ للشئ على وجه الكمال انما يكون اذا كان كذلك فلا يرد ان دلالة التضمن على القيدين خفية (قوله غير مقدورين) لكونهما فعل الغير **قوله** لاحتياجها الى مجاهدات الخ) قد يناقش فيه بان الاحتياج الى ماذكره يقتضي صعوبة الحصول لاتعذره ليخرج عن المقدورية ولهذا جعلوا القدرة مبدأ المعنى في الحيوان به يمكن ان يصدر عنه افعال شاقة بل التوجه التام المستتبع للالهام استتباعا عاديا كاستتباع النظر للنتيجة على ماهو طريق حكماء الهند طريق مقدور ايضا وسيأتي تتمة لهذا الكلام (قوله لاحتياجها الخ) فلايكون مقدورا للمخلوق لان المراد منه ان يكون مقدورا الكل او الاكثر والتصفية ليس مقدورا الا بالنسبة الى الاقل الذي يفي مزاجه بالمجاهدات الشاقة فاندفع ماقيل ان الاحتياج المذكور يقتضي صعوبة الحصول لاتعذره ليخرج عن المقدورية (قوله ولامعنى لكون العلم الخ) اذ لاقدرة عليه الا باعتبار التحصيل بسبب من الاسباب **قوله** فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح) مبني على ماشرنا اليه من ان التوقف على الامور الغير المقدورة معتبر في البديهيات اعتبارها بالحسيات **قوله** ضروري بالوجدان) ان قلت الوجدان ليس بحجة على الغير قلت المنكر اما معاند بحجة الحق مع عرفانه فيعرض عنه لان المكابرة يسد باب المناظرة واما جاهل بمعنى ماانكره فيفهم معناه ليرجع الى وجدانه ويعود عن انكاره كذا

الاصغر وقوله اوبعضه الاخير معطوف على كله متعلق بقوله اوبعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله اوسلبه عنه تقديره اويستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل ماصدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر ✿ قال ✿ الثاني ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر اوبعكسه على سلب الاكبر عن كل الاصغر اوبصدق الاوسط على بعضه وسلبه عن كل الاكبر او بسلبه عن بعض الاصغر وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر وذلك بشرط ان يتحد زمان السلب والايجاب اويكون احدهما دائما ✿ اقول ✿ الشكل الثاني شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب لجواز اشتراك المختلفات والمتفقات في ايجاب شئ واحد عليهما وفي سلب شئ واحد عنهما فمع تألف القياس في الشكل الثاني من موجبتين في بعض المواد مع توافق الطرفين وفي بعضها مع تباينهما وكذا يتألف من سالبتين في بعض المواد مع توافقهما وفي بعضها مع تباينهما فلم يستلزم شيئا منهما على التعيين وهو الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق التوافق وهو كل انسان ناطق ولو بدل بالكبرى قولنا وكل فرس حيوان كان الحق التباين وهو لاشئ من الانسان بفرس وكقولنا لاشئ من انسان بفرس ولاشئ من الناطق بفرس والحق التوافق وهو قولنا كل انسان ناطق ولو بدل الكبرى بقولنا ولاشئ من الحمار بفرس كان الحق التباين وهو

بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه (واذ لولاه)اى لولا ان بعضا من كل منهما ضرورى (لزم الدور او التسلسل)اذ حينئذ يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريا فاذا حاولنا تحصيل شئ منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصوراً وتصديق آخر هو ايضا نظرى مستند الى غيره من التصورات او التصديقات فاما ان يدور الاستناد فى مرتبة من المراتب او يتسلسل الى مالا يتناهى (وهما يمنعان الاكتساب) لانهما باطلان ممتنعان كما سيأتى فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وحينئذ يلزم ان لايكون شئ من التصور والتصديق حاصلا لنا وهو باطل قطعا (لايقال) اذا فرض ان الكل نظرى (فهـذا) الذى ذكرته من لزوم الدور او التسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب ومفضيين الى ان لايكون شئ من الادراكات حاصلا لنا (ايضا نظرى) على ذلك التقـدير وحينئذ (يمنع اثباته) لان اثباته انما يكون بنظرى آخر فيلزم الدور او التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم على بطلان كون الكل نظريا ليس يتم بجميع مقدماته لان كونه تاما كذلك يستلزم المحال المذكور (ولانا نقول) ماذكرناه فى دليلنا من التصورات والتصديقات

ذكره الشارح فى حواشى شرح المختصر وبهذا يعلم ان التشبث بالوجدان تارة يسمع فى باب المناظرة واخرى يرد بأنه ليس بحجة على الغير وكأن السر فى ذلك ان الاحكام متفاوتة جلاء وخفاء فيدور عليه القبول وعدمه ومن ههنا تراهم يردون دعوى الضرورة تارة بانها لاتسمع فى محل النزاع واخرى يدعونها ويعدون انكارها مكابرة كما يظهر للتدرب فى مباحثهم ثم من المعلوم ان مانحن فيه من المقام الذى يقبل فيه (قوله فان كل عاقل الخ) اشار بذكر كل الى ان الوجدان المذكور معلوم الاشتراك بين الكل فيكون حجة بخلاف الوجدان الذى لايقطع باشتراكه فانه لايكون حجة على الغير الا بعد اثبات الاشتراك قوله لزوم الدور والتسلسل) هذا استدلال على المدعى بعد التنزل عن دعوى الضرورة الوجدانية او تنبيه على الحكم البديهى وبالجملة الغرض منه الزام الخصم ايضا فان حصوله بادعاء الضرورة الوجدانية محل خفاء هـذا فان قلت ان لزوم الدور او التسلسـل انما يظهر على تقدير نظرية مطلق التصور والتصديق واما على تقدير نظرية كل واحد من افراد العلم المفسر بالحد المختار فلا يجوز ان يكون التصديقات اليقينية نظرية وتكتسب من الظنيات البديهية اذ لاشك ان تراكم الظنون قد يفيد اليقين كما فى العلم اليقينى الحاصل بالتواتر قلت النظر فى الظن لايفيد العلم وفاقا كما صرح به شارح المقاصد فى مباحث النظر واعلم ان الشارح ذكر فى بعض كتبه ان لزوم الدور او التسلسل انما يتم فى التصورات مطلقا وفى التصديقات لو امتنع اكتسابها من التصور وفيه بحث لان التصديق بمناسبة المبادى للمطالب مما لابد منه وهو نظرى على تقدير نظرية جميع التصديقات فلو جوز اكتساب التصديق من التصور لكان لزوم احد المحالين بالنظر الى التصديق بالمناسبة بحاله فيتم الدليل فى كلا القسمين (قوله واذ لولاه الخ) استدلال على تقدير التنزل عن كونه ثابتا بالوجدان بناء على ماذهب اليـه بعضهم من كون الكل ضروريا اذا التصـورات ضرورية (قوله فاما ان يدور الخ) قال قدس سره اعلم ان لزوم الدور والتسلسـل انما يتم فى التصـورات مطلقا وفى التصديقات اذا امتنع اكتسـابها من التصورات انتهى واعترض عليه بان التصديق بمناسبة المبادى للمطالب مما لابد منه وهو نظرى على تقدير نظرية جميع التصديقات فيلزم الدور او التسلسـل وان جوزنا اكتساب التصـديق من التصـورات والجواب ان اللازم فى الاكتساب نفس المناسبة لا العلم بالمناسبة فيجوز ان يكتسب التصـديق من تصور يكون مناسـبا لذلك التصديق وان لم يعلم مناسبته له (قوله لانهما باطلان الخ) لايخفى انه على هذا التقدير يلزم استدراك قول المصنف وهما يمنعان الاكتساب اذ يكفى ان يقال اذا حاولنا تحصيل شئ منهما يلزم الدور او التسلسل وهما باطلان فيكون التحصيل المتوقف عليهما باطلا ممتنعا فيلزم ان لايكون شئ منهما حاصـلا لنا فالاوفق للمتن ان يقال وهما يمنعان الاكتساب لاستلزام الدور حصول الشئ قبل نفسه والتسلسل حصول مالانهاية له وهما محالان ولايتعرض لبطلانهما بالبراهين (قوله فهـذا الذى ذكرته) اى التصورات والتصديقات المعتبرة فى هذا القياس الاستثنائى (قوله والحاصل الخ) قرر الاعتراض بالنقض ليتجه الجواب المذكور لانه منع (قوله لانا نقول الخ) منع لقوله وحينئذ يمنع اثباته يعنى

قولنا لاشئ من الانسان بحمار وكلية الكبرى لانها لوكانت جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقـولنا كل انسان ناطـق وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض الفرس ليس بناطـق والصادق فى الاول التوافـق وهو كل انسان حيوان وفى الثانى التباين وهو قولنا لاشئ من الانسـان بفرس وكقولنا لاشئ من الانسان بفرس وبعـض الحيـوان فرس او بعض الصهال فرس والحـق فى الاول التوافق وهو قولنـا كل انسان حيوان وفى الثانى التباين وهو قولنا لاشئ من الانسان بصهال فسقط بمقتضى الشرط الثانى ثمانيـة اضرب وهى الحـاصـلة من كل واحـدة من الجزئيتين كبرى مع المحصـورات الاربـع صغـرى وبمقتضى الشرط الاول سقط اربعة اخرى وهى الحاصلة من الموجبة الكليـة كـبرى مع كل واحـدة من الموجبتين صغرى ومن السالبة الكلية كبرى مع كل واحدة من السالبتين صغرى فبـقى الضروب المنتجـة اربعة الموجبة الكلية صغرى مع السالبة الكليـة كبرى والسالبـة الكلية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى والموجبـة الجزئية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الجزئية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى فالشكل الثـانى ان يستـدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شئ من آ ب او بعكسه اى يستدل بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكـبر كقولنا لاشئ من ج ب وكل آ ب على سلب الاكبر عن كل الاصغر وهو قولنا لاشئ من ج آ

فان نتيجتهما واحدة وهى السالبة الكلية اويستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولاشئ من آب اويستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا ليس بعض ج ب وكل آب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ج آ فقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر متعلق بالضربين الاخيرين فان نتيجتهما واحدة وهى سالبة جزئية وشرط انتاج هذه الاضرب الاربعة احد الامرين اما اتحاد زمان السلب والايجاب اوصدق الدوام على احدى المقدمتين اماالدوام بحسب الذات اوالدوام بحسب الوصف وذلك لانه اذالم يتحقق واحد من الامرين لم ينتج القياس كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس لادائما ولاشئ من القمر بمنخسف وقت التربيع بينه وبين الشمس لادائما مع كذب قولنا ليس بعض القمر بقمر بالامكان العام # قال # الثالث ان يستدل بصدق الطرفين على كل الاوسط اواحدهما عليه والاخر على بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر او بصدق الاصغر على كله وسلب الاكبر عن كله او بعضه او بصدقه على بعضه وسلب الاكبر عن كله على سلب الاكبر عن بعضه الاصغر # اقول # واما الشكل الثالث فيشترط لانتاجه ايجاب الصغرى وكلية احديهما اما ايجاب الصغرى فلانها لوكانت سالبة يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لاشئ من الانسان

(نظرى) وغيرمعلوم (على ذلك التقدير لافى نفس الامر) بل هومعلوم لنا فى نفس الامر (فيبطل ذلك التقدير) لاستلزامه خلاف الواقع اعنى كون تلك القضايا معلومة فى نفس الامر (والحق ان هذا) الدليل الذى ذكرناه (حجة) قائمة (على من اعترف بالمعلومات) اى اعترف بان تلك القضايا المذكورة فى الدليل معلومة فى نفس الامر (وزعم انها كسبية) على ذلك التقدير ولا تكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها فى ابطاله اذ حينئذ يجاب بان الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهى واقعة فى الواقع فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع فى نفس الامر وهو المطلوب (لاعلى من يجحدها مطلقا) اى يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفى نفس الامر ايضا فان هذه الحجة لاتقوم عليه قطعا لان كل مايورد فى اثبات معلومية صدق مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية اذ لم يثبت بعد ضرورى لايقبل المنع وقد يقال اراد ان ماذكرناه فى امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها باسرها كسبية وذلك لانا اذا اثبتنا حينئذ ان الكل من كل منهما ليس كسبيا لزم ان يكون بعض كل منهما ضروريا واما من يجحد المعلومات ولا يعترف بشئ منها فله ان يقول امتناع كسبية الكل لايستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره فى الاستدلال الثانى على ان تصور العلم ضرورى (وبعضه نظرى بالضرورة) الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه

ان تلك القضايا وتصوراتها نظرية على التقدير لافى نفس الامر ولانسلم ان يكون اثباتها بنظرى آخر حتى يلزم الدور اوالتسلسل اذالمحتاج فى حصوله الى نظرى ماهو غير معلوم فى نفس الامر وهذه ليست كذلك وبهذا القدر يندفع النقض الا انه قصد المستدل اثبات مطلوبه اعنى ابطال نظرية الكل فقال فيبطل ذلك التقدير اى اذا كانت تلك القضايا معلومة فى نفس الامر غير معلومة على ذلك التقدير كان ذلك التقدير باطلا لاستلزامه خلاف الواقع (قوله والحق الخ) يعنى اذا اورد السؤال المذكور بطريق النقض يمكن التفصى عنه بالمنع المذكور واما اذا اورد بطريق المنع فلايتم الدليل المذكور الا اذا اعترف المانع بمعلومية تلك القضايا فى نفس الامر واما اذامنع معلوميتها فيه وعلى ذلك التقدير فلاسبيل للمستدل الا السكوت (قوله بأن تلك القضايا) فاللام فى قوله فالمعلومات للعهد (قوله معلومة عليه) اى على ذلك التقدير (قوله فكيف الخ) عطف على قوله فلايكون معلومة عليه داخل تحت الزعم كأنه قيل فزعم انه كيف يجوز التمسك بها فى ابطال ذلك التقدير (قوله اذحينئذ يجاب الخ) دليل على كونه حجة قائمة على من اعترف (قوله فلا كلام) فى انه يجوز التمسك بها (قوله كان ذلك التقدير الخ) اذ الامور الواقعة فى نفس الامر متجامعة **قوله** وقد يقال اراد الخ) فان قلت لعل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التى استدلنا بها فلا يتم دليلنا حجة عليه حينئذ فلاوجه لحمل كلام المص على هذا القبيل قلت مدار نفى معلومية هذه القضايا كسبية الكل ليس الا فالمعترف بمطلق المعلوم على تقدير كسبية الكل كيف ينكر معلومية هذه القضايا المذكورة فى الاستدلال (قوله بأن لنا معلومات الخ) فاللام فى قوله فالمعلومات للجنس (قوله لانا اذا اثبتنا الخ) هذه الشرطية صادقة وان لم يكن مقدمها صادقة فان صدق الشرطية لايتوقف على صدق طرفيها فاقبل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التى استدللنا بها فلايقوم حجة عليه حينئذ فلاوجه لحمل كلام المصنف على هذا القول ليس بشئ لان ورود المنع على صدق المقدم لايدفع ورود هذا الاعتراض على تقدير صدقه على الدليل المذكور **قوله** بالضرورية الوجدانية) دفع لمايتوهم من ظاهر قول المص بعضه ضرورى بالوجدان وبعضه نظرى بالضرورة من ان الثانى ليس بالوجدان وتنبيه على ان مراده بالضرورة هو الضرورة الوجدانية وفى اختلاف العبارة على الوجه الذى وقع دون العكس نكتة وهى ان ضرورية البديهى بادراك عدم النظر فهى انسب بالوجدان الذى هو الادراك الباطنى وضرورية وجود النظرى بتحقق وجود النظر الذى هو انسب بادراك العقل اوالحس الظاهر الذى يعرف مبادى النظرى على ان فى العبارة الاولى حذرا عن شناعة التكرار اللفظى وفى الثانية رعاية لحسن المقابلة (قوله بالضرورة الوجدانية) يعنى ان

(فى تصور)

فى تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظر وكسب ﴿ المقصد الرابع فى بعض مذاهب ضعيفة فى هذه المسئلة وهى ﴾ اى تلك المذاهب بتأويل الطرائق (اربع المذهب الاول ان الكل ضرورى وبه قال ناس) من اصحابنا وهو قول الامام الرازى وذلك لعدم حصول شئ منه بقدرتنا اذلا تأثير لها عندنا (وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه) اى توقف بعض من الكل او توقف العلم (على النظر فيكون النزاع معهم فى مجرد التسمية) بلا مخالفة معنوية لانا نسلم ان ليس لقدرتنا تأثير فى حصول شئ منه لكنا نعنى بالكسبى المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر عادة لاما يؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازى فى المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء اولازمة عنها لزوما ضروريا فانه ان بقى احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال ناقده اراد بالضرورى معنى اليقينى دون البديهى المستغنى عن النظر وقد سمى كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول ابى الحسن الاشعرى (وفرقة تمنع ذلك) اى توقفه على النظر (وهؤلاء ان ارادوا) بعدم توقفه (انه) اى العلم (لا يتوقف على النظر وجوبا) اذ ليس بينهما ارتباط عقلى يوجب ذلك (بل) يتوقف عليه (عادة او ارادوا به (ان العلم) الحاصل (بعده) اى بعد النظر (غير واقع به) اى بالنظر (او) غير واقع (بقدرتنا)

مقابلة الضرورة بالوجدان وان كان ظاهر الدلالة على ان يكون المراد بها غير الوجدان بناء على ان العام اذا قوبل بالخاص يراد به ماعدا الخاص الا ان المراد بها هو الخاص بمعونة المقام ونص ههنا بالضرورة تنبيها على ان هذا الوجدان لاخفاء فيه بخلاف الاول ولذا اختلف فيه كما سيجئ فى المقصد الذى يليه قوله بتأويل الطرائق) وجه التأويل ان الواجب فى العبارة اربعة لان المذكر بالتاء فأول المذاهب بالجمع المؤنث وهى الطرائق لانها جمع طريقة قال فى شرح اللب واعلم ان اعتبار لحوق التاء بهذه الاعداد وعدم لحوقها انما يكون بالنظر الى واحد المعدود لا الى لفظ المعدود فان كان المعدود جمعا لفظا وواحده مؤنثا غير العلم حذفت التاء منها نحو ثلاث نسوة وعيون وان كان مذكرا اثبتت التاء سواء كان فى لفظ الجمع علامة التأنيث كاربعة حمامات فى جمع حمام اولم يكن (قوله بتأويل الطرائق) جمع طريقة ليصح تذكير اربع فانه ينظر فى تذكير العدد وتأنيثه الى واحد المعدود ان كان جمعا لا الى لفظ المعدود قوله اى توقف بعض من الكل الخ) يريد ان ضمير توقفه ليس براجع الى الكل لحصول بعض العلوم بلا توقف على النظر ورجوعه الى الكل من حيث هو كل بعيد وكذلك الى المحمول اعنى الضرورى لان المراد به هو المفهوم (قوله اى توقف بعض الخ) يريد انه لا يجوز رجوع الضمير الى الكل باعتبار كل واحد وهو ظاهر واما ان يرجع الى البعض المفهوم من الكل او الى الكل لكن توقفه باعتبار البعض الى العلم المفهوم من الضرورى قوله قال الامام الرازى الخ) يشير بنقله الى ضعف ما وقع فى بعض نسخ الكتاب بعد قوله وبه قال ناس وهو قول الامام الرازى ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وكلام ناقده لدلالتهما على ان مراد الامام بالضرورى معنى الاضطرارى لاما يقابل النظرى (قوله قال الامام الرازى الخ) تأييد لما تقدم فان مانقله من المحصل يدل على انقسام العلم الى الضرورى ابتداء والى مالزم منه ضروريا وهو الكسبى عندنا وقول ناقده قد سمى كل اليقينيات ضروريا يدل على اطلاق الضرورى عليهما بمعنى انه لاتأثير لقدرتنا ومن لم يفهم وقع فى حيص بيص فقال يشير بنقله الى ضعف ما وقع فى بعض نسخ الكتاب بعد قوله وبه قال ناس وهو قول الامام الرازى ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وناقده لدلالتهما على ان المراد بالضرورى معنى القطعى لاما يقابل النظرى فان الاشارة الى ماليس فى الشرح اثر منه لامعنى له (قوله دون البديهى) والالم يصح تقسيمه الى القسمين (قوله ان ارادوا الخ) الفرق بين الوجوه الثلاثة انه على الاول نفى التوقف الوجوبى مطلقا سواء كان سببا اولا وعلى الثانى نفى التوقف السببى وعلى الثالث نفى التوقف كناية عن نفى التأثير لاستلزام التأثير التوقف (قوله بذلك) اى بقوله اهل الحق قوله او ارادوا الخ) الفرق بين المرادين بحسب الظاهر ظاهر لان الاول يشير اشارة واضحة الى جواز حصوله بغير النظر بطريق خرق العادة والثانى لايشير اليه كذلك بل يجامع ظاهرا

بفرس وكل انسان حيوان اوكل انسان ناطق والحق فى الاول التوافق وهو قولنا كل فرس حيوان وفى الثانى التباين وهو قولنا لاشئ من الفرس بناطق ولو بدل بالكبرى بقولنا لاشئ من الانسان بصهال اولاشئ من الانسان بحمار بصير الكبرى سالبة والحق فى الاول التوافق وهو كل فرس صهال وفى الثانى التخالف وهو لاشئ من الفرس بحمار واما كلية احدى المقدمتين فلانهما لوكانتا جزئيتين يلزم اختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ناطق اوبعض الحيوان فرس والحق فى الاول التوافق وهو وهو كل انسان ناطق وفى الثانى التباين وهو لاشئ من الانسان بفرس ولو بدل بالكبرى قولنا ليس بعض الحيوان بناطق اوليس بعض الحيوان بفرس صار الكبرى سالبة والحق فى الاول التوافق وفى الثانى التباين فاذاً سقط عشرة اضرب ثمانية من الشرط الاول وهى الحاصلة من سالبتين صغرى مع المحصورات الاربع كبرى وضربان من الشرط الثانى وهما الضربان الحاصلان من موجبة جزئية صغرى مع الجزئيتين كبرى فبقى الضروب المنتجة ستة الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع كبرى والصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين ولا ينتج هذا الشكل الا جزئية لان اخص ضروب هذا الشكل الموجبتان الكليتان والكليتان والكبرى سالبة وهما لاينتجان كلية لجواز كون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق اولا شئ من الانسان بفرس والصادق فى الاول

على وجه التأثير (بل يخلق الله تعالى) فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة (فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة) واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازى فى المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضى وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر وجوبا من غير ان يكون النظر علة او مولدا (وان ارادو) بعدم توقفه عليه (انه لا يتوقف عليه اصلا) اى لا تأثيرا ولا وجوبا ولا عادة (فهو مكابرة) ومخالفة لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها ﴿المذهب الثانى﴾ فى هذه المسئلة (ان التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضروريا حاصلا بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فانه ينقسم الى ضرورى ومكتسب (وبه قال الامام الرازى) واختاره فى كتبه (لوجهين احدهما ان المطلوب) التصورى (اما مشعور به) مطلقا (فلا يطلب لحصوله) بناء على ان تحصيل الحاصل محال بالضرورة (اولا) يكون مشعورا به اصلا (فلا يطلب) ايضا (لان المغفول عنه) بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق (لا يمكن توجه النفس) بالطلب (نحوه) بالضرورة ايضا (والجواب) عن هذا الوجه (بأن الحصر) اى حصر المطلوب التصورى فيما هو مشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور به اصلا (ممنوع لجواز ان يكون معلوما) ومشعورا به (من وجه دون وجه) آخر ولم يتبين بما ذكره ان هذا القسم يمتنع طلبه (فعاد) الامام (وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا) يمكن (طلب شئ منهما) لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية (والجواب) عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام الثلاثة ان يقال (لا نسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا)اى من جميع الوجوه (فان المجهول مطلقا ما لم يتصور ذاته) بكنهه (ولا شئ مما يصدق عليه) من ذاتياته او عرضياته (وهذا) الوجه المجهول ليس كذلك بل

توقفه عقلا على نظرنا وان كان لا يستلزمه وهذا القدر من الفرق لا ينافى الحكم بأن كلا منهما مذهب اهل الحق لان عدم الاشارة الى شئ ليس اشارة الى عدمه فتأمل **قوله** بل كل ما يحصل منه الخ) قيل لم لا يجوز ان يحصل شئ منه بطريق ان يترتب اشياء يرى انه هل يؤدى الى شئ ام لا فيتفق ان يؤدى الى تصور مخصوص نعم يمكن الالزام لمن يقول بالطلب (قوله بخلاف التصديق الخ) لان ما يتعلق به التصديق اعنى النسبة امر واحد معلوم تصورا مجهول تصديقا فلا يجرى الشبهة المذكورة فيه وكذا الثانية وهو ظاهر **قوله** ان المطلوب التصورى اما مشعور به الخ) قيل عليه انه منقوض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه اجيب بأن ما يتعلق به التصديق كالقضية او النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه مجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور (قوله ان المطلوب التصورى) ملخصه انه لو كان المطلوب التصورى مكتسبا لما امتنع طلبه والتالى باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالى فلان المطلوب التصورى اما مشعور به او غير مشعور به وكل منهما يمتنع طلبه فالمطلوب التصورى يمتنع طلبه وبما حررنا يندفع ما قيل لم لا يجوز ان يحصل شئ فيه بطريق ان يترتب اشياء يرى انه هل يؤدى الى شئ ام لا فيتفق ان يؤدى الى تصور مخصوص **قوله** بكنهه ولا شئ مما يصدق عليه) الواقع فى بعض نسخ المتن ولا بشئ بالباء الجارة ولهذا قدر الشارح لفظ بكنهه تعيينا لما عطف عليه قوله ولا بشئ وفى بعض النسخ ولا شئ بالرفع عطفا على ذاته فيتوجه على ظاهره انه يشعر بعدم الفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه لانه جعل تصور الوجه الصادق على الشئ منافيا لمجهوليته المصدقة وليس المنافى لها الا تصوره ولو بوجه والتوجيه ان مراده شئ مما يصدق عليه من حيث انه يصدق عليه فيتم التقريب (قوله بكنهه) قدر بهذا اللفظ ليصح مقابلته بقوله ولا شئ مما يصدق عليه فان هذا ايضا تصور للذات الا ان المراد به ولا شئ مما يصدق عليه من حيث انه يصدق عليه والقرينة على هذا التقدير ما تقرر من ان العام اذا قوبل بالخاص يرا به ما عدا الخاص ووقع فى بعض النسخ ولا شئ صدق

بعض الحيوان ناطق وفى الثانى ليس بعض الحيوان بفرس و اذا لم ينتج هذان الضربان الكلى لم ينتجه الباقية لكونهما اخص من الضروب الباقية فان الاول اخص من كل ضرب تألف من موجبتين والثانى اخص من كل ضرب تألف من موجبة وسالبة ومتى لم ينتج الاخص شيئا لم ينتج الاعم والا لانتجه الاخص لان نتيجة الاعم لازمة له والاعم لازم للاخص ولازم اللازم لازم فالشكل الثالث هو ان يستدل بصدق الطرفين الاصغر والاكبر على كل الاوسط كقولنا كل ب ج وكل ب ا او بصدق احد الطرفين على كل الاوسط والطرف الاخر على بعض الاوسط وهو على وجهين احدهما ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاكبر على بعض الاوسط كالو بدل الكبرى المذكورة فى المثال بقولنا بعض ب آ وثانيهما ان يستدل بصدق الاكبر على كل الاوسط وصدق الاصغر على بعض الاوسط كالو بدل الصغرى بقولنا بعض ب ج على صدق الاكبر على بعض الاصغر اى يستدل بالضروب الثلاثة على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج آ او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط او يستدل بسلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا كل ب ج ولا شئ من ب آ او ليس بعض ب آ او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا بعض ب ج ولا شئ من ب آ على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اى يستدل بالضروب الثلاثة على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ج آ

قال # الرابع ان يستدل بصدق

(قدتصور شيء) بما (يصدق عليه وهو الوجه المعلوم،ان) الوجه (المجهول) فرضا (هوالذات) والحقيقةالتي يطلب تصورها بكنهها (و) الوجه (المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له) الصادقة عليه سواء كان ذاتيا له اوعرضيا له (كأبعلم الروح) مثلا (بانها شيء به الحياة والحس والحركة وان لها حقيقة) مخصوصة (هذه) الامور المذكورة (صفاته فتطلب تلك الحقيقة) المخصوصة (بعينها) لتتصور بكنهها اوبوجه اتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه (ومنهم من اثبت) في جواب هذه الشبهة (وراء الوجهين) اى الوجه المعلوم والوجه المجهول (امرا ثالثا) هو المطلوب (يقومان) اى الوجهان (به)

فهو تقدير للمعطوف **قوله** فان الوجه المجهول فرضا هو الذات والحقيقة) قال في شرح المقاصد هذا تحقق لما هو المهم اعنى امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف وفي المنبه عليه بحث ظاهر اذ اكتساب بعض العوارض للشيء بعد معرفة حقيقته قد يكون من حيث انه آلة لملاحظته ومرآة يتعرف حاله به فيكون المطلوب التصور دون التصديق وكون التصور بالعارض انقص من التصور بالكنه لا ينافي كون الاول مطلوبا قد يتعلق به الغرض دون الثاني والاولى ان يفسر جهة المجهولية للذات لكونها اغلب وانسب لمن هو بصدد معرفة حقائق الاشياء فلذا حمل الشارح الذات في عبارة المص على الحقيقة ولم يحمله على ذات الطرفين حتى يشمل انواع التعريفات كما سيأتي مثله على ان فيه تنبيها على التوجيهين (قوله فان الوجه المجهول فرضا هو الذات الخ) اشار بقوله فرضا الى ان اعتبار مجهولية الذات بطريق التمثيل اهتماما بشان ما هو الاهم اعنى اكتساب التصور بحسب الحقيقة وفي شرح المقاصد مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف انتهى وهذا بناء على ان تصور الشيء بحقيقته حصول الشيء بنفسه فلا يمكن طلب حصوله باعتبار حصول امر عارض له اذ الشيء اذا كان حاضرا لا يطلب شيء آخر يكون آلة لحضوره فليس المطلوب الا ثبوت ذلك العارض له وكونه وجها من وجوهه فآله التصديق (قوله ومنهم من اثبت الخ) اعلم انهم اختلفوا في علم الشيء بالوجه وعلم وجه الشيء فقال من لا تحقيق له انه لا تغاير بينهما اصلا وقال المتأخرون بالتغاير بالذات اذ في الاول الحاصل في الذهن نفس الوجه وهو آلة لملاحظة الشيء والشيء معلوم بالذات و الثاني الحاصل في الذهن صورة الوجه وهو المعلوم بالذات من غير التفات الى شيء ذي الوجه وقال المتقدمون التغاير بينهما بالاعتبار اذ لا شك في انه لا يمكن ان يشاهد بالضاحك امر سواه الا انه اذا اعتبر صدقه على امر واتحاده معه كما في موضوع القضية المحصورة كان علم الشيء بالوجه واذا اعتبر مع قطع النظر عن ذلك كان علم الوجه كما في موضوع القضية الطبيعية اذا علمت هذا فاعلم ان عود الامام امامبنى على عدم التغاير مطلقا وتقريره ان الشيء المشعور به من وجه دون وجه لا يطلب بوجهيه لان الوجه المعلوم معلوم والوجه المجهول مجهول فلا يطلب شيء منهما فلا يمكن طلبه واما مبنى على رأى المتقدمين وتقريره ان المطلوب اذا كان مشعورا به بوجه دون وجه كان المعلوم والمجهول في الحقيقة هما الوجهان لكن من حيث صدقهما على ذلك الشيء واتحادهما به والمعلوم معلوم مطلقا والمجهول مجهول مطلقا لا يمكن طلب شيء منهما فان اجيب على رأى المتقدمين فالجواب ما ذكره المصنف وهو انا لا نسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا لانه اذا كان الوجه المعلوم معلوما من حيث الاتحاد بذلك الشيء والمجهول مجهولا من تلك الحيثية كان الوجه المجهول معلوما من حيث اتحاد الوجه المعلوم به ولا معنى حينئذ لجواب نقد المحصل اذ المطلوب ليس امرا ثالثا عندهم وان اجيب على رأى المتأخرين فالجواب ما ذكره في النقد وهو انه لا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب الامر الثالث الذي هو ذو الوجهين فكما ان الوجه المعلوم صار آلة لملاحظة الشيء ومرآة لانكشافه كذلك يطلب ذلك الشيء بان يصير امر آخر آلة لملاحظته ومرآة له وتفصيله ان عارض الشيء قد يلاحظه في نفسه فيكون العارض معلوما والشيء مغفولا عنه بالكلية وقد يجعل آلة لملاحظته وحينئذ يكون معلوما باعتبار ذلك

الاصغر على كل الاوسط وصدقه على كل الاكبر او بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر او بصدقه على كله او على بعضه وسلب الاوسط عن كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر او بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر عن كل الاصغر * اقول * الشكل الرابع شرط انتاجه ان لا يجتمع فيه خستان السلب والجزئي لا في مقدمة واحدة ولا في مقدمتين سواء كانتا من جنس واحد كما اذا كانت المقدمتان سالبتين او جزئيتين او من جنسين كما اذا كانت احديهما سالبة والاخرى جزئية اللهم الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فانه يجب ان يكون الكبرى سالبة كلية اذ ذاك اما الاول اى عدم اجتماع الخستين فيه على تقدير عدم كون الصغرى موجبة جزئية فلانه لو اجتمع الخستان فيه على تقدير ان لا يكون الصغرى موجبة جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الحمار بانسان او لا شيء من الصهال بانسان والحق في الاول التباين وهو لا شيء من الفرس بحمار وفي الثاني التوافق وهو كل فرس صهال ولو بدل الكبرى بقولنا بعض الحيوان انسان او بعض الناطق انسان صار الكبرى موجبة جزئية والصغرى سالبة كلية والحق في الاول التوافق وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الفرس بناطق وكقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق حيوان او كل فرس حيوان والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان

وهذا القيداعنى قيام الوجهين بالامر الثالث زائد على كلام هذا المثبت وفيه حزازة لجواز ان يكون احد الوجهين جزأ واطلاق القيام عليه مستبعد جهدا الا ان يراد به الحمل (ولا حاجة) فى دفع هذه الشبهة (اليه) اى الى اثبات الامر الثالث لانها قداندفعت بما حققناه مع ان اثباته مخالف للواقع وذلك لانا اذا اردنا تعريف مفهوم لنتصوره فلا بد ان تكون ذات ذلك المفهوم اى نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا ليمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات اى ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك ايضا من ان يكون امر ماصدق عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه فهذا هو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات اى بعض اعتبارات ذات المطلوب الذى هو المجهول ولاخفاء فى انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور ان يكون المطلوب امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت قديطلب مفهوم الانسان من حيث هو هو وقد يطلب وجه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير الاخير يثبت امور ثلاثة مفهوم الانسان الذى هو المطلوب ووجهه المجهول الذى باعتبار صار مطلوبا ووجهه المعلوم الذى به امكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذى طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطلوب فليس لنا الا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتبار انه المعلوم* واعلم ان صاحب نقد المحصل اثبت الامر الثالث الزاما للامام بما ذكره فى مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لااجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا فى شئ واحد ظن ان العلم الجملى نوع يغاير العلم التفصيلى فانه قداعترف عنه هناك بان الشئ المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين فالزم ههنا بأن المطلوب التصورى ليس احد الوجهين بل الشئ الذى له ذانك الوجهان ويشهد لما ذكرناه ان هذا المثبت قال فى نقد تنزيل الافكار المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها فاكتفى بالوجهين (وقال بعض المتأخرين) هو المولى شرف الدين المراغى ان هذه الشبهة اذا ردت الى قوانين الاستدلال كانت قياسا مقسما من منفصلة ذات جزئين وهو من حمليتين

العارض مجهولا باعتبار آخر فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى ولا استحالة فيه ولامعنى حينئذ لجواب المصنف اذليس المطلوب عندهم الوجه حتى يجاب بأن الوجه المجهول ليس بمجهول مطلقا فتدبر والله الموفق واما ماذكره الشارح من انه الزام للامام حيث اعترف بمغايرة الوجهين لذى الوجهين ففيه ان العبارة المشعرة بالتغاير ليس الا قوله لكن لما اجتمعا فى شئ واحد اذلابد من التغاير بين الظرف والمظروف وهو لايقتضى التغاير بالذات لجواز ان يكون مراده لما اجتمعا فى شئ واحد هو الكل من حيث هو كل بل نقول لابد من حمل كلامه على ذلك اذ لو حمل على ذلك لم يتم التقريب اذ لايلزم من انتفاء الاجمال فى الوجهين انتفاء الاجمال فى الشئ ذى الوجهين وحينئذ لايتم الالزام اذليس فى الحقيقة الا الوجهان ولايمكن طلب شئ منهما **قوله** احد الوجهين جزأ الخ) فى كونه جزأ كفاية فى ان القيام ههنا غير واقع موقعه فلهذا اقتصر عليه والا فيجوز ان يكون كلا الوجهين جزأ (قوله مستبعد جدا) اذ القيام بمعنى العروض والحصول به ممتنع فى الجزء واما بمعنى الاختصاص الناعت او التبعية فى التحيز فلانه لايتصور النعتية والتبعية الا بعد تعقل وجود كل منهما بدون الآخر ولايعقل وجود الكل بدون الجزء ولاجل الخفاء فى عدم صحة المعنيين الآخرين قال مستبعد جدا دون غير صحيح **قوله** ولا خفاء فى انه ليس هناك امر ثالث) قيل فيه بحث لان الوجه المعلوم كالماشى بالنسبة الى الانسان كما نعلمه قبل ان يصير آلة لملاحظة امر ماهو الانسان فاذا تصورنا الانسان بالماشى ففيه ملحوظ وآلة ملاحظة حاصلة فى هذا الآن ونطلب شيئا آخر هو آلة ملاحظة اخرى لملحوظنا ولا فساد فى كون الشئ الواحد ملحوظا بجهتين والواقع ليس الا هذا فليتأمل **قوله** قياسا مقسما)القياس المقسم على صيغة المفعول قياس اقترانى مركب من منفصلة وحمليات بعدد اجزاء الانفصال والتأليفات بين الحمليات واجزاء الانفصال متحدة النتيجة وكأنه انما يسمى مقسما لان الحمليات منقسمة على اجزاء الانفصال (قوله كانت قياسا مقسما) اى كانت مشتملة على قياس مقسم فان ماثبت بطلان التالى قياس مقسم

(هكذا)

بفرس وكقولنا كل ناطق انسان وبعض الحيوان ليس بناطق اوبعض الحمار ليس بناطق والحق فى الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفى الثانى التباين وهو لاشئ من الانسان بحمار وهذه القرائن اخص مما اجتمع فيه خستان الا المركبة من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الكلية والمركبة من الموجبتين الجزئيتين لان القرائن التى اجتمعت فيها خستان احدى عشرة الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة الجزئية مع المحصورات الاربع والقرينة الاولى من القرائن المذكورة وهى المركبة من سالبتين كليتين اخص من سالبتين جزئيتين ومن صغرى سالبة كلية وكبرى سالبة جزئية ومن سالبة جزئية صغرى وكبرى سالبة كلية والقرينة الثانية من القرائن المذكورة وهى المركبة من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الثالثة من القرائن المذكورة وهى المركبة من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الكلية اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الرابعة من القرائن المذكورة وهى المركبة من الصغرى الموجبة الكلية والكبرى السالبة الجزئية اخص من الصغرى الموجبة الجزئية

هكذا المطلوب التصورى اما مشعور به واما غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل
غير مشعور به يمتنع طلبه فالمطلوب التصورى يمتنع طلبه ولا شك ان هذا الانتاج انما يصح
اذا صدقت الحمليتان معا لكن قولنا (كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لايجتمعان
على الصدق اذ العكس المستوى لعكس نقيض كل) منهما (ينافى الآخر) فان الاول ينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهو مشعور به وهذا العكس ينعكس بالمستوى الى قولنا
بعض غير المشعور به لايمتنع طلبه وهذا اخص من نقيض الثانى فينافيه وكذا الثانى ينعكس بعكس
النقيض الى قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهو مشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا
بعض المشعور به لايمتنع طلبه وهو اخص من نقيض الاول فينافيه ايضا واذا كان لازم كل منهما
منافيا للآخر لم يتصور اجتماعهما صدقا (فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس
النقيض تارة) فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريقة القدماء

والشبهة فى نفسها قياس استثنائى كما عرفت وفيه بحث لانه يمكن تقريرها هكذا لوكان التصور
مكتسبا لما امتنع طلبه لكن التالى باطل لان المطلوب لابد ان يكون معلوما ومجهولا ولا شئ
من التصور كذلك لانه اما معلوم مطلقا اومجهول مطلقا **قوله** اذ العكس المستوى لعكس
نقيض الخ) لايخفى عليك ان عكس نقيض كل منهما ينافى عكس نقيض الآخر فلا حاجة الى
اعتبار الانعكاس بالعكس المستوى وكأنه اراد ان يثبت التنافى تصريح احدى المقدمتين واعلم ان
لعدم صدق الحمليتين معا وجها آخر غير ماذكره المص وهو ان عكس نقيض كل واحدة منهما
ينتظم مع عين الاولى قياسا منتجا للمحال فيقال مثلا كل مالا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وكل
غير مشعور به يمتنع طلبه فينتج كل مالا يمتنع طلبه يمتنع طلبه وعلى هذا (قوله وهذا العكس
الخ) قيل ان عكس نقيض كل منهما ينافى عكس نقيض الاخرى فلاحاجة الى اعتبار العكس
المستوى وليس بشئ لان المستدل لايعترف بالمنافاة بينهما فانه يقول ان كل مالا يمتنع طلبه فهو
غير مشعور به ومشعور به كالمطلوب التصديقى وقد بين شارح المطالع عدم اجتماعهما فى الصدق
بأن ضم عكس نقيض احديهما الى عين الاخرى لينتج المحال هكذا كل مالا يمتنع طلبه فهوغير
مشعور به وكل غير مشعور به يمتنع طلبه ينتج كل مالا يمتنع طلبه يمتنع طلبه **قوله** وهذا
اخص من نقيض الثانى) لان نقيض الثانى سالبة لايحتاج الى وجود الموضوع وهذا معدول
محتاج اليه (قوله اخص من نقيض الثانى) لان نقيضه سالبة جزئية اعنى ليس كل ماهو غير مشعور به
يمتنع طلبه وهذه موجبة جزئية معدولة تقتضى وجود الموضوع (قوله الى موجبة كلية) معدولة
واما انعكاسها الى موجبة كلية سالبة الطرفين كما اثبته شارح المطالع فلا يفيدهنا لان الموجبة السالبة
الطرفين فى حكم السالبة البسيطة فى عدم اقتضاء وجود الموضوع فحينئذ يجوز ان يقال بصدق عكس
نقيض كل منهما ولازمه بانتفاء الموضوع فلا ينافى الاصل المقتضى لوجود الموضوع وكذا ضم
عكس نقيض كل منهما مع عين الاخرى لاينتج لانتفاء ايجاب الصغرى وبما ذكرنا تبين ان الجواب المذكور
تام واندفع ماقيل ان قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهوغير مشعور به لازم قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه سواء
سمى عكس النقيض اولا وهذا القدر كاف فى امتناع اجتماع المقدمتين على الصدق لانه ان اراد انه بمعنى العدول
لازم له فغير مسلم لان الشئ اما مشعور به او غير مشعور به وكل منهما انما يمتنع طلبه فليس لما لايمتنع طلبه
فرد حتى يصدق الايجاب العدولى وان اراد بمعنى السلب فمسلم لكن لايفيده لما عرفت **قوله** مالم يقم عليه
برهان) اى على زعمهم والافقد ايد الشارح طريقة المتقدمين ودفع عنها الشبهة التى اوردها الكاتبى
وههنا بحث وهو ان المتأخرين استدلوا على ان الموجبة لا تنعكس موجبة على طريق القدماء لعدم اللزوم
فى بعض المواضع لكنا نعلم انها تنعكس اليها بالمعنى العرفى فى بعض المواد فان قولنا كل انسان حيوان
يستلزم قولنا كل ماليس بحيوان ليس بانسان اطلق عليه العكس فى الاصطلاح ام لا بل هو عكس اصطلاحى
كما صرح به الشارح فى بعض مصنفاته واستدل بصدق التعريف عليه والانعكاس فيما نحن فيه

والكبرى السالبة الجزئية ومتى
لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم فقد
ثبت عدم انتاج تسع قرائن من اشتراط
الامر الاول واما الثانى وهو كون
الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى
موجبة جزئية فلانه لولم يكن
كذلك يلزم الاختلاف الموجب
للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان
وكل ناطق حيوان اوكل فرس
حيوان والحق فى الاول التوافق
وهو كل انسان ناطق وفى الثانى
التباين وهو لاشئ من الانسان بفرس
وهى اخص من الموجبتين الجزئيتين
ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم فسقط
من الشرط الثانى ضربان آخران
فالمنتج من الضروب خمسة الصغرى
الموجبة الكلية مع الثلاث والصغرى
الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة
الكلية والصغرى السالبة الكلية
مع الكبرى الموجبة الكلية والاربع
الاول لاينتج الا الجزئية لجواز
ان يكون الاصغر اعم من الاكبر
كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق
انسان ومتى لم ينتج هذا الضرب
كليا لم ينتج الثانى كليا لكونه اخص
من الثانى وكقولنا كل انسان حيوان
ولاشئ من الفرس بانسان ومتى لم
ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج
الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى
السالبة الكلية كليا لكونه اخص
منه واما الصغرى السالبة الكلية
مع الكبرى الموجبة الكلية
فينتج سالبة كلية فالشكل الرابع
هو ان يستدل بصدق الاصغر على
كل الاوسط وصدق الاوسط على
كل الاكبر كقولنا كل ب ج وكل
آ ب اوبصدق الاصغر على كل
الاوسط وصدق الاوسط على
بعض الاكبر كقولنا كل ب ج

وبعض آب على صدق الا كبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج آ اى يستدل بهذين الضربين على صدق الا كبر على بعض الاصغر او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ب ج ولاشئ من آب اويستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الا وسط عن كل الا كبر كقولنا بعض ج ب ولاشئ من آب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اى يستدل بهذين الضربين على سلب الا كبر عن بعض الاصغر او يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الا كبر على سلب الا كبر عن كل الاصغر * قال * فالقرائن القياسية المنتجة ثلاث وعشرون اربع استثنائية وتسعة عشر اقترانية والكلام المستقصى فيها فى الكتب المنطقية * اقول * قد تبين مما ذكر ان القرائن القياسية المنتجة ثلاثة وعشرون اربع استثنائية اثنتان من الاربع مؤلفتان من الشرطية المتصلة الموجبة اللزومية ومن وضع مقدمها او من رفع تاليها واثنتان مع الاربع مؤلفتان من المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية وامامانعة الجمع الموجبة العنادية ومن وضع احد جزئيها ومن المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية اومانعة الخلو الموجبة العنادية ومن رفع احد جزئيها وتسع عشرة اقترانية اربع فى الشكل الاول واربع فى الشكل الثانى وست فى الشكل الثالث وخمس فى الشكل الرابع والكلام المستقصى فى الاقوال الشارحة واجزائها والحجج واجزائها واحكامها واقسامها وشرائطها فى الكتب فى المنطقية فلنقتصر على ماذكرنا

مما لم يقم عليه برهان (و) اجيب (بتقييد الموضوع فيهما بالتصور اخرى) اى نحن استدل هكذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه فكل تصور يمتنع طلبه وحينئذ تنعكس الحملية الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض ماليس تصورا مشعورا به لايمتنع طلبه وهذا لاينافى الحملية الثانية لان موضوعه اعم من موضوعها الا يرى ان ماليس تصورا مشعورا به يجاز ان لايكون تصورا اصلا وان يكون تصورا غير مشعور به وقس على ذلك حال الحملية الثانية فان العكس المستوى لعكس نقيضها هو قولنا بعض ماليس تصورا غير مشعور به لايمتنع طلبه وموضوعه اعم من موضوع الحملية الاولى فلا منافاة بينهما الوجه ﴿ الثانى ﴾ من متمسكى الامام فى امتناع كسبية التصور ان يقال (الماهية) اى المفهوم التصورى (ان عرفت) وحصلت بالكسب والنظر (فاما بنفسها او بجزئها او بالخارج) منها سواء كان خارجا بتمامه او ببعضه (والاقسام) باسرها (باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها) لان معرفة المعرف الموصل متقدمة على معرفة المعرف الموصل اليه وتقدم الشئ على نفسه محال بديهة (واما الثانى فلان جميع الاجزاء نفسها) فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف للشئ بنفسه (والبعض) من اجزاء الماهية (ان عرفها وانها لا تعرف) بالتخفيف من المعرفة (الا بمعرفة جميع الاجزاء عرف) ذلك البعض (نفسه) وقد بطل (والخارج) اى وعرف الجزء الخارج هو منه (وسنبطل) وهذا ان المحذور ان انما يلزمان معا اذا كان ذلك البعض معرفا

محقق فيكفى فى اثبات مطلوب المراعى فالحق ان الجواب هو الثانى واما اعتراض صاحب الكشف عليه وجواب الرازى عنه فليطلب من شرح المطالع (قوله واجيب بتقييد الموضوع الخ) وعندى جواب آخر للاعتراض وهو ان القضية المأخوذة فى القياس قولنا كل مشعور به مطلقا اى من جميع الوجوه يمتنع طلبه وعكس نقيضه كل مالا يمتنع طلبه ليس مشعورا به مطلقا وعكسه المستوى بعض ماليس مشعورا به مطلقا لايمتنع طلبه وهذا لاينافى الاصل لجواز صدقه باعتبار ان يكون ذلك البعض مشعورا به من وجه دون وجه كالمطلوب التصديقى قوله اى المفهوم التصورى) فسر الماهية بهذا وان كانت شاملة للمفهوم التصديقى لان النزاع فى المفهوم التصورى فان قلت ماهية الشئ مابه الشئ هو هو سواء وجد الفاهم اولم يوجد وعلى تقدير وجوده فهم اولم يفهم فكيف عرفها بالمفهوم قلت اراد بالمفهوم ما من شانه ان يتعلق به الفهم لا المفهوم بالفعل (قوله اى المفهوم التصورى) اى ما من شانه ان يتصور وفائدة التفسير اخراج المفهوم التصديقى فان الامام قائل باكتسابه والقرينة على ذلك التفسير قوله ان عرفت (قوله فاما بنفسها) اى من غير تصريح بالجزء فيخرج عنه التعريف بجميع الاجزاء ويدخل فى قوله بجزئها سواء كان الخ فيشمل المركب من الداخل والخارج كالرسم التام قوله فلان جميع الاجزاء نفسها) فان قلت التعريف بالجزء لايتناول التعريف بجميع الاجزاء لانها نفس الشئ لا جزؤه وحمل الجزء على ماليس بخارج لايلائم جعله قسيما للتعريف بالنفس قلت اراد بالتعريف بالجزء ان يكون الجزء مذكورا فى التعريف صراحة فيتناول التعريف بجميع الاجزاء ويقال التعريف فتأمل قوله اى وعرف الجزء الخارج هو منه) صرف العبارة عن ظاهرها دفعا لما يقال الذى سيبطل هو التعريف بالخارج لا للخارج (قوله وعرف الخ) لما كان اللازم من تعريف البعض للخارج تعريف الشئ للخارج وماسيبطله هو التعريف بالخارج والتعريف للخارج لايستلزم التعريف بالخارج فان الجزء اذا عرف الكل فهو تعريف للخارج وليس بالخارج جعل الشارح (قوله الخارج) صفة جرت على غير ماهى له فالمستتر فيه راجع الى البعض دون موصوف الخارج وهذا بناء على مذهب الكوفيين من انه لايجب ابراز الضمير فيما لايرتفع اللبس بالابراز كما نص عليه فى الرضى وحمل شارح المقاصد عبارة المتن على التسامح والعل وجهه انه لايجوز اشتمال احد الجزئين على الآخر لامتناع التكرار فى الذاتى فيكون كل منهما خارجا عن الآخر فالتعريف

(لكنه)

لكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى ان يقال والبعض ان عرفها فلا بد ان يعرف جزأ منها فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله من الاجزاء (واما الثالث فلان الخارج لايعرف الماهية الا اذا كان شاملا لافرادها دون شئ مما عداها) ليكون مميزا لها من جميع ماسواها (والعلم بذلك) الاختصاص الشمولي (يتوقف على تصورها وانه دور) لتوقف تصور الماهية حينئذ على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها (وتصور ماعداها مفصلا وانه محال) لاستحالة احاطة الذهن بما لايتناهى تفصيلا (واجاب عنه بعض المتأخرين) يعني صاحب نقد المحصل (بأن جميع اجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد) من اجزائها (مقدم) عليها بالذات (فكذا الكل) يكون مقدما عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشئ على نفسه فجاز تعريفها بجميع اجزائها (قلنا) في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة (الماهية ان كانت غير)جميع (الاجزاء فاما معها) اى فاما ان يكون تحصل الماهية مع الاجزاء واذ ليست تلك الاجزاء تمامها فلابد هناك من امر آخر معتبر في ذاتها (فلا تكون) جميع الاجزاء (جميعا) هذا خلف (اودونها) اى او يكون تحصلها بدون الاجزاء وقطع النظر عنها (فلا تكون اجزاء) لاستحالة تحصل الماهية بدون اجزائها

للخارج مستلزم للتعريف بالخارج ههنا **قوله** فلابد ان يعرف جزأ منهما) اذ لولم يعرف شيئا من الاجزاء بان كانت باسرها معلومة او بان تبقى مجهولة كما كانت لم يكن ما فرضناه معرفا سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فلا يكون معرفا اذ لامعنى للمعرف الا الموصل (قوله فلابد ان يعرف جزأ منها) اذ لولم يعرف شيئا من اجزائها كانت الماهية معلومة بجميع اجزائها بديهة او بشئ آخر او مجهولة فلا يكون الجزء المعرف معرفا لها **قوله** واما غيره فيلزم التعريف بالخارج) فان قلت الجزء المعرف وان كان غير المعرف خارجا عنه لكن يجوز ان يكون ذلك الجزء المعرف مركبا من المعرف وغيره فلا يلزم التعريف بالخارج وان التجأ على ان الغير لايطلق على الكل بالنسبة الى جزئه يبقى الاحتمال المذكور خارجا عن القسمين قلت لم يلتفت اليه لانه ينقل الكلام الى تعريف المركب فيلزم الانتهاء الى تعريف الجزء بجزء خارج هو عنه واما القول بجواز ان يكون المعرف هو المجموع من حيث هو مجموع لاشئ من اجزائه فهو الجواب الحق على ماسيأتي من الكلام الآتي في تقرير الاعتراض (قوله لان كل جزء الخ) والا لزم التكرار في الذاتي فلا يكون الذاتي ذاتيا (قوله شاملا لافرادها) اى معلوما شموله واختصاصه ليكون مرجعا لاعتباره التعريف دون ماعداه **قوله** والعلم بذلك الاختصاص الخ) فيه نظر لان الحد الاوسط ليس مكررا ظاهرا ولو قال الا اذا علم شموله لافرادها دون شئ مما عداها لم يرد هذا (قوله مفصلا) اذ لو لم يعلم مفصلا لاحتمل وجوده في بعض ماعداه فلم يقصد التمييز التام **قوله** واجاب عنه بعض المتأخرين الخ) قيل يمكن ان يجعل هذا الجواب معارضة لعدم جواز التعريف بجميع الاجزاء الا منعا وسندا والا لكان الكلام الآتي عليه كلاما على السند ثم ان منع النفسية وان لم يستلزم جواز التعريف بالجميع لجواز وجود مانع آخر لكن لما جعل المستدل علة عدم الجواز هو النفسية فاذا منعت لزم الجواز بالنسبة اليه ويمكن ان يجعل نقضا باحد المعنيين وهو استلزام الدليل الذى اقيم على عدم جواز التعريف بجميع الاجزاء على تقدير صحته المحال وهو تقدم الكل عليه (قوله قلنا الخ) الاعتراضات الثلاثة مبنية على حمل الجواب الذى ذكره ناقد المحصل على المعارضة لدليل مقدمة من مقدمات شبهة الامام وهي قوله جميع اجزاء الشئ نفسه وان ترك دليلها بناء على دعوى الظهور كما يشعر به قول الشارح فجاز تعريفها بجميع اجزائها لكن لاخفاء في جواز حمله على المنع والسند بل الحق ذلك وحينئذ يحمل الجواب الاول على اثبات المقدمة الممنوعة واما الثاني والثالث فغير موجه واما حمل ماذكره صاحب النقد على النقض على ماوهم فغير موجه لانه ذكر دليلا برأسه على عدم النفسية ولم يثبت ان دليل الامام يستلزم المحال (قوله بطريق المعارضة) فيه انه اذا كان المذكور في النقد معارضة كيف يمكن دفعه بطريق المعارضة فان المعارضة للمعارضة لاتسمع الا ان يقال لما لم يستدل اولا

ليكون الشرح موافقا للمتن * قال * الثالث في مواد الحجج الحجة اما ان تكون عقلية او نقلية والاولى اما ان تكون مقدماتها قطعية ويسمى برهانا ودليلا اوظنية اومشهورة ويسمى خطابة وامارة اومشبهة بأحدهما ويسمى مغالطة * اقول * المبحث الثالث في مواد الحجج وهي القضايا التي تتألف منها الحجة والحجة اما ان تكون عقلية بأن تكون مأخوذة من العقل من غير افتقار الى السماع اونقلية بأن تكون للسماع مدخل فيها والاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب والثاني كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امرى وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم * لايقال الحصر ممنوع فانه يجوز ان تكون الحجة مركبة من النقلي والعقلي فتكون الحجة اما عقلية محضة اونقلية محضة اومركبة منهما لانا نقول النقلي المحض بحيث لايكون للعقل فيه مدخل محال فان الحجة سواء كانت عقلية اونقلية لها صورة ومادة فصورتها عقلية لامدخل للسماع فيها ومادتها يتوقف صدقها على العقل فالنقلي المحض محال فالحصر في العقلي والنقلي على الوجه الذى ذكرنا ثابت اللهم الا ان يراد بالعقلي المحض مايكون مقدمتاه ثابتتين بالعقل وبالنقلي المحض مايكون مقدمتاه ثابتتين بالنقل وحينئذ لاتكون الحجة منحصرة في العقلي المحض والنقلي المحض بل يتحقق قسم ثالث وهو المركب من العقلي والنقلي بان تكون احدى مقدمتيه ثابتة بالعقل والاخرى بالنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لايصح الا بالنية لقوله عليه السلام

والاظهر في العبارة ان يقال لولم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلا فيها فلا يكون جميعا اوخارجا عنها فلا يكون اجزاء (و) قلنا في دفعه بطريق المناقضة (لايلزم من تقدم كل) من الاجزاء على الماهية (تقدم الكل) عليها فان الكل المجموعي وكل واحد قد يتخالفان في الاحكام فان كل انسان تسعه هذه الدار التي لاتسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذي لايهزمه كل واحد منهم بل نقول كل واحد من الاجزاء جزء من الكل المجموعي الذي ليس جزأ لنفسه ثم انه ايد هذه المناقضة بقوله (والا) اى وان لم يصح ماذكرناه من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه (تقدم الكل) اى كل الاجزاء (على نفسه) لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن ان يجعل هذا نقضا اجماليا كما لايخفى فان اراد هذا المجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا فدفع جوابه ماقدمناه (وان اراد) به (الاجزاء المادية)فقط (لم يكن) ماأراده اعنى الاجزاء المادية وحدها (جميعا) حقيقة بل بعضا داخلا في القسم الثاني (ولا كافية في معرفة كنه الماهية) فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه (وقال غيره) وهو القاضي الارموي (بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد بجميع الاجزاء) ومحصله على مالخصه في بعض كتبه ان جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات الا انهما يتغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه ولاشك ان المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معا مرتبة يحصل لنا حينئذ تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال (والحق ان الاجزاء اذا استحضرت) في الذهن(مرتبة)مقيدا بعضها ببعض (حتى حصلت) صورها فيه مجتمعة (فهى) فتلك الاجزاء المستحضرة المرتبة (الماهية) يعنى ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما ستعرفه (لان ثمة مجموعا) من التصورات (يوجب) ذلك المجموع (حصول شيء آخر) في الذهن (هو الماهية) اى تصورها وتوضيحه ان صورة كل جزء

على تلك المقدمة فكان المعارض مستدلا على ابطالها فكان هذه المعارضة معارضة للدليل لامعارضة للمعارضة **قوله** فان اراد هذا المجيب الخ) اشارة الى ان المعطوف عليه لقوله وان اراد الاجزاء المادية الخ محذوف ومثله غير عزيز في التراكيب لكن القول بالجزء لصور رأي الطوسي ومن تبعه ومختار الشارح ان الصور الاجتماعية ليست بجزء لامن الحدود ولامن الحد كما ستطلع عليه **قوله** والكلام فيه) لان الجواب على اختيار الشق الاول من الشق الثاني وهو ان التعريف بجميع الاجزاء والتعريف حد تام **قوله** يعنى ان تلك الصور المجتمعة الخ) لما كان ظاهر كلام المصنف يفيد القدح في كون مجموع الاجزاء امرا يوجب حصولها حصول امر آخر هو الماهية وليس المتبادر من كلام الارموي ذلك بل ان يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصولها حصول امر آخر مغاير لها بالذات هو تصور المجموع اعنى الماهية وجه الشارح كلام المص بحيث افاد القدح في ذلك المتبادر حيث قال نعنى ان تلك الصور الخ وبين المجموع بقوله من التصورات والماهية بقوله اى تصورها والمقصود بذلك دفع اعتراض شارح المقاصد واشار بقوله بل عينها الى ان المقصود الاصلي ههنا وان كان تصور الماهية الا انه عبر عنه بالماهية تنبيها على اتحاد العلم والمعلوم (قوله يعنى ان تلك الصور الخ) لما كان المستفاد من ظاهر المتن عدم التغاير بالذات بين الاجزاء والماهية والمستفاد من ظاهر ماذكره القاضي التغاير بين تصورات الاجزاء وتصور الماهية صرفه الشارح الى ماهو المقصود من ان الاجزاء المستحضرة من حيث انها مستحضرة هي الصور وان قوله فهى الماهية على حذف المضاف اى تصورها (قوله بل عينها) اى تصور الماهية عين الماهية بالذات ويمكن ان يعبر عنه بالماهية فلا حاجة الى حذف المضاف غاية مافي الباب ان يراد من حيث قيامها بالذهن (قوله كما ستعرفه) اى في بحث العلم من ان العلم والمعلوم متحدان بالذات

انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية والمص اعتبر الوجه الاول فجعل قسمين العقلي والنقلي والامام اعتبر الوجه الاخير فجعل ثلاثة اقسام عقلي محض ونقلي محض ومركب منهما والاولى اى الحجة العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية ضرورية او مكتسبة ويسمى برهانا ودليلا واما ان تكون مقد ماتها ظنية او مشهورة ويسمى خطابية وامارة واما ان تكون مقدماتها مشبهة بأحدهما اى بالقطعية او بالظنية او المشهورة ويسمى مغالطة فالبرهان قياس مؤلف من مقدمات قطعية منتج بنتيجة قطعية والامارة مؤلف من مقدمات ظنية صرفة او مشهورة صرفة او مختلطة منهما او من احدهما او من قطعية مفيد للظنية والمغالطة قول مؤلف من قضايا مشبهة بالقطعية او الظنية او المشهورة *قال* والمبادى اليقينية ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه وتسمى اوليات وبديهيات او بواسطة بتصورها الذهن عند تصور هما مثل الاربعة زوج وتسمى قضايا قياساتها معها او الحس وتسمى مشاهدات وحسيات او كلاهما معا والحس هو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب وتسمى متواترات او غيره مثل ان يشاهد ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بانه ليس على سبيل اتفاق والالما كان دائما ولا كثيرا كترتب الاسهال على شرب السقمونيا وتسمى تجربيات وقد تكفي المشاهدة مرة او مرتين لانضمام القرائن اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس وتسمى حدسيات *اقول* لما ذكر اقسام الحجة العقلية التي هى البرهان والخطابة والمغالطة اراد ان يبين

مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احديهما بالاخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع تلك الجزئين قصدا ويشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري الجزئين ومتحد معهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها (فالمعرف) للماهية (مجموع امور كل واحد منها متقدم) على الماهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب الذي هو جميع تلك الامور وترتيبها وما احسن ماقيل * حدست تصورات مجموع * مجموع تصورات محدود (وهذا) المجموع وتعريفه للماهية في الذهن (كالاجزاء الخارجية وتقويمها للماهية) في الخارج (فانها متقومة بجميع الاجزاء بمعنى انه مامن جزء من الاجزاء الخارجية (الا وله مدخل في التقويم والكل) اي جميع الاجزاء مجتمعا (هو الماهية) بعينها (لانها تترتب عليه) اي على جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزأ منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في الذهن عين الماهية والماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها في الذهن ولما كان جواب القاضي محتملا لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جزما بل اشار بقوله والحق الى اشعاره بما ليس حقا (وستراه) اي الامام الرازي (يطرد هذه المغلطة) الثانية (في نفي التركيب الخارجي عن بعض الاشياء بتغيير ما) فيقول في نفي التركيب عن الوجود

مختلفان بالاعتبار فمن حيث القيام بالذهن يسمى علما ومع قطع النظر عنه يسمى معلوما **قوله** فكما ان جميع الاجزاء الى قوله امر خارج عنها لازم لها) فيه بحث لان الاجتماع لما كان خارجا عن الماهية لازما لها ام لا يكون الماهية بمجموع الجنس والفصل فقط فاذا كانا حاصلين تكون الماهية حاصلة من غير اثر النظر والاكتساب اذ لاشك في حصول الشئ عند حصول جميع اجزائه فامعنى ماسيذكره في تحقيق الاكتساب من ان هذا المجموع انما يحصل بالكسب الذي هو جميع تلك الاجزاء وترتيبها **قوله** وستراه الخ) قيل فائدة هذا الكلام هي النقض الاجمالي على المتمسك الثاني بأنه لو صح بجميع مقدماته لما تخلف الحكم ولكن الحس شاهد بالتخلف فليس بصحيح فيه ان النقض انما يصح لو لم يغير الشبهة لجواز ان يكون الخلل عارضا بعد التغيير فينتقض المغير لا الاصل على ان التغيير في حد كأنه اخرج عن الاصل بالكلية فقوله لتغيير ماليس كما ينبغي الا انه لما اراد ترويج النقض ناسب له ان يقول ذلك واعلم ان معنى المغلطة الثانية وهو الطرد هو ان يقال ان الاجزاء تحصل الكل والكل مرتب على ما يحصله ذهنا كان كما في التعريفات او خارجا فتأمل (قوله هذه المغلطة الثانية الخ) فيه بحث اما اولا فلان ايراد هذه المقدمة في اثناء الجواب عن الشبهة لاوجه له حينئذ واما ثانيا فلان مانقله الشارح في الوجود مما لامساس له بهذه الشبهة بحسب الظاهر فكان على الشارح رحمه الله ان يبين ان ماذكره في الوجود مرجعه هذه الشبهة وان وقع فيها تغيير ما واما ثالثا فلانه على هذا التقدير لافائدة في قوله وستراه الخ وماتوهم من انه نقض لشبهة الامام فليس بشئ لانه لادخل لطرد الامام في كونه نقضا ولانه انما يكون اشارة الى النقض لو قال بطرد هذه الشبهة بعينها في نفي التركيب الخارجي لانه بالتغيير لايبقى تلك الشبهة فيجوز ان يكون استلزامها لنفي التركيب بواسطة ذلك التغيير وعندي في حل هذه العبارة ان قوله هذه المغلطة اشارة الى الغلط في الفرق بين جميع الاجزاء والكل الذي هو الماهية ولذا عبر عنه بالمغلطة وفائدة قوله وستراه الخ الاشارة الى ان ماذكرناه من تحقيق الفرق يدفع ما اورده في نفي التركيب عن الوجود وغيره فلا يفيد مرة ثانية بل يكتفي فيه من الجواب اجمالا وبيان طرد هذه المغلطة في نفي التركيب عن الوجود ان قوله كان الوجود محض ماليس بوجود انما يتم لو كان جميع الاجزاء التي فرضت غير وجودات الذي هو مجموع الاجزاء والا فاللازم ان يكون جميع اجزاء الوجود محض ماليس بوجود وكذا قوله فذلك الزائد هو

مباديها وهي القضايا التي تؤلف منها الحجة فقدم مبادي البرهان والمبادي اليقينية هي المبادي الاول للبرهان وهي قضايا يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها سواء كان تصور طرفيها بالكسب او بالبديهة او تصور احدهما بالكسب وتصور الاخر بالبديهة كقولنا الكل اعظم من الجزء والممكن في وجوده يحتاج الى مرجح وتسمى اوليات وبديهيات او قضايا يجزم بها العقل لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة تصوره الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعة زوج فان العقل يجزم بأن الاربعة زوج لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة تصوره الذهن عند تصور الزوج والاربعة وهو الانقسام بمتساويين فان العقل عند تصور الزوج والاربعة يتصور الانقسام بمتساويين فحصل عند تصوره قياس وهو ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فالاربعة زوج وتسمى هذه قضايا قياساتها معها لانه عند تصور الطرفين يكون الوسط متصورا فيحصل القياس من تصور الطرفين والوسط او قضايا يجزم الحس بها اي قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة او الحس الباطن مثل علمنا بان لنا فرحا وغضبا وخوفا وعطشا وتسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات فان الحاكم هو العقل لكن بواسطة الحس فسمي الحس حاكما لان الحكم بسببه او قضايا يجزم بها العقل والحس هو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس ممكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب وتسمى تلك القضايا

مثلا انكانت اجزاؤه وجودات ساوى الجزء كله فى تمام الماهية وانكانت غير وجودات فان لم يحصل هند اجتماعها امر زائد كان الوجود محض ماليس بوجود وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معرضاته لااجزاؤه وانت خبير بأنهذا لوتم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا اوذهنيا فالاولى ان لايقيد التركيب بالخارجى الاانه قيده به اشعارا بأنهذه المغلطة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجى مطلقا مع شهادة البديهة بتركيب بعض الاشياء فى الخارج (هذا) اى هذا كما ذكرناه (او نختار انه) اى تعريف الماهية (ببعض الاجزاء وقد يكون) ذلك البعض (غنيا عن التعريف) بان يكون تصوره ضروريا (او) يكون (معرفابغيره) انكان تصوره نظريا وعلى التقديرين لايلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه فاذكر من انمعرف الماهية يجب انيعرف جميع اجزائها باطل قطعا لايقال لابد انيعرف شيئا من اجزائها وذلك امانفسه اوغيره فيلزم احد المحذورين كامر لانا نقول معرف الماهية يجب انيحصل معرفتها بوجه مايميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شئ من اجزائها

الوجود مبنى على انتلك الاجزاء نفس المجموع للاجزاء وهى نفس الوجود فيكون الزائد هو الوجود فتدبر والله الموفق (قوله ان كانت اجزاؤه وجودات) اى مايصدق عليه الوجود صدق الذاتى سواء كان تمام ماهيتها فيكون تلك الاجزاء مختلفة بالعدد اوداخلافيها فيكون تلك الاجزاء مختلفة بالنوع (قوله ساوى الجزء كله فى تمام الماهية) اى الجزء بلاواسطة ان كانت مختلفة بالعدد وبواسطة انكانت مختلفة بالنوع فيلزم ان لايكون الجزء جزأ ولا الكل كلا ويلزم تقدم الشئ على نفسه كما فى المباحث المشرقية (قوله وانكانت غير وجودات) اى لم يصدق عليها صدق الذاتى (قوله امر زائد) اى عارض كما يدل عليه قوله معروضاته (قوله لااجزاؤه) وقدفرض انها اجزاؤه هذا خلف وبماحررناك ظهر ان الدليل المذكور تام على نفى التركيب لولاعدم الفرق بين جميع الاجزاء والكل (قوله وانت خبير الخ) فيه بحث لان دلالته على نفى التركيب لاينافى ماذكره المصنف من طرد الامام اياه فى نفى التركيب الخارجى حيث قال الوجود بسيط فلايحد فان مقصوده انه بسيط فى نفسه فالمراد بالتركيب الخارجى التركيب الخارج عن الذهن لاالتركيب فى الاعيان اذلامسرة فى عدم كون الوجود مركبا فى الاعيان (قوله اشعارا الخ) فيه بحث امااولافلان الاشعار المذكور خفى غاية الخفأ واماثانيافلانه حينئذ يكون ترك التقييد بالخارجى مشعرا بأنماذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات مطلقا واما ثالثا فافائدة الاشعار والحال انه قدصرح فيما بعد بأن ماذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات المعلومة التركيب **قوله** اونختار انه الخ) لايخفى ان القدح فى بعض مقدمات الاستدلال المذكور كاف فى دفعه الاانهم لماجوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتاج الى التفصى عن الاشكالات كلها (قوله لايقال لابد الخ) استدلال آخر على امتناع التعريف ببعض الاجزاء **قوله** الابرى ان الجزء الصورى الخ) قيل اراد به ماهو بمنزلة الجزء الصورى من الجمع والانضمام اللازم له لاحقيقة كما هو المشهور فلاينافى ماذكره قبيل هذا من ان الاجتماع خارج عن المركب الخارجى وماصرح به فى اول الموقف الرابع من ان الهيئة الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها وقيل هذا على المشهور وماذكره فى الموضعين على التحقيق (قوله ان الجزء الصورى الخ) يعنى ان الجزء الصورى فى المركبات كالسرير والبيت علة لحصول الماهية اذالصورى مابه الشئ بالفعل وليس علة لحصول شئ من اجزاء المركب اما الجزء المادى فلتقدمه على الصورى واماالصورى فلامتناع علية الشئ لنفسه واذاكان الجزء الصورى علة لحصول المركب الخارجى مع عدم كونه علة لشئ من اجزائه فليجز مثل ذلك فى المركب الذهنى فان الوجود الذهنى بمثابة الوجود الخارجى وماذكره سابقامن ان اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها مع بعض كانضمام الصورى مع المادى خارج عن الماهية فلامناظرة فلامناظرة فتدبر فانه زل فيه اقدام (قوله

متواترات كعلمنا بالاشخاص الماضية والبلاد النائية وانما اعتبر كون الخبر عن المحسوس لان غير المحسوس لايفيد خبر الجمع الكثير عنه الجزم واعتبر انيكون ممكن الوقوع لان مايستحيل وقوعه لايحصل الجزم بالخبر عن وقوعه وانكان الخبر عن جمع كثير غير محصور لكثرته واعتبر جزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب اذلولم يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب لايفيد خبرهم الجزم به اوقضايا يجزم العقل بها والحس هوغير حس السمع مثل ان نشاهد ترتب الشئ على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بأنه ليس على سبيل الاتفاق لكن بسبب انضمام قياس خفى اليها وهو انه لوكان الترتب المذكور اتفاقيا لماكان دائما ولااكثريا كحكمنا بأن شرب السقمونيامسهل بسبب مشاهدة الاسهال عقيبه مرارا متكثرة وتسمى تلك القضايا تجربيات وقد تكفى المشاهدة مرة اومرتين لانضمام قرائن اليها كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف هيئات شكل النورفيه بسبب قربه وبعده من الشمس ويسمى حدسيات والفرق بين الفكر والحدس ان الاوسط ان انتهضت النفس اليه طالبة له فهو الفكر وان حصل الاوسط للنفس من غير شوق وطلب اوعقيب طلب وشوق من غير حركة وتمثل ماهو وسط له وهو الحدس وقيل الفرق بين الحدس والتجربة ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المط له بواسطته فان الانسان مالم يجرب الدواء امابتناوله اوباعطائه غيره مرة بعداخرى لايمكنه الحكم

الايرى ان الجزء الصورى علة لحصول الماهية فى الخارج وليس علة لحصول شئ من اجزائها فيه ومن التزم ماذكرتموه اختار تعريفه لغيره الذى هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم عادالاشكال بحذافيره الى تعريفه به قلت ويعود اليه ايضا الجواب برمته (او) نختار (انه) اى تعريف الماهية (بالخارج) عنها (ويجب) فى تعريفه اياها (الاختصاص) فان الخارج اذا كان لازمالها مختصابها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها صلح ان يكون معرفالها بلا لزوم محذور (لاالعلم به) فانه ليس شرطا فى ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص والعلاقة وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال (وان سلم) وجوب العلم بالاختصاص فى تعريف الخارج (فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما) لا على تصورها الحاصل بتعريف الخارج اياها (فلادور و) يتوقف على (تصور ماعداها باعتبار شامل له) اى مجملا (لا) على تصور ماعداها (مفصلا وانه) اى تصور ماعداها باعتبار شامل (ممكن كالاختصاص) اى كعلمنا باختصاص (الجسم بحيز) معين (دون ماعداه من الاحياز) التى لا تنحصر ولا يحيط بها علما الا اجمالا باعتبار شامل لها (فان قيل الامور الداخلة) اى الامور التى كل واحد منها داخل فى الماهية وانما فسرناها بذلك ليتناول الحد التام والناقص معا لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابها المذكور يتناولهما ايضا (او الخارجة ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهية فالماهية معلومة) معها (فلا تعرف) الماهية بها لامتناع تحصيل الحاصل (والا امتنع التعريف بها) اما اذا لم تكن

ذكرتموه) من ان معرف الماهية لابد ان يعرف شيئا من اجزائها (قوله لغيره) باللام الجارة لان الكلام فى تعريف الجزء لشئ من اجزاء الماهية الذى هو خارج فضمير هو راجع الى البعض الذى رجع اليه الضمير فى تعريفه وضمير عنه الى غيره ليكون التعريف بالخارج (قوله فان قلت الخ) اعتراض على قوله اويكون معرفا لغيره وليس متعلقا بقوله ومن التزم على ماوهم فصحف قوله لغيره الذى هو خارج عنه الى الباء الجارة نظرا الى هذا السؤال قوله عادالاشكال بحذافيره) حذافير الشئ اعاليه ونواحيه ويقال اعطاه الدنيا بحذا فيرها اى باسرها والواحد حذفار واراد بالاشكال الاشكال المتعلق بالتعريف بالخارج وهو لزوم الدور واحاطة الذهن بمالا يتناهى لا الاشكال المتعلق بمطلق التعريف حتى يرد ان الغرض انه معرف بغيره فلايحسن ان الغير امانفسه اوغيره اوجزؤ اوخارج عنه (قوله عاد الاشكال الخ) اى الاشكال المتعلق بالجزء والخارج يدل عليه قوله ويعود اليه ايضا الجواب برمته فانه ماأجاب عن التعريف بنفسه ولايجوز حمله على الاشكال المتعلق بالخارج فقط على ماوهم لانه يستلزم استدراك قوله بحذافيره ورمته (قوله اذا كان لازمالها) اى شاملا لجميع افرادها فمعنى اللزوم للماهية ثبوته لها فى ضمن جميع الافراد بأن لايوجد فرد من افرادها بدونه فمآله الى الشمول وانما حملنا على ذلك اذ يجوز التعريف بالخاصة الغير اللازمة اذا كانت شاملة (قوله بحيث ينتقل الخ) وكان غافلا من اختصاصه وعدم اختصاصه فلا يرد انه لولم يعلم الاختصاص احتمل عدم الاختصاص عنده فلا يفيد التعريف بالتمييز التام قوله فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما الخ) فان قلت معرفة الاختصاص يقتضى كون ذلك الوجه مختصا فينقل الكلام الى معرفة اختصاصه فيدور او يتسلسل قلت المجيب انما سلم وجوب معرفة الاختصاص فى المعرف لا فى كل وجه فتأمل (قوله فان قيل الخ) استدلال آخر على امتناع الاكتساب فى التصور بابطال التعريف بالجزء والخارج بناء على انه قد ثبت امتناع التعريف بنفسه قوله ان كانت حاصلة ضرورة) لايخفى استدراك قيد الضرورة وعدم اندفاع هذا الاستدراك بتوجيه الشارح الا انه من قبيل تعيين الطريق عند المص كما سيذكر مثله فى موقف الجوهر (قوله ضرورة) قيد به لان الحصول بالنظر يستلزم خلاف مدعى المستدل من امتناع الاكتساب فى التصور فتدبر فانه زل فيه اقدام (قوله فالماهية معلومة معها) اى مقارنة معها فى الحصول بحيث لا تنفك عنه ولايتخلل بينهما زمان فلا يرد ان المعية الزمانية ممنوعة لان العلم باللازم عقيب العلم بالملزوم والمعية الذاتية لا تنافى كونها معرفة للماهية اذ المعرف مايستلزم معرفته معرفة الشئ لا مايتوقف معرفته على معرفته (قوله فلا تعرف الماهية

عليه بكونه مسهلا بخلاف الحدس فانه لايتوقف على ذلك وقد يرد على كل واحد من هذه المبادى اعتراضات وشكوك لكن لما لم يتعرض المص لها اعرضنا عنها ✽ قال ✽ واما الظنيات فمقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا واما المشهورات فما اعترف به الجمهور لمصلحة عامة اوبسبب رقة اوحمية مثل العدل حسن والظلم قبيح وكشف العورة مذموم ومواساة الفقراء محمودة ✽ اقول ✽ لما فرغ من مبادى البرهان شرع فى مبادى الخطابة فمنها الظنيات وهى مقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولهم فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل بأن كل من يطوف بالليل فهو سارق واما المشهورات فهى قضايا اعترف بها الجمهور اما لمصلحة عامة تتعلق بنظام احوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح اولسبب رقة مثل قولنا مواساة الفقراء محمودة اوبسبب حمية مثل قولنا كشف العورة عند الناس قبيح ويعرف الفرق بين المشهورات وبين الاوليات بأن الانسان لو جرد نفسه عن جميع الهيئات النظرية والعملية وقدر انه خلق دفعة من غير ان يشاهد احدا اويمارس عملا ثم عرض عليه هذه القضايا فانه لايحكم بها بل يتوقف فيها واما الاوليات فانها اذا عرضت عليه فى هذه الحالة لم يتوقف فيها بل يحكم بها ✽ قال ✽ واما مقدمات المغالطة فقضايا الوهم فى امر غير محسوس قياسا على المحسوس كما قيل كل موجود فانه جسم اوحال فى جسم وقد يستعمل فيها المخيلات وهى قضايا تذكر لترغيب النفس

فى شئ اوتنفيرها عنه وقدتكون
صادقة وا كثرمايستعمل فانمايستعمل
فى القياسات الشعرية ٭ اقول ٭
واما مقدمات المغالطة فهى الوهميات
وهى قضايا كاذبة فى امور غير محسوسة
يحكم بها الوهم قياساً على المحسوسة
اذا الوهم تابع للحس فحكمه فى غير
المحسوس يكون كاذبا كما قيل ان كل
موجود فانه جسم اوحال فى جسم
ولو لا ان العقل والشرايع دفعتها
لعدت من القضايا الاولية وعلامة
كذبهـا مسـاعدة الوهم العقـل
فى المقدمات المنتجة لنقيض حكمه
فاذا وصلا الى النتيجة نكص الوهم
على عقبيه واستبعده وقد يستعمل
فى المغالطة المخيلات وهى قضايا
تذكر لترغيب النفس فى شئ
اوتنفيرها عنـه وتؤثر فى النفس
عند ورودها تأثيرا عجيبـا من قبض
او بسط وقدتكون صادقة وا كثرما
يستعمل من المخيلات فانما يستعمل فى
القياسات الشعرية مثل قول المرغب
فى الخمر الخمر ياقوتة سيالة فيتبسط
النفس وترغب فيها وكقولهم للترغيب
عن العسل العسل مرة مقيأة فيتنفر
عنها الطبيعة ٭ قال ٭ والثانية ماصح
نقله عمن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء
عليهم السلام وهو انما يفيدلنا اليقين
اذا تواتر عندنا وعلمنا عصمة رواة
العربية وعدم الاشتراك والمجاز
والاضمـار والتخصيص والنقل
والنسخ والمعارض العقلى الذى
لوكان لترجح اذ العقل اصل النقل
وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال
لاستلزامه تكذيبه ٭ اقول ٭ لما فرغ
من الحجة العقلية شرع فى الحجة النقلية
والثانية اى الحجة النقلية دليل صح
نقله عمن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء
عليهم السلام لان الدليل العقلى دل على

حاصـلة اصلا فلا يتصور التعريف بها قطعا واما اذا لم يكن حصولهـا ضروريا بل كسـبيا
فلا حتياجها حينئذ الى معرف آخر وينقل الكلام اليـه فاما ان يتسلسل وهو محـال او ينتهى
الى ماحصوله ضرورى واما اذا لم تكن مسـتلزمة للعلم بالماهية فامتنـاع التعريف بها ظاهر (قلنا)
فى الجواب عن هذه الشبهة (المستلزم) للعلم بالماهية (حضورها معا مرتبة وانه) اى ذلك الحضور
مع الاجتماع والترتيب (بالكسب) وتفصيله ان الامور الداخلة اوالخارجة حاصلة اما ضرورة واما
اكتسابا منتهيا الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بامور أخر فاذا جمع الاجزاء باسرها ورتبت حصل
مجموع تصور الماهية بكنهها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذى هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها
وكذا اذا جمع بعض متعدد من اجزائها ورتب بعضه مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية
بوجه اكمل مما كان قبل ذلك وقس على هذه الامور الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب لايتأتى
فى التعريف بالمعـانى البسـيطة قلت من جوز ذلك فله ان يقول ان المعانى البسـيطة الحـاصلة
قد لايكون ملحوظة قصـدا فاذا استحضرت واوحظت قصـدا افادت العلم بالماهية وان كان ذلك

بها) اى بتوسطها وجعلها آلة للمشاهدة فانه يقتضى عدم حصولها قبل التعريف فلا يردمنع السببية
قوله اوينتهى الى ماحصوله ضرورى) اذ لا انتهاء لمنافاته الغرض تعيين التسلسل المحال وفيه المطلوب
وبهذا سقط مايقال ليس الانتهاء الى ماحصوله ضرورى معنى لان المفروض ان الامور الداخلة والخارجة
المأخوذة فى المعرف كلها كسبية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف آخر بل الكلام فى التحصيل
التصورى مطلقا واما مايقال فى جوابه من جواز كون الداخلة كلها نظرية منتهية الى الخارجة الضرورية
او بالعكس فالمحكوم عليه بالنظرية مثلا كل واحدة من الداخلة على حدة والخارجة على حدة لا المجموع
المركب منهما ففيه بحث لان الاعتراض المذكور فى المتن على كل من الجوابين بانفراده وهو اختيار ان التعريف
بالاجزاء الداخلة والخارجة واختيار انه بالخارجة وهذا الجواب انما يتم اذا كان اصل الجواب باختيار ان
التعريف بالامور الداخلة والخارجة هذا والاظهر ان يقال الكلام فى كل معرف مخصوص على حدة ولذا
ذكر الانتهاء الى ضرورى فتأمل (قوله واما اذا لم تكن الخ) لايخفى ان حاصل الاستدلال انه لاشئ من
التصـورات بمكتسب بالامور الداخلة اوالخارجة اذ لو اكتسب شئ منها بها فلا يخلو اما ان يكون
الامور الداخلة فيه والخارجة عنه معلومة ضرورة ومسـتلزمة للعلم اولا وعلى كلا التقديرين يمتنع
التعريف اما على الاول فلامتناع تحصيل الحاصل واما على الثانى فان لم تكن تلك الامور معلومة فظاهر وان
كانت معلومة بالكسب يحتاج الى معرف آخر فاما ان يتسلسل او ينتهى الى امور يكون حصولها بالضرورة
فالملازمة بين المقدم والتالى ظاهرة اذ المقدم المفروض ان الامور الداخلة والخارجة فى ماهية ما كسبية
لا فى كل ماهية فلا يرد منع الملازمة بأن المفروض ان الامور الداخلة والخارجة فى المعرف كلها كسبية
وليس لها اختصـاص بمعرف دون معرف آخر والكلام فى التحصيل التصورى مطلقا لانه مبنى على توهم ان
المدعى ابطال الموجبة الكلية وبماذكرنا ظهر فساد ماقيل فى بيان بطلان التالى اعنى قوله اوينتهى الى
ماحصـوله ضرورى من انه خلاف المفروض والعجب ان هذا القائل جعل بيان بطلان التالى بانه يستلزم
خلاف المفروض جوابا عن المنع المذكور المورد على الملازمة (قوله قلنا الخ) حاصله انها ليست مستلزمة
مطلقا حتى يكون الماهية معلومة معها ولا غير مسـتلزمة مطلقا حتى يمتنع التعريف بها بل مستلزمة مجتمعة
غير مستلزمة متفرقة والتعريف لتحصيل ذلك الاجتماع (قوله بوجه اكمل) كونه اكمل مما سبق بناء
على ان الشئ اذا انكشف انكشـافا قويا عند النفس لاينكشف بعده بالانكشاف الضعيف فتصـور الشئ
بالوجه الاعم بعد تصوره بالوجه الاخص ليس الحاصل فيه الا التصديق بثبوت ذلك الوجه الاعم له وقيل
المراد بالوجه الاكمل مجموع الوجهين السابق واللاحق (قوله قد لا تكون ملحوظة قصدا) بان تكون
حاصلة بتبع بعض المعانى المقصودة **قوله** فاذا استحضرت ولوحظت قصدا الخ) هذا الجواب يتأتى
فى المركب ايضا لكن عنه مندوحة واعلم ان التعريف بالمعانى البسيطة انما يتصور فى التعريف بالخارج او
ببعض الاجزاء اذ المعنى البسيط المعرف لايكون نفس المعرف والا لزم تعريف الشئ بنفسه ولا تفصيل فيه

نادرا جراؤ المذهب ﴿الثالث﴾ فى هذه المسئلة (ان ما اعتقاده لازم) للمكلف مما يتوقف عليه اثبات
التكليف والعلم به (نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضرورى) قيل هذا مذهب الجاحظ ومن
تابعه (ونبطله ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا اما شرعا) كما ذهب اليه الاشاعرة (او عقلا)
كما ذهبت اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها (ولا شئ من غير
المقدور كذلك) اى بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف (احتج) لهذا
المذهب (بانه) اى بان ذلك اللازم المذكور (لو لم يكن حاصلا) بالضرورة بل كان نظريا يتوقف
حصوله على النظر (كان العبد مكلفا بتحصيله) بنظر ليثبت به الشرائع والاحكام التكليفية (وانه)
اى التكليف بتحصيله (تكليف الغافل لان من لايعلم هذه الامور) المذكورة من نحو اثبات الصانع
وصفاته والنبوات (لايعلم التكليف قطعا) لا بهذه الامور ولا بغيرها واذا لم يعلم التكليف اصلا
كان غافلا وتكليف الغافل لايجوز اجماعا (والجواب ان الغافل) الذى لايجوز تكليفه اجماعا
(من لايفهم الخطاب) اصلا كالصبى والمجنون (او) يفهم ذلك ولكن (لم يقل له انك مكلف) كالذى
لم تبلغه دعوة نبى قطعا فان هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه عليه فلا تكليف على الاول
اتفاقا ولا على الثانى عندنا (لا من لايعلم انه مكلف) مع انه خوطب بكونه مكلفا حال ما كان فاهما فانه

لم يمكن اعتبار المغايرة بالاجمال والتفصيل فليس هناك الا ان يكون الماهية غير ملحوظة قصدا او يلاحظ
قصدا وتسمية هذا القدر كسبا واعتبار انه معرف ومعرف مما لايرضى به احد (قوله فاذا استحضرت الخ)
هذا فى المعنى البسيط الداخل والخارج ظاهر واما فى نفس المعرف فى التعريف اللفظى عند من يقول
بافادته التصور فانه ليس فيه الا اخطار ذلك المعنى الحاصل فى ضمن هذا اللفظ المعرف (قوله مما يتوقف عليه الخ)
لما كان ما اعتقاده لازم للمكلف يشمل جميع الاعتقاديات بل العمليات لان اعتقاد حقيتها لازم خصه بما يتوقف
عليه التكليف فالمراد ما اعتقاده لازم للمكلف من حيث انه مكلف فالحيثية للتعليل فيؤول الى ماذكره الشارح
(قوله نحو اثبات الصانع) اى ثبوته وكذا الحال فيما يأتى والمراد بالصفات الصفات التى تتوقف عليها
التكليف (قوله ونبطله الخ) قدم الابطال على الاحتجاج اشارة الى بطلانه باى وجه يحتج به عليه
(قوله ان معرفة الله تعالى الخ) لايخفى ان كون المسائل التى يتوقف عليها التكليف اعنى وجوده وعلمه
وقدرته وارساله الرسل ضرورية لاينافى كون معرفة الله واجبة اجماعا فلعله يستثنى تلك المسائل عنها
كما يفهم من احتجاجه بانه لو لم يكن ضروريا كان العبد مكلفا بتحصيله فانه يشعر بانه على تقدير كونه
ضروريا ليس العبد مكلفا بتحصيله (قوله حاصلا بالضرورة) فالترديد بين الحصول بالضرورة وعدم
الحصول به ولذا قيد الشارح النظرى بقوله يتوقف حصوله على النظر فما قيل ان الضرورة لا تستلزم
الحصول فيلزم ان لايكلف من لم يحصل له مايتوقف عليه التكليف وهم (قوله ليثبت به الشرايع الخ)
بناء على ان مالايتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب بوجوبه **قوله** لايعلم التكليف
قطعا الخ) قيل ان الكلام فى العلم المفسر بالحد المختار كما يشير اليه بقوله ولان العلم بوقوع التكليف الى آخره
فيرد انه لم لايكفى الظن او التقليد وايضا الضرورة لا تستلزم الحصول فيلزم ان لايكلف من لم يحصل له
مايتوقف عليه التكليف فان قلت اذا كان الموقوف عليه ضروريا يكفى لتكليف التنبيه عليه قلت له عدم
الاصغاء حينئذ فتأمل (قوله ان الغافل الخ) يعنى ان الغافل الذى حكم عليه بانه لايجوز تكليفه اجماعا
له فردان احدهما متفق عليه والآخر مختلف فيه والاجماع على الحكم باعتبار عنوان الغافل لاينافى الاختلاف
فى صدقه على بعض الاشياء فلا ينافى قيد الاجماع بقوله ولا على الثانى عندنا وما قيل ان المراد ان الغافل الذى
لايجوز تكليفه اجماعا لايخرج عن احد المذكورين لان كلا منهما لايجوز تكليفه اجماعا حتى ينافيه فلا يخفى
ركاكته اذ المحكوم عليه بعدم الجواز اجماعا ليس الا الواحد المعين فلا فائدة لضم النوع الآخر اليه والحكم
على سبيل الابهام **قوله** والجواب ان الغافل الذى لايجوز تكليفه اجماعا الخ) فان قلت قيد الاجماع مناف
لقوله ولا على الثانى عندنا لدلالته على عدم الاجماع فى الثانى قلت المراد ان الغافل الذى لايجوز تكليفه
اجماعا لايخرج عن احد المذكورين لا ان كلا منهما لايجوز تكليفه اجماعا حتى ينافيه فتأمل

صدقهم لانهم ادعوا الصدق واظهروا
المعجزة على وفق ما ادعوا وذلك
يدل على صدقهم عقلا وانما قال عقلا
لانه يمتنع ان يعرف صدقهم بالنقل
والدليل النقلى انما يفيد اليقين اذا تواتر
عندنا لانه اذا لم يتواتر يحتمل كذب
الناقلين فلا يحصل اليقين ولابد ان يتواتر
عندنا لان التواتر عند غيرنا لم يفد لنا
اليقين وعلمنا عصمة رواة العربية اى
مفرداتها واعرابها وتصريفها وتركيباتها
لان النقلى انما يفيد المقصود بحسب
الدلالة الوضعية والدلالة الوضعية
انما تستفاد من رواة العربية فلو لم يكونوا
معصومين احتمل كذبهم فلا يحصل
اليقين بالمقصود وعلمنا عدم الاشتراك
لانه لو كان مشتركا احتمل ان يكون
المعنى الذى فهمناه من المشترك غير
المراد وعلمنا عدم المجاز وعدم الاضمار
وعدم التخصيص لان احتمال احد
هذه الثلاثة يمنع الجزم بما هو الظاهر
من اللفظ فلا يفيد اليقين وعلمنا عدم
النسخ لان احتمال النسخ يمنع الجزم
ببقاء المراد فى الزمان الثانى الذى
ورد فيه الناسخ وعلمنا عدم المعارض
العقلى الذى لو كان لترجح على النقل
اذ العقل اصل النقل لتوقف العلم
بصدق النقل على العقل فلو لم يترجح
المعارض العقلى على النقلى لترجح
النقل عليه او وقعا فى حيز التعارض
والاول يوجب تكذيب الاصل
الذى هو العقل لتصديق الفرع
الذى هو النقل وتكذيب الاصل
لتصديق الفرع محال لاستلزام تكذيب
الاصل لتصديق الفرع تكذيب
الفرع ايضا لان تصديق الفرع مبنى
على تصديق الاصل فاذا انتفى
انتفى هذا اذا ترجح النقل على
العقل واما اذا وقعا فى حيز

غافل من التصديق بالتكليف لا من تصوره وذلك لا يمنع من تكليفه (والا لم يكن الكفار مكلفين) اذ ليسوا مصدقين بالتكليف (ولان) عطف على ماتقدم بحسب المعنى كأنه قيل ليس التصديق بالتكليف شرطا فى تحققه لكون الكفار مكلفين ولان (العلم بوقوع التكليف يتوقف على وقوعه) فان العلم بوقوع شئ فرع لوقوعه فى نفسه (فلو توقف وقوعه على العلم) والتصديق (به لزم الدور) المذهب ﴿الرابع﴾ فى هذه المسئلة (ان الكل نظرى) سواء كان تصورا او تصديقا مما يلزم اعتقاده اولا يلزم (وهو مذهب بعض الجهمية) التابعين لجهم بن صفوان الترمذى رئيس الجبرية (ويبطله مامر) من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا ومن لزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظريا (واحتجوا) على مذهبهم (بأن الضرورى يمتنع خلو النفس عنه وما من علم) تصورى اوتصديق (الا والنفس خالية عنه فى مبدأ الفطرة ثم يحصل) لها علومها (بالتدريج بحسب مايتفق من الشروط) كالاحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضرورى وهو المراد بالنظرى (والجواب ان الضرورى) المقابل للنظرى (قد تخلو عنه النفس اما عند من يوقفه)

(قوله فانه غافل الخ) اشار بذلك الى ان الجواب بالترديد وحاصله انه ان اريد بالعلم فى قوله لايعلم التكليف التصور تمنع الصغرى اعنى قوله لان من لايعلم هذه الامور لايعلم التكليف لان تصور التكليف لايتوقف على التصديق بالامور المذكورة وان اريد به التصديق تمنع الكبرى اعنى قوله واذا لم يعلم التكليف اى لم يصدق به كان غافلا فان الغافل من لايفهمه اولم يقل له انك مكلف وان اريد به التصديق اليقينى كما هو اللازم من الحد المختار فدائرة المنع اوسع لجواز ان يكون ظانا بالتكليف اومقلدا به وانما لم يقيد الشارح التصديق باليقينى لان الغافل فى الاصطلاح هو الغافل عن التصور (قوله عطف على ما تقدم الخ) فهو دليل ثان لقوله لا من لايعلم انه مكلف وحاصله ان اشتراطه يستلزم الدور فالجواب بأن مراد الجاحظ ان الموقوف عليه لوقوع التكليف هو التصديق بامكان التكليف وهو لايتوقف على وقوع التكليف فلا دور كلام لا اساس له اصلا قوله فلو توقف وقوعه على العلم به لزوم الدور) قد يدفع الدور بأن مدعى الجاحظ ومتبعيه هو ان الموقوف عليه لوقوع التكليف هو التصديق بامكان التكليف وهو لايتوقف على الوقوع بل الامكان الذى ليس الوقوع شرطا لثبوته فلا دور وانت خبير بان تطبيق عبارة الكتاب على هذا وان امكن بحمله على حذف المضاف فى قوله لايعلم التكليف اى لايعلم امكان التكليف الا انه لايتم حينئذ قوله لان من لايعلم هذه الامور لايعلم امكان التكليف لان العلم بامكان التكليف لايتوقف على تحقق التصديق بالامور المذكورة بالفعل وانما يتوقف عليه العلم بوقوع التكليف بالفعل فتدبر قوله ويبطله مامر من شهادة الوجدان) فان قلت شهادة الوجدان وحديث الدور والتسلسل انما يكون فى النظر الذى يحتاج الى النظر لا فيما يتناوله وغيره من التجربيات والوجدانيات وغيرهما فالابطال بالشهادة ولزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظريا بالمعنى الذى يظهر من الاحتجاج ممنوع قلت لعل الجهمية زعموا ان الكل نظرى بالمعنى المذكور فيما سبق المقابل للضرورى توهما منهم ان الضرورى مالايجد النفس الى الانفكاك عنه سبيلا وما من علم الا والنفس خالية عنه فى مبدأ الفطرة فرد عليهم اولا بأن مدعاهم اعنى نظرية الكل بالمعنى المشهور يكذبه الوجدان وثانيا بان دليلهم لايفيد ذلك الدور وقد يقال النزاع لفظى وان مرادهم بالضرورى الذى نفوه بالكلية مالايتوقف على امر اصلا وبالنظرى الذى اثبتوه مايتوقف على شئ فى الجملة فتأمل (قوله ويبطله) اى كون الكل نظريا بالمعنى الذى مر فى تحرير محل النزاع حيث قال فى نقض مذاهب ضعيفة فى هذه المسئلة فان فسر النظرى بمعنى مايتوقف على شئ كان خروجا عن محل النزاع (قوله بأن الضرورى الخ) لان الضرورى مايلزم نفس المخلوق لزوما لايجد الى الانفكاك عنه سبيلا واللزوم هو امتناع الانفكاك ولم يفهموا ان المراد منه امتناع الانفكاك المقدور (قوله ان الضرورى المقابل للنظرى) اى الضرورى بالمعنى الاعم حاله ماذكر لان الضرورى وان كان بالمعنى الذى يرادف البديهى ايضا يمكن توقفه على شرط وليس هذا القيد احترازا عن الضرورى المقابل للكسبى اذ لا فائدة فيه لتلازمهما فى الوجود مادة كما مر بل اشارة الى تعليل جواز

(كالمعتزله)

التعارض لم يحصل اليقين فى مقتضى النقل فثبت عدم اليقين مع وجود العارض العقلى ❁ قال ❁ الفصل الرابع فى احكام النظر وفيه مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم و السمنية انكروه مطلقا والمهندسون فى الالهيات لنا انا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شئ لشئ وعلم معه وجود الملزوم او عدم اللازم علم من الاول وجود اللازم و من الثانى عدم الملزوم وايضا من علم بأن العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم قطعا ان له سببا ❁ اقول ❁ لما فرغ من الفصل الثالث شرع فى الفصل الرابع فى احكام النظر وذكر فيه ثلاثة مباحث ❁ الاول النظر الصحيح يفيد العلم ❁ الثانى انه كان فى معرفة الله تعالى ❁ الثالث فى وجوبه ❁ الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم مطلقا والسمنية بضم السين وفتح الميم قوم من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ انكروه مطلقا وجمع من المهندسين انكروه فى الالهيات زاعمين ان المقصود منها الاخذ بالاليق والاولى واما الجزم فيها فلا سبيل اليه واعترفوا به فى العدديات والهندسيات لنا ان النظر الصحيح اى المستجمع للشرائط يفيد العلم مطلقا سواء كان فى التصورات او فى التصديقات الالهية او فى غير الالهية اما فى التصورات فلما مر فى الاقوال الشارحة واما فى التصديقات مطلقا فلانا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شئ لشئ كلزوم طلوع الشمس لوجود النهار وعلم مع ذلك العلم وجود الملزوم وهو وجود النهار مثلا او عدم اللازم وهو عدم طلوع الشمس علم من الاول اى العلم بوجود الملزوم

كالمعتزلة والفلاسفة (على شرط) كالتوجه والاحساس وغيرهما (او استعداد) به تقبل النفس ذلك علم الضرورى (فلفقده) اى فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد (واما عندنا) يعنى القائلين باستناد الاشياء كلها الى اختياره تعالى ابتداء (فاذ قد لا يخلقه الله تعالى) فى العبد حينا (ثم يخلقه فيه بلا قدرة) من العبد متعلقة بذلك العلم (او نظر) منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدور اذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة

﴿ المرصد الرابع فى اثبات العلوم الضرورية ﴾

اى بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها ولابد لنا من ذلك (اذ اليها المنتهى) فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهى اليها (وهى المبادى الاولى ولولاها لم تحصل على علم اصلا (وانها تنقسم الى الوجدانيات) وهى التى نجدها اما بنفوسنا او بآلاتنا الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا والمنا وجوعنا وشبعنا (وانها قليلة النفع فى العلوم لانها غير مشتركة) اى غير معلومة الاشتراك يقينا (فلا تقوم حجة على الغير) فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه (والى الحسيات) اراد بها ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربيات والمتواترات واحكام الوهم فى المحسوسات والحدسيات والمشاهدات (والبديهيات) اى الاوليات وما فى حكمها من القضايا الفطرية القياس فهذان القسمان اعنى الحسيات والبديهيات هما العمدة فى العلوم وهما يقومان حجة على الغير

الخلو وهو ان الضرورى المقابل للنظرى انما يقتضى عدم توقفه على النظر لا امتناع الخلو عنه والى ان خلاصة الجواب يرجع الى الترديد وهو انه ان اريد بالضرورى ما ليس بنظرى فلا نسلم امتناع الخلو عنه وان اريد به معنى آخر فهو لا يقابل النظرى فلا يلزم من انتفاء كون العلوم ضرورية بذلك المعنى كونها نظرية بالمعنى المتنازع فيه فلا يصح قوله فيكون الكل غير ضرورى وهو المراد بالنظرى **قوله** فى اثبات العلوم الضرورية) اى اثبات انواعها ولابد من هذ الاثبات لان بعض المطالب منته الى بعض معين منها والبعض الآخر الى البعض الآخر فلا يكفى اثبات مطلقها بل يحتاج الى اثبات اقسامها ليصح الاحتجاج فى مطلوب مطلوب فلا يردان هذا قد علم مما سبق من حيث بين ان الكل ليس بنظرى على ان الاثبات يجوز ان يكون من الثبات وهو انما يحصل بدفع شبهة الخصم (قوله اى بيان ثبوتها وتحققها) ليس المراد تحققها فى نفسها فقط بل حصولها فى النفس واتصافها بها (قوله وانها تنقسم الخ) بفتح الهمزة عطف على اثبات العلوم فهو كالتفسير له اى اثبات انقسامها الى اقسامها المذكورة وقوله انها قليلة بكسر الهمزة جملة معترضة لبيان عدم التعرض لاثباتها وكذلك قوله فهذان القسمان هما العمدة معترضة بالفاء لبيان سبب التعرض لاثباتها والرد على منكريها (قوله وانها قليلة النفع) لافادتها العلم لصاحب الوجدان (قوله اى غير معلومة الاشتراك) صرف المتن عن ظاهره لان غاية الامر عدم العلم بالاشتراك ثم عدم العلم ايضا اكثرى والا فبعض الوجدانيات معلوم الاشتراك كعلمنا بوجود ذواتنا ولذا يستدل بالوجدان فى بعض المطالب ولقلته وندرته لم يصرح بكونها حجة عند اشتراك الوجدان واشار اليه بكلمة ربما وقال المصنف انها قليلة النفع لقلة مواد اشتراكها **قوله** والحدسيات) قيل ادراج الحدسيات فى الحسيات التى للحس الظاهر دخل فيها محل بحث لان بعض الحدسيات بالنسبة الى بعض الاشخاص نظرى بالنسبة الى آخر مع ان النظريات انما يحصل من مقدمات لا دخل للحس فيها وبالجملة من له قوة قدسية يحصل له العلوم بالحدس مع انه لا دخل للحس فى بعض العلوم قطعا والجواب اولا ان الكلام فى الضروريات العامة ولا حدس للعامة الا وقد يتقدم الحس عليه مثل الحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس وثانيا ان ما ادخلناه فى الحسيات من الحدسيات هو الذى للحس مدخل فيه والبعض الآخر مندرج فى البديهيات لانه فى حكم الاوليات كالقضايا النظرية القياس فى ان العقل لا يحتاج الى نظر فتأمل (قوله والحدسيات) ادرجها فى الحسيات بناء على ما سيصرح به فيما بعد من انه لابد فى الحسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفى الحاصل بلا تجشم كسب الا انه لما كان التعويل فيها على ذلك القياس عدما يحصل للحس بمجرد القياس الحدسى من غير استعانة بالحس منها كالصاحب النفس القدسية واما بناء على ان المراد بما للحس مدخل فيها اعم من مدخليته فى جميع انواعها او بعضها **قوله** اى الاوليات) وجه التفسير ان البديهى بمعنى الضرورى يعم الكل وكون فطرية القياس فى حكم الاوليات بناء على ان الوسط لما لم

اى بوجود النهار وجود اللازم اى طلوع الشمس ومن الثانى اى العلم بعدم اللازم اى عدم طلوع الشمس عدم الملزوم اى عدم وجود النهار وايضا فان من علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب فثبت ان الفكر الصحيح فى الالهيات يفيد العلم لان الدليل الثانى من الالهيات و لزم منه بطلان المذهبين * قال * احتجت السمنية بوجوه * الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان خلافه وان كان نظريا عاد الكلام فى لازم النظر الثانى ولزوم التسلسل * الثانى المطلوب ان كان معلوما فلا طلب فان لم يكن معلوما فاذا حصل فكيف نعرفه * الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معاً لانا نجد من انفسنا اذا توجهنا الى مقدمة تعذر علينا فى تلك الحالة التوجه الى اخرى والمقدمة الواحدة لا تنتج واجيب عن الاول بان العلم به وباستلزام المقدمتين معا على الترتيب الخاص له ضرورى وظهور الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع * وعن الثانى ان طرفيه معلومان والنسبة مبهمة والمطلوب تعينها فاذا حصل تميز عن غيره بطرفيه * وعن الثالث بان الذهن يستحضرهما كما يستحضر طرفى الشرط ويحكم بالملازمة او بالمعاندة بينهما * اقول * احتجت السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان خلافه اى لما ظهر خطاؤه لان الضرورى امتنع خطاؤه لكن كثيرا ما يكشف الامر بخلافه وان كان نظريا عاد الكلام فى لازم النظر الثانى ولزم التسلسل فان قيل على تقدير ان يكون العلم الحاصل عقيب النظر نظريا وعاد الكلام فى لازم النظر

امالبديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك فى اسبابها اعنى فيما يقتضيها من تجربة اوتواتر اوحدس اومشاهدة (والناس فيها فرق اربع حسب الاحتمالات) العقلية باعتبار قبولهمامعا وردهما ومعاقبول احديهما دون الاخرى الفرقة (الاولى المعترفون بهما وهم الاكثرون) الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينية الفرقة (الثانية القادحون فى الحسيات فقط) اى دون البديهيات (وهذا) القدح (ينسب الى افلاطون وارسطو وبطليوس وجالينوس) صرح بهذه النسبة الامام الرازى ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا جدا اشار المصنف الى تأويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله (ولعلهم ارادوا) بقولهم ان الحسيات غير يقينية (ان جزم العقل بالحسيات (ليس بمجرد الحس بل) لابدله (مع) الاحساس من (امورتنضم اليه) اى الى الحس (فيضطره) اى تلجئ تلك الامور العقل

يفارق تصور الطرفين فكأنه لااحتياج هناك للعقل الا الى تصور الطرفين **قوله** واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك الخ) قال الاستاذ المحقق قد اشتبه الكلام واضطرب ههنا وفى المقصد السابع من المرصد السادس فى بيان الضروريات وذلك انه قال المص ههنا كما هو المشهور بأن الوجدانيات لعدم الاشتراك فيها لاتقوم حجة على الغير ثم حكم الشارح على غيرها بأنها العمدة فى العلوم لكونها حجة على الغير اما البديهات فمطلقا واما سائر الاقسام فاذا ثبت الاشتراك فى الاسباب ولقائل ان يقول فاذا ثبت الاشتراك فى الوجدان لم لاتقوم حجة على الغير فان قلت الاشتراك فى الوجدانيات ممالايعلم قطعا قلت كذا فى غيره سيما الحدسيات ❊ واعلم ان هذا انما يرد على ماحمل الشارح كلام المتن عليه حيث فسر قوله لانها غير مشتركة بقوله اى غير معلومة الاشتراك يقينا يفهم منه انه يجوز الاشتراك فيها فكذا قوله فان ذلك الغير ربمالم يجد من باطنه ماوجدناه واما اذا حملناه على ظاهره وقلنا الوجدانى مايجده الانسان من نفسه كجوعه وعطشه واما مايدركه من غيره مثل خوف وغضب فاما بالاستدلال بالآثار واما من قبيل الوهميات فلايرد والظاهر ان الحق هذا ولهذا صرح الامام والمص بأنها غير مشتركة ويقولون فى التمثيل كعلمنا بخوفنا وغضبنا ثم قال الشارح فى ذلك المقصد ❊ اعلم ان العمدة من هذه المبادى الاوليات ثم القضايا النظرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهى وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه فى الامور المقتضية لها فلايمكن ان يقنع جاحدها على سبيل المناكرة هذا كلامه هناك وفيه ان ظاهره يقتضى ان يكون الوجدانيات من العمدة وحجة مطلقا لاندارجها فى المشاهدات وان يكون الحسيات حجة على الاطلاق لعده اياها فى مقابلة مااشترط فيه الاشتراك فى الاسباب مع تصريحه ههنا بأنها ايضا مشروطة بالاشتراك وجعل التجربيات والحدسيات والمتواترات ههنا عمدة وحجة على الغير اذا ثبت الاشتراك فى الاسباب واخرجها هناك من العمدة وصرح بأنه لايمكن اقناع الجاحد بها وبعض المحققين خص الحكم بعدم الحجية على الغير بالمجربات والحدسيات فدفع الاشتباه ورفع الاختلاف من الكلام يفتقر الى تكلف بعيد بلغ الى ههنا كلام الاستاذ وسيجئ منازيادة تفصيل للمقام ان شاء الله تعالى (قوله اومشاهدة) اى ادراك باحدى الحواس الظاهرة اوالباطنة ليعم الوهميات وهذا هو الحق فان مشاهد ك ليست حجة على غيرك مالم يكن له ذلك المشعر والشعور وانما ترك هذا القيد فيما يأتى بناء على ظهوره وذكره ههنا واما مايأتى من ان العمدة من هذه المبادى الاوليات ثم القضايا النظرية القياس ثم المشاهدات الخ فلايقتضى ان يكون المشاهدات بجميع اقسامها عمدة حتى يلزم ان يكون الوجدانيات من العمدة لكونها قسما منها سيما اذا ذكر ههنا ان الوجدانيات قليلة النفع فى العلوم وبما حررنا لك اندفع الشكوك التى عرضت للبعض فى هذا المقام **قوله** باعتبار قبولهمامعا الخ) يريد ان حصر الاحتمالات العقلية فى الاربع بهذا الاعتبار لامطلقا لوجود احتمالات أخر باعتبار قبول بعض احدهما مع كل الآخر اومع بعضه (قوله باعتبار قبولهما الخ) واما الاحتمالات العقلية باعتبار قبول بعض احدهما مع الآخر اوبعضه فبعيد عن الاعتبار لم يذهب اليه احد **قوله** ليس بمجرد الحس) والالما وقع الغلط فى احكام الحس قيل احتجاجهم المذكور بظاهره

الثانى لزوم التسلسل ممنوع فانه يجوز ان يكون لازم النظر الثانى ضروريا اجيب بانه اذا كان العلم الحاصل عقيب النظر نظريا يلزم ان يكون لازم النظر الثانى كذلك والايلزم التحكم والتخصيص بلا مخصص وحينئذ يلزم التسلسل ولقائل ان يقول تقرير هذا الوجه على الوجه الذى ذكره المص ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر وهو ماحصل بالنظر وماحصل بالنظر فهو نظرى فالترديد فيه فالترديد فيه قبيح واما ثانيا فلان العلم الحاصل عقيب النظر اذا كان نظريا يكون لازما للنظر المفيد له فلا يحتاج الى نظر ثان حتى يعود الكلام فى لازم النظر الثانى ❊ اعلم ان الامام ذكر هذا الوجه فى المحصل على وجه لايرد عليه شئ مماذكر فانه قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لايجوز ان يكون ضروريا لان كثيرا ماينكشف الامر بخلافه ولانظريا والالزم التسلسل وهو محال ولعل المص اراد هذا لكن عبارته لايفيده ❊ الوجه الثانى ان المطلوب ان كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم ولعدم الفائدة فى طلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل كيف يعرف انه المطلوب ❊ الوجه الثالث ان الذهن لايقوى على استحضار مقدمتين معا لانانجد من انفسنا انا متى وجهنا الذهن الى مقدمة تعذر علينا فى تلك الحالة توجه الذهن الى مقدمة اخرى فالحاضر فى الذهن ابدا ليس الا العلم بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لاتنتج بالاتفاق واجيب عن الاول بان العلم بالمطلوب الحاصل عقيب النظر الصحيح ضرورى والعلم باستلزام المقدمتين

(الى الجزم)

(الى الجزم) بما جزم به من الحسيات (لايعلم ماهى) اى ماتلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم (ومتى حصلت) لنـا (وكيف حصلت) فلا تكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لاشبهة فيه (والا) اى وان لم يريدوا بالقدح فى الحسيات ماذكرناه من التأويل (قالبها) اى الى الحسيات (ينتهى علومهم) فيكون القدح الحقيق فيها قدحا فى علومهم التى يفتخرون بها وذلك لايتصور ممن له ادنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتهاء علومهم اليهما لان العلم الالهى المنسـوب الى افلاطون مبنى على الاسـتدلال بالاحوال المحسوسـات المعلومة بمعاونة الحس واكثر اصولهم العلم الطبيعى المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم بالكون والفساد وبالآثار العلوية وبأحكام المعادن والنبـات والحيوان مأخوذ من الحس وعلم الارصـاد والهيئة المنسوب الى بطليوس مبنى على الاحسـاس واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسـوب الى جالينوس مأخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بأن الاوليات انما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحسـاس بالجزئيـات فالقدح فى الحسيات يؤول الى القدح فى البديهيـات (قالوا لو اعتبر حكم الحس فاما فى الكليات) اى فى القضـايا الكلية (او فى الجزئيات) اى فى الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية (وكلاهما باطل اما الاول) وهو بطلان اعتبار حكمه فى الكليات (فظاهر) لان الحس لايدرك الا هذه النار وتلك النار لاجميع النيران الموجودة فى الحال ولو فرض ادراكه اياها باسرها فليس له تعلق قطعـا بافرادها الماضية والمستقبـلة فلا يعطى حكمـا كليـا على جميع افرادها (سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم فى قولنا النـار حارة ليس على كل نار موجودة فى الخارج) فى احد الازمنة الثلاثة (فقط بل عليها وعلى) جميع (الافراد المتوهمة) الوجود فى الخارج (ايضا و)لاشك انه (لاتعلق للحس بها) اى الافراد المتوهمة (البتة) فكيف يعطى حكما متنا ولا اياها والحاصل ان الحس لايعطى حكما كليا اصلا لاحقيقيا ولا خارجيـا فلا يتصور اعتبار حكمه فى الكليات قطعا (واما الثانى) وهو بطلان اعتبار حكمه فى الجزئيات (فلان حكم الحس فى الجزئيات يغلط كثيرا) واذا كان كذلك فحكمه فى اى جزئى كان فى معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا وانما قلنا يغلط كثيرا (لوجوه الاول انا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة فى الظلمة) هذا اذا لم تكن بعيـدة جـدا والسبب فيه ان ماحولها من الهواء يستضئ بضوئهـا

لايلائم حمل مدعاهم على هذه الارادة (قوله بمجرد الحس) والالما وقع الغلط فيها **قوله** فالقدح فى الحسيات يؤول الى القدح فى البديهات) يمكن ان يناقش فيه ان القدح فى الحسيات بمعنى ان الحس لايفيد اليقين والقـدح فيها بهـذا المعنى لايؤول الى القـدح فى البديهيات لجواز ان يكـون الاحسـاس بالجزئيـات والحكم عليهـا بطريق الظن كافيا فى الاستعداد فى البـديهيات (قوله فى القضايا الكلية الخ) وكذا لم يمكن اعتباره فى القضايا الجزئية والمهملة والطبيعية لان الحكم فيها اما على امر لايتعلق بالحس او على امر مخصوص يتعلق به فهو يشـارك الشق الاول او الثانى وانما لم يفسر الكليات والجزئيات بالمفهومات الكلية والجزئية مع انه حينئذ يكون الترديد حاصرا رعاية للفظ فى فان المناسب على هذا التفسير كلمة على واجراء للاجمال على وفق التفصيل بقوله اما الاول واما الثانى فانه صريح فى حمل الكليات على القضايا الكلية حيث قال لان الحكم فى قولنـا كل نار حارة الخ والجزئيات على الجزئيـات الحقيقية حيث قال فلان حكم الحس فى الجزئيـات الخ **قوله** اى فى الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية) لايخفى انه يبقى احتمالان آخران وهو ان يكون الحكم فى القضية المهملة او الجزئية المصدرة بلفظ البعض والظاهر انهما تشاركان للشـق الاول فى الفساد هذا والاولى ان لايحمل الكليات والجزئيات منا على القضايا **قوله** لان الحس لايدرك الخ) ولان حكمه لما كان يغلط فى الجزئيات كثيرا كما سنبينه فلو فرض ادراكه بجميع الجزئيات حتى الافراد المتوهمة ايضا لم يكن حكمه الكلى يقينيا (قوله انا نرى الصغير كبيرا) لاخفأ فى ان الرؤية البصرية لايتعدى الى المفعولين وجعل الثـانى حالا لايصح من حيث المعنى فلابد من القول بالتضمين اى نرى

على الهيئة الخاصة للمطلوب ايضا ضرورى **قوله** لوكان ضروريا لما بان خلافه اى لما ظهر خطاؤه قلنا الملازمة مسلمة ونفى اللازم مم فان ظهور الخطأ بعد النظر الصحيح مم ولقائل ان يقول اختيار هذا الشق وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر ضرورى فى الجواب ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر مستفاد من النظر والمستفاد من النظر نظرى لايقال اراد بكونه ضروريا ان كل من حصل له العلم بالمقدمتين على الهيئة الخاصة حصل له العلم بالنتيجة ضرورة لانه حصل بغير نظر لانا نقول لايكون ح الجواب مطـابقا للسؤال لان الضرورى فى السؤال ماهو مقابل النظرى لا الضرورى بهذا المعنى ولهـذا جعل النظرى فى مقـابلته عند الترديد وايضـا لايكون ح قوله وظهور الخطأ بعده مم مستقيما فان انتفـاء ظهور الخطأ بعده لازم الضرورى الذى هو مقابل النظرى لا الضرورى بهذا المعنى واما ثانيـا فلانه ح لامدخل لقوله والعلم باستلزام المقدمتين معا على الهيئة الخاصة له ضرورى فى الجواب هذا تقرير الجواب عن الوجه الاول على مايدل عليه عبارة الكتاب ظاهرا واما على الوجه الذى قرره الامام فبأن يقال العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ضرورى فانه اذا حصل العلم بالمقدمتين بالضرورة او بالنظر والعلم بالهيئة الخاصة فاستلزم الاعتقـاد الحـاصل عقيب النظر الصحيح علم ان هذا الاعتقاد علم من غير افتقار الى نظر والحاصل ان التصديق بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح علم ضرورى وان كان المحكوم عليه فى هذا التصديق وهو الاعتقاد

والشعاع البصرى الهاذى لما حولها لاينفذ فى الظلمة نفوذا تاما فلا يتميز عند الرائى جرم النار من الهواء المضئ بها المشابه بضوئه اياها فيدركهما معا جملة واحدة ويحسبهما نارا واذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار من الهواء المضئ بمجاورتها فأدركها على ماهى عليه من الصغر واذا كانت بعيدة جدا كانت كالمرئيات البعيدة التى ستعرف حالها (وكالعنبة فى الماء ترى كالاجاصة) وسببه ان رؤية الاشياء على القول الاظهر انما هى بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئى ويتفاوت مقدار المرئى صغرا وكبرا بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية التى على سطح المخروط الشعاعى ينفذ

الصغير ونحسبه كبيرا مثلا وقس على ذلك ماسيأتى قوله فلايتميز عند الرائى جرم النار عن الهواء المستضئ بها) فالاقرب على هذا الرأى ان يجعل المثال المذكور من باب الظن الشبيه بالشئ ذلك الشئ وان جاز عده من باب رؤية الصغير كبيرا ايضا كما لايخفى (قوله فيدركهما معا جملة) فالمدرك ههنا مجموع النار ومايشبهه فليس هذا من اشتباه الشئ بمثله على ماوهم فان معناه ان يعتقد مثل الشئ نفسه (قوله على القول الاظهر) اى الاشهر بين الحكماء احتراز عن مذهب طائفة منهم وهو ان الشئ الذى بين البصر والمرئى يتكيف بكيفية الشعاع البصرى ويصير ذلك آلة للابصار وعماذهب اليه الامام من انه اذا قابل المرئى الرائى على وجه مخصوص خلق الله الرؤية من غير اتصال شعاع ولا انطباع صورة (قوله بخروج الشعاع) المحقق اوالمتوهم فانهم متفقون على ان الرؤية بخروج الشعاع على هيئة المخروط المستدير الا ان الرياضيين يقولون بان الخروج محقق والرؤية باتصال الشعاع بالمرئى من غير انطباع الصورة فى الحدقة والطبيعيين يقولون بأن الخروج متوهم والرؤية بالانطباع وتفصيله فيما سيأتى فى بحث الادراك بالبصر قوله على هيئة مخروط) المخروط شكل مجسم تحيط به دائرة هى قاعدته وسطح مستدير يقع منها على التضايق الى نقطة هى رأسه فان قلت اذا كان المرئى مستديرا فظاهر ان المخروط مستدير واما اذا كان مضلعا فينبغى ان يكون المخروط ايضا مضلعا بناء على ان قاعدته تنطبق على سطح المرئى قلت لايجب ان ينطبق قاعدته على سطح المرئى بل هى تشتمل على سطح المرئى وعلى امور اخر غيره نعم المخروط الصغير الداخل فى المخروط الاول الحاصل من الخطوط الواصلة الى سطح المرئى يكون تابعا لسطح المرئى ان كان مضلعا فمضلع وان كان مستديرا فمستدير قوله بحسب صغر زاوية رأس المخروط) كلامه يدل صريحا على حدوث زاوية الرؤية عند الحدقة وهو المشهور لكن لايكفى فى الابصار الانطباع فى الجليدية والا يرى شئ واحد شيئين لانطباع صورته فى جليدتى العينين بل لابد من تأدى الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك لابمعنى انتقالها اليهما اذ لا يجوز انتقال العرض بل بمعنى ان انطباعها فى الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك كما ان مقابلة البصر للباصرة توجب استعدادا يفيض به صورته على الجليدية ولوجوب تأدى الصورة الى الملتقى قال فى بيان سبب رؤية الواحد كثيرا وقعت الخطوط الشعاعية على المرئى من محاذاة واحدة هى ملتقاهما لالان زاوية الرؤية تحدث عند الملتقى كما ظن هذا «بقى ههنا بحث وهو ان قوله رؤية الاشياء على القول الخ يشعر بأن سياق كلامه على مذهب الرياضيين وحديث الرؤية انما يناسب مذهب الطبيعيين اعنى القول بالانطباع اولا يرى ان القائلين بخروج الخطوط الشعاعية انما بنوا تفاوت الرؤية على مازعموا من ان مابين الخطوط من المرئى ليس مدركا وكلما كان المرئى ابعد كان الانفراج فيما بين الخطوط اكثر فالمدرك من المرئى اقل فيرى لذلك اصغر فان قلت ليس مراده خروج الشعاع حقيقة بل توهم ذلك اعانة على تصور مقدار الزاوية التى ترتسم فيها صورة المرئى قلت لايخفى على المنصف ان عبارته لاتساعد هذا المعنى فليتأمل (قوله بحسب صغر زاوية رأس المخروط) سواء كان الزاوية متحققة اومتوهمة والصورة منطبعة عندها اولا قيل كونه على هيئة المخروط المخصوص من الاصول الموضوعة للناظر وقد برهن عليه بعضهم وجعله من مسائل الفن

الحاصل عقيب النظر حصل بالنظر قوله لوكان ضروريا لماظهر بعده خطاؤه قلنا ظهور الخطأ بعد النظر الصحيح مم واختار الامام فى المحصل ان العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم نظرى والتسلسل غير لازم لان لزوم النتيجة من المقدمتين اذا كان ضروريا وكانت المقدمتان ضروريتين اى يقينيتين اما ابتداء اوبواسطة شانها كذلك وعنده علم ضرورى بأن اللازم من الضرورى اى اليقينى ضرورى اى يقينى علم بالضرورة ان الحاصل علم من غير توقف على شئ آخر فلايلزم التسلسل وانما اختار الامام من الترديد الشق الثانى وهو انه نظرى لان هذا التصديق متوقف على الاعتقاد الحاصل عقيب النظر لانه هو المحكوم عليه فى هذا التصديق وهو النظرى وما يتوقف على النظرى نظرى على رأى الامام واختار الامام فى بعض كتبه انه ضرورى على معنى ان كل من حصل له هذان العلمان اضطر الى الجزم بكون الحاصل علما واجيب عن الوجه الثانى بأن طرفى المطلوب معلومان والنسبة بينهما مبهمة اى يكون النسبة الايجابية والسلبية متصورة ولم يحصل عند العقل ان ايتهما واقعة على التعين «قوله اذا كان معلوما فلاطلب قلنا اذا كان المطلوب معلوما على هذا الوجه لم يمتنع طلبه لانه حينئذ من حيث التصور يتوجه الذهن فيطلب حصول احدهما اى الحكم الايجابى اوالسلبى على التعيين «قوله اذا حصل كيف يعرف انه المطلوب قلنا اذا حصل الحكم الايجابى اوالسلبى على التعين الذى هو المطلوب تميز عن غيره وعلم بواسطة تصور الطرفين ان الحاصل هو العلم

الى المرئى على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائى والمرئى متشابه الغلظ والرقة فان فرض فيه تفاوت بأن يكون مثلا مايلى الرائى رقيقا كالهواء وما يلى المرئى غليظا كالماء فى مثالنا هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرفى المرئى فتكون زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها فى الصورة الاولى مع كون المرئى شيئا واحدا فيرى فى الصورة الثانية اكبر منه فى الاولى كما يظهر من هذا الشكل فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفى العنبة اذا كانت فى الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت فى الماء والزاوية التى بين الاولين اصغر من التى بين الاخيرين فلذلك ترى فى الماء اكبر منها فى الهواء (والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة) وذلك لكبر الزاوية التى عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وترا لزاويتين مستقيمتى الاضلاع فالزاوية التى ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التى ضلعاها اطول (وبالعكس) اى وترى الكبير صغيرا (كالاشياء البعيدة) وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئى فكلما كان ابعد كانت الزاوية اضيق الى ان تتقارب الخطوط الشعاعية جدا كأن بعضها منطبق على بعض فيرى ذلك المرئى كأنه نقطة وبعد ذلك ينمحى اثره فلا يرى اصلا (و) يرى (الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين) وذلك لان النور البصرى يمتد من الدماغ فى عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئى من محاذاة واحدة هى ملتقاهما فيرى واحدا فاذا انحرفتا اوانحرفت احديهما امتدت تلك الخطوط الى المرئى من محاذاتين فيرى لذلك اثنين (او) نظرنا

وفيه تأمل (قوله فان تلك الخطوط) اى التى على سطح المخروط وكذا الخطوط الداخلة فيه ماسوى السهم فانه ينفذ على الاستقامة فى الشفاف المتشابه وغير المتشابه اذ الخطوط الداخلة تتفاوت فى الانعطاف بحسب القرب من السهم وبعدها عنه فعلم من ذلك ان الجزء الذى يقع عليه سهم المخروط على مقداره وماعداه يتفاوت فى الصغر والكبر بحسب القرب والبعد منه (قوله تنعطف وتميل) بعد تباعدها من مطرحها حال الاستقامة الى خلاف جهة السهم ان كان مايلى المرئى اغلظ والى جهة السهم ان كان ارق وبسبب هذا يصير الزاوية عند الحدقة اوسع فى الاول بصيرورة وتره اطول واضيق فى الثانى لقصر وتره مع اتحاد ضلعى الزاوية فيهما لان المفروض عدم التفاوت فى جميع التقادير بحسب القرب والبعد والا لكان من الصورة الثانية اعنى والخاتم المقرب من العين الخ **قوله** فالزاوية التى ضلعاها اقصر الخ) هذا انما يلزم اذا كان الضلعان متساويين واما اذا لم يكونا متساويين فيجوز ان تكون الزاوية متساوية او اصغر وان كان ضلعاها اقصر **قوله** وبعد ذلك ينمحى اثره فلا يرى اصلا) الظاهر من سياق كلامه ههنا ان انمحاء الاثر وانتفاء الرؤية بالكلية عند انطباق بعض الخطوط الشعاعية على بعض وانعدام الزاوية بالكلية والمفهوم من كلامه فى بحث الرؤية من الالهيات ان انعدام الرؤية لغاية ضيق الزاوية وكونها كالمعدوم (قوله بعد ذلك) اى بعد كونه كالنقطة ينمحى اثره لغاية ضيق الزاوية وصيرورته كالمعدومة وليس ذلك اشارة الى التقارب جدا حتى يرد ان مابعد التقارب جدا هو الانطباق فيستفاد منه ان انمحاء الاثر بعد انمحاء الراية معانه ذكر فى بحث الرؤية من الالهيات ان انمحاء الاثر عند ضيق الزاوية غاية التضييق وصيرورتها كالمعدومة **قوله** تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان) يعنى كهيئة الدال ين ظهر احدهما على ظهر الآخر هذا مذهب جالينوس وقيل التلاقى على سبيل التقاطع الصلبى (قوله فيرى واحدا) لوقوع الشعاع الخارج من العينين على المرئى دفعة واحدة عند الرياضيين ولحصول صورة واحدة فى الملتقى عند الطبيعيين والابصار انما يتم بحصول الصورة فيه بل وفى الحس المشترك لا بمجرد الانطباع فى الجليدية والا لرأى الشئ الواحد شيئين (قوله فيرى لذلك اثنين) لعدم وقوع الشعاع من العينين على المرئى دفعة واحدة بل على التعاقب عند الرياضيين وبحصول الصورة فى الموضعين من الملتقى لاجل المحاذاتين عند الطبيعيين **قوله** من محاذاتين الخ) فلا يلتقى مؤداهما فى الحس المشترك على الموضع واحد بل موقع احدهما حينئذ غير موقع الآخر فينتقل المرئى الى موضعين منه فيرى اثنين وفيه بحث فانه اذا كان قدامنا جسمان احدهما

الم اعلى ان قولهم اذا حصل كيف يعلم انه مطلوب لاوجه له لان المطلوب هو العلم الذى لازم النظر وهو حاصل وان لم يحصل العلم بأنه هو المطلوب لان العلم اللازم للنظر غير العلم بأنه هو المط ولم يلزم من انتفاء الثانى انتفاء الاول وانما خص الجواب بالتصديق وان كان دليلهم شاملا للتصور ايضا لان الجواب عن التصور قد تقدم واجيب عن الثالث بأن الذهن يستحضر المقدمتين معا كما يستحضر طرفى الشرطية ويحكم بالملازمة فى المتصلة او المعاندة فى المنفصلة بينهما وذلك يدل على امكان اجتماع العلمين دفعة واحدة فى الذهن لان الحكم بالملازمة او المعاندة موقوف على تصورهما معا لامتناع الحكم بالملازمة او المعاندة بين الشيئين بدون تصورهما معا ولقائل ان يقول التصديق الذى هو لازم النظر انما يستفاد من القول المؤلف من القضيتين اللتين كل منهما يشتمل على الحكم وعلى تصوره ولايكفى تصور الطرفين وتصور الحكم فى حصول القضية بل لابد فيهما من نفس الحكم ويعلم بالضرورة ان الحكمين لا يمكن ان يحصلا دفعة واحدة وان امكن تصورهما معاً والحق ان يقال ان الفكر من الاسباب المعدة لحصول العلم بالمطلوب وكذلك المقدمتان والاسباب المعدة لايلزم اجتماعها بل يجوز ان يحصل واحد بعد واحد * قال * واحتج المهندسون بوجهين * الاول ان التصديق موقوف على التصور وذات الله غير معقولة ولاجائزة التعقل كما سنذكره فى الكتاب الثانى فلا يكون محكوما عليه * الثانى ان اقرب الامور الى الانسان هويته التى يشير اليها

(الى الماء عندطلوعه) وكونه قريبا من الافق (فانا نراه) على التقديرين (قرين) اما على تقدير الاول فظاهر واما على الثانى فلان الشعاع البصرى ينفذ فى الهواء الى قمر السماء او ينعكس من سطح الماء اليه ايضا فيرى مرة فى السماء بالشعاع النافذ ومرة فى الماء بالشعاع المنعكس (وكالاحول) اى الذى يقصد الحول تكلفا (فانه يرى الواحد اثنين) بسبب وقوع الانحراف فى العصبتين أو فى احديهما واما لاحوال الفطرى فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب (وبالعكس) اى ويرى الكثير واحدا (كالرحى اذا اخرج من مركزها الى محيطها خطوط) كثيرة (متقاربة) فى الوضع (بألوان مختلفة فانها اذادارت) سريعة جدا (رؤيت) تلك الالوان الكثيرة (كاللون الواحد الممتزج) المؤلف (منها) والسبب فى ذلك ان ما ادركه الحس الظاهر يتأدى اولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال

على مسافة خمسة اذرع والثانى على مسافة ذراع مثلا وكان الثانى بحيث لايحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجهنا البصر عليه وجدنا بالنظر كانّا لانظر الى غيره فانا نراه فى تلك الحالة واحدا ونرى الابعد اثنين واذا عكسنا ينعكس الى القضية فلو كان سبب رؤية الواحد اثنين ماذكر لزم فى الصورة المذكورة ان يكون تركب القضيتين باقيا بحاله متزا يلا معا وهذا معقول ولو بالنسبة الى شيئين (قوله فلان الشعاع الخ) يعنى ان القمر اذا كان قريبا من الافق يخرج الشعاع البصرى ملاصقا بسطح الماء نافذا الى الهواء فيرى ذلك الشعاع قمر السماء بطريق النفوذ اليه وقمر الماء بطريق انعكاس الشعاع اليه دفعة واحدة لقربهما فيرى لذلك قرين (قوله او ينعكس من سطح الماء) وذلك لان وضع قمر السماء من سطح الماء كوضع قمر الماء وانما قالوا لو ارصد ارتفاع قمر السماء بالآلة وانحطاط قمر الماء بها فى دائرة الارتفاع لوجد كل واحد منهما مساويا للآخر وانما شرط كونه عند طلوعه مع انه كذلك عند كونه مرتفعا لان ذينك القمرين انما يريان دفعة واحدة حال كونهما قريبين من الافق واما عند تباعدهما فيرى احدهما بعد الآخر بتقليب الحدقة والالتفات اليه **قوله** اى الذى يقصد الحول تكلفا) قيل فحينئذ يكون معنيا عن حديث القمر فى القمر لان ذلك من صور الحول الجعلى وانت خبير بأن المقصود تكثير امثلة الغلط فلاضير فى التعميم بعد ذكر صورة منه ولا فى ان يحمل على غيره من الصورة **قوله** وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب) فيه بحث مشهور وهو ان الاعتياد بالوقوف على الصواب لايدل على انه يرى الواحد واحدا فربما يوردا ثنين لكن باعتياده المذكور يجزم بأن ما يراه اثنين واحد وقد يجاب بأن الادراكات تتوقف على التفات النفس فاذا رأت الواحد اثنين وعلم ان الواقع ليس كذلك يعرض عن احدى الصورتين ولا يلتفت اليها فلا يحصل بسببه ادراك الواحد اثنين فلا يجد ان سبب الغلط موجود فكيف لايغلط ويؤيده ما قيل ان ما يقع عليه شعاع البصر قريب من نصف كرة العالم وعند الالتفات الى نقطة لايدرك الا تلك النقطة وانت خبير بأن اعتقاد ان الواقع ليس كذلك متحقق فى الاحوال الجعلى ايضا بل هو فيه اظهر فينبغى ان لايرى الواحد اثنين ايضا وتحقيق مراد الشارح عندى ان الاحوال الفطرى ربما عرف العصبتين من الوضع الخلقى بالنسبة اليه فيجد الوضع الخلقى بالنسبة الى نوعه اذا انحرف المنحرف قد يؤدى الى الاستقامة فمعنى كلامه ان الاحول الفطرى لما كان واقفا على خطأ حكمه بمقتضى جنبيه حال كونه على الوضع الطبيعى بالنسبة الى شخصه بحرف العصبتين طالبا لادراكه بوجه آخر مغايرا لما ادركه أولا فيجد الاستقامة وهذا الوجدان صار ملكة له لاعتياده بالوقوف على الصواب وكيفيته الا يرى انه اذا نظر الى شئ يعتبر وضعه فى النظر فمنهم من هو كأنه ينظر بمؤخر عينيه ومنهم من ينظر بوجه آخر على حسب وجد انه الاستقامة وبه يظهر ان قلما فى عبارة الشرح ليس للنفى الصرف وان كان قد يستعمل لذلك كما صرح به ابو على فتأمل فانه دقيق وان غفل عنه الناظرون كلهم (قوله لاعتياده بالوقوف الخ) باستعمال الحاستين بالوضع الذى يقع الشعاع الخارج عنهما من محاذاة واحدة فيرى واحدا اما اذا لم يستعمل الحاستين على ذلك الوضع بل على وضع يعتاده من لاحول له يرى الواحد اثنين ولذا قال الشارح رحمه الله فقلما (قوله ان ما ادركه الحس الظاهر) سواء كان الادراك باتصال الشعاع او بالانطباع (قوله يتأدى) ليس المراد بالتأدى الانتقال لاستحالته على الصورة بل الحصول فيه بعد الحصول بالحس الظاهر **قوله** ثم الى الخيال) هذا مما لادخل

بقوله انا وانت ترى فى مباحث النفس اختلافات كثيرة فى انها ماهى وكيف هى فانك بأبعدها من الاوهام والعقول * واجيب عن الاول بأن التصديق متوقف على تصور الطرفين باعتبار ما وذات الله تعالى كذلك وعن الثانى انه دليل على عسره ولاشك فيه اذ الوهم يلابس العقل فى مأخذه والباطل يشاكل الحق فى مباحثه ولذلك تخالفت فيه الاراء وتصادمت فيه الاهواء والسلف منعوا منه الا الافراد من الاذكياء بل الكلام فى الامتناع * اقول * احتج المهندسون المذكورون لافادة الفكر العلم فى الالهيات بوجهين الاول انه لو كان الفكر مفيدا للعلم فى الالهيات لحصل عقيب الفكر العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى هو التصديق والتصديق موقوف على تصور المحكوم عليه وبه لامتناع العلم بانتساب أمر الى غيره بدون تصور كل منهما فلو حصل العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى لكان ذات الله تعالى متصورة لكن ذات الله تعالى غير متصورة فانه غير معقولة ولا جائزة التعقل لما سنذكره فى الكتاب الثانى فى الالهيات فلا يكون ذات الله تعالى محكوما عليه وبه والثانى ان اظهر الاشياء للانسان واقربها اليه هويته التى يشير اليها كل احد بقوله انا لم يكن النظر مفيدا للعلم بها لانه لو كان مفيدا للعلم بها لما اختلف العقلاء فيها واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانك ترى فى مباحث النفس اختلافات كثيرة فى ان النفس ماهى وكيف هى فان بعضهم قالوا ان النفس هى هذا الهيكل المحسوس والى

فاذا ادرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة الى لون آخر كان اثر اللون الاول باقيا في الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني ووصول اثره اليه فيمتزج الاثران هناك فتراهما النفس لامتزاج اثريهما ممتزجين ولا تقدر على تمييز احدهما عن الآخر * وايضا لما وقع الشعاع البصري على تلك الالوان باسرها في زمان قليل جدا لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك رأتها ممتزجة (و) ترى (المعدوم موجودا كالسراب) قيل هذا من اشتباه الشيء بمثله فان السراب ليس معدوما مطلقا بل هو شيء يتراءى للبصر بسبب ترجرج الشعاع البصري المنعكس من ارضه سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء (ومايريه صاحب خفة اليد والشعبذة) مما لاوجود له في الخارج اصلا وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين مايشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبهه واما بسبب اقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لايقف عليه الا من يعرف تلك الاعمال

له في اصل المقصود وانما المراد من ذكره بيان ان اولية التأدي الى الحس المشترك بالنسبة الى التأدي الى الخيال لا الحس الظاهر (قوله ثم الى الخيال) ذكره استطرادا ولا مدخل له في الغلط (قوله وايضا الخ) الوجه الاول مبنى على الامتزاج في الحس المشترك والثاني على الامتزاج في الباصرة (قوله قيل هذا الخ) اعترض على المصنف بأن السراب ليس مما ذكره لان السراب ليس معدوما مطلقا اي باعتبار ذاته وباعتبار مأخذه بل مأخذه هو الشعاع المترجرج موجود الا انه اشتبه عند الناظر بالماء بسبب تشابهه به فيكون من اشتباه الشيء بمثله وعندي ان في السراب غلطين احدهما رؤية نفسه فانه امر مخيل وليس في الخارج الا الشعاع المترجرج وسبب تخيله ترجرجه كما اعترف به صاحب القيل فهو معدوم من حيث ذاته وبحسب الناظر انه موجود وهو الذي قصده المصنف ولذا لم يقل كالسراب يرى ماء وثانيهما رؤيته ماء وهذا ماذكره صاحب القيل وهو من اشتباه مخيل بمخيل مثله اذ ليس شيء من السراب والماء موجودا ولك ان تقول معنى كلام المصنف كالسراب كما في السراب فانه يرى الماء المعدوم موجودا **قوله** من باب اشتباه الشيء بمثله) كأن القائل بهذا يريد الاعتراض على المص بأنه كان ينبغي ان يذكر هذه الصورة في الوجه الثاني من وجوه اغلاط الحس ويمكن ان يقال انما لم يذكرها هناك لانه لامثلية في نفس الامر لاختلاف الحقيقة واما اطلاق المعدوم فيهن لان الماء معدوم في نفس الامر وان وجد شيء يتراءى للبصر (قوله يتراءى للبصر بسبب ترجرج الخ) الترجرج بالراء بن المهملتين والجيمين الاضطراب والحركة وتحقيقه ان الخطوط الشعاعية لما وصلت الى سطوح الاجزاء الصقيلة التي في الارض السبخة انعكست مترجرجة لان الشعاع المنعكس يكون مترجرجا كشعاع الشمس المنعكس من الماء على الجدار ولما كان زوايا الشعاع صغيرة ملاصقة بالارض لكون وترها بقدر قامة الرائي يكون زوايا الانعكاس ايضا كذلك لوجوب التساوي بين زاويتي الشعاع والانعكاس والشعاع المترجرج الملاصق بالارض يرى كالماء الجاري على الارض لمشابهته له في اللطافة والسيلان (قوله والشعبذة) الشعبذة والشعوذة خفة في اليد بمعنى واحد كالسحر يرى الشيء بغير ماعليه كذا في القاموس وفي شمس العلوم قال الخليل الشعوذة ليست من كلام اهل البادية (قوله مما لاوجود له في الخارج اصلا) لاذاتا ولا مأخذا ولذا يتعجب الناظرون منه لظهوره من مايتطرونه والمراد انه لاوجود في المكان الذي رئي فيه لا انه لاوجود له مطلقا فلا يرد انه اذا كان سببه عدم التمييز بين الشيء ومايشبهه بسبب سرعة الحركة كان كل منهما موجودا وتحقيقه ماذكره الامام في التفسير الكبير ان المشعبذ الحاذق يظهر عمل شيء ويشغل اذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استفرقهم الشغل بذلك الشيء والتحديق نحوه عمل شيئا آخر بسرعة فبقي هذا العمل خفيا لتعاون الشيئين اشتغالهم بالامر الاول وسرعة الاتيان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهر لهم شيء آخر غير ماانتظروه فيتعجبون منه ولو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد مايريد ان يعمله ولم يتحرك النفوس والاوهام الى غير مايريد اخراجه لفطن الناظرون لكل مايفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبذ يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التي يحتال وكلما كان اخذه العيون والخواطر وجذبه لها الى ماسوى مقصود اقوى كان احذق في عمله انتهى وبهذا ظهر ان بيان الشارح للسبب قاصر فانه انما يجري في صورة يكون الانتقال الى المشابه دون المخالف **قوله** واما بسبب الخ) الفرق بين

هذا مذهب اكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة وبعضهم قالوا ان النفس اجسام لطيفة نورانية سارية في هذا الهيكل المحسوس سريان ماء الورد في الورد والنار في الجمرة وذلك الساري هو المخاطب والمثاب والمعاقب والحافظ لهذا الهيكل المحسوس عن تطارق الفساد اليه فاذا فارقه تداعى الى الانفكاك والى هذا مال امام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء * ومنهم من قال النفس جزء لايتجزى في القلب ويعزى هذا الى النظام وابن الراوندي ومنهم من قال ان النفس مزاج فادام البدن على ذلك المزاج الذي يستحقه بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل المزاج وتداعى البدن الى الانفكاك وهذا مذهب القدماء من الاطباء * ومنهم من قال انها عبارة عن النفس الناطقة وهي جوهر مفارق لامتحيز ولا حال في المتحيز مدبر لهذا الهيكل المحسوس حافظ له فانهم مخاطب مثاب معاقب والى هذا صار المحققون من الحكماء وهو اختيار الامام الغزالي واكثر ارباب المكاشفات من الصوفية واذا كان حال الانسان مع اظهر الاشياء له واقربها اليه ذلك فاظنك بأبعدها من الاوهام والعقول وهو ذات الله تعالى المقدس عن احاطة العقل به وادراك الوهم اياه * واجيب عن الاول بان التصديق متوقف على تصور الطرفين باعتبار ما لا على تصور الطرفين بحقيقتهما وذوات الله تعالى كذلك اي متصور باعتبار ما فيجوز ان يتحقق التصديق بانتساب امر اليه فيصح ان يكون النظر في الالهيات مفيدا للعلم * واجيب عن الثاني بان اختلاف العقلاء في مباحث النفس

(وكالخط لنزول القطرة) فان القطرة اذا نزلت سريعا يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعا
(والدائرة لادارة الشعلة بسرعة) فانها اذا اديرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار ولا وجود
لها بلا شبهة والسبب في هذين ان البصر اذا ادرك القطرة والشعلة في موضع واداها الى الحس
المشترك ثم ادركها في موضع آخر قبل ان يزول أثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها
في الموضع الثانى بصورتها في الموضع الاول فيرى كأمر ممتدا اما على سبيل الاستقامة او الاستدارة وايضا لما
اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها
في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما اودائرة (و) نرى (المتحرك ساكنا وبالعكس)
اى ونرى الساكن متحركا (كالظل نرى ساكنا) وسببه ان البصر اذا ادرك الشئ في موضع محاذيا
لشئ بعد ما ادركه في موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشئ حكمت النفس بالحركة واذا كانت المسافة
في غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذاتين وحكمت بالسكون (وهو متحرك) ابدا لان
الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا فلا بد ان يتحرك الظل انتقاصا اوازديادا فان قيل
الظل مرتبة من مراتب النور الذى هو عرض فلا يكون متحركا قلنا المقصود انه يرى على حالة
واحدة ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع انه لا يخلو عن احدهما قطعا (وكراكب السفينة) المتحركة
(يراها ساكنة و) يرى (الشط) الساكن (متحركا) وذلك لانه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة
الى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تخيله السكون في نفسه
وفي السفينة حسب الشط متحركا (و) نرى (المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر) نراه
(سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه) فان القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق الى المغرب ابدا فاذا كان
بيننا وبينه غيم غير ساتر اياه ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر منا في جزء من اجزاء ذلك الغيم
فاذا فرضنا حركة الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا اسرع في
الرؤية من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذى كان قد نفذ الشعاع فيه قريبا
من القمر ونفذ الشعاع في جزء آخر قد حاذاه بالحركة فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم فيتخيل

الصورتين ان في الاولى يرى ما يرى في مكان غير الاول وفي الثانية يرى في المكان الاول (قوله ان
البصر الخ) يعنى ان الحركة ليست بمبصرة بالذات بل ينتزعها الوهم عن الشئ المبصر او
الملموس بتوسط اختلاف اوضاعه بالقياس الى غيره فاذا كان تغير الاوضاع مستفادا من الاحساس
حكمت النفس بالحركة والا فلا (قوله الظل مرتبة من مراتب الخ) فان النور القائم بالمضئ
لذاته يسمى ضوءا والقائم بالمضئ بغيره يسمى ظلا (قوله المقصود انه الخ) يعنى ليس المراد بالسكون
والحركة الحقة بل التغير وعدم التغير فالمعنى ان الظل يرى غير متغير وجودا وعدما في اجزاء ما وقع
عليه وهو في الواقع متغير بالوجود والعدم بسبب حركة الشمس وتبدل محاذاة ما وقع عليه بها
وهذا مع ظهوره قد خفى على بعض الناظرين وزل فيه قدمه (قوله مع تخيله السكون الخ) لعدم
تبدل الاوضاع بينهما واما تبدل اوضاعهما بالنسبة الى الماء فلا يحس به ايضا لتشابه اجزاء الماء وانما يحس
التبدل بالقياس الى الشط فيحسبه متحركا بخلاف راكب الفرس فانه يحس بتبدل اوضاعه بالقياس الى الفرس
بالحركة القسرية ويحس بتبدل اوضاع الفرس بالقياس الى الارض متحركة الى خلاف جهة حركة الفرس
(قوله فاذا فرضنا الخ) فرض حركة الغيم الى جهة حركة القمر ليظهر غلط الحس ظهورا تاما بخلاف
ما اذا فرض حركته مخالفة لحركة القمر في الجهة فانه يظهر حركة القمر فيه اسرع من حركته في الصحو
لكن الغلط في هذا الاعتبار اخفى من الغلط في لاعتبار الاول (قوله اسرع في الرؤية) وان كان في
الواقع حركة القمر اسرع منه باضعاف لا تحصى قوله ونفذ الشعاع في جزء آخر) اى غير ملاق
للجزء الاول والا لم يقع بين الجزئين المذكورين قطعة من الغيم وانما لم يصرح بذلك لظهور ان رؤية
حركة القمر لا يكون الا في هذه الصورة (قوله فيتخيل ان القمر الخ) بناه على تبدل الوضع بينه وبين
الغيم واشتغال الحس بالقمر لكونه اضوء من الغيم فينسب تغير الوضع اليه فيحسبه متحركا فقد اشتبه

لا يقتضى عدم افادة النظر الصحيح
بسبب اختلافهم ببعض الشرائط
المعتبرة في النظر الصحيح وما ذكرتم
لا يدل على امتناع العلم من النظر
في الالهيات بل دليل على عسر العلم
من النظر في الالهيات ولا شك
في عسره اذ الوهم يلابس العقل
في مأخذه فان مأخذ العقل في المسائل
الالهية من الطبيعيات التى هو مدركة
بالوهم فيلابس اى يخالط الوهم
العقل في مأخذه التى هى الطبيعيات
والباطل يشاكل الحق في مباحثه فان
قضاء الوهم فيما ليس من المحسوسات
باطل يشاكل الحق فانه يحكم ما ليس
بمحسوس حكمه على المحسوس
قياسا عليه ولاجل ان الوهم يلابس
العقل في مأخذه والباطل يشاكل
الحق في مباحثه تخالفت في
الالهيات الآراء وتصادمت الاهواء
والسلف منعوا من البحث في الالهيات
الا الافراد من الاذكياء الذين لهم
عقيدة صافية في الدين لا ينحرف عنها
بالشبهة * قال * فروع الاول النظر
الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض
عليه عقيبه عادة عند الشيخ ابى
الحسن الاشعرى ووجوبا عند
الحكماء وقالت المعتزلة النظر يولدها
في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب
وجود شئ وجود شئ آخر كحركة
اليد والمفتاح وتبين فساده ببيان
استناد جميع الممكنات الى الله تعالى
ابتداء الثانى الاشبه بالحق انه لا بد
بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة
الترتيب والهيئة العارضتين لهما
والا لما تفاوتت الاشكال في جلاء
الانتاج وخفائه الثالث المشهور ان
النظر الفاسد لا يستلزم الجهل وقيل
بخلافه والحق ان الفساد ان كان
مقصورا على المادة استلزم والا فلا

ان القمر بحركته الى المشرق قطع تلك القطعة التى هى بمنزلة المسافة (واذا تحركنا الى جهة رأيناه) اى القمر (متحركا اليها) اذا كان هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة الى اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب فى جهة حركتنا فيتخيل ان القمر يتحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم (وان تحرك) القمر (الى خلافها) كما اذا كان حركتنا نحو المشرق فان القمر متحرك نحو المغرب (و) نرى (الشجر) المستقيم (على الشط منتكسا) فى الماء وذلك لان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما تنعكس اليه على هيئة اوتار الآلة الحدباء المسماة فى الفارسية بچنك فاذا كان الشجر على الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع اقرب من الرائى والى ما تحت رأسه من موضع ابعد منه وهكذا واذا كان الشجر على طرف الرائى كان الامر فى الانعكاس على عكس ما ذكر الا يرى انك اذا سترت سطح الماء من جانبك تستر عنك رأس الشجر فى الصورة الاولى وقاعدتها فى الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعى المنعكس الى رأس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى ما دونه ويكون ما هو اقرب منه اطول مما هو ابعد منه على الترتيب حتى يكون اقصرها هو المنعكس الى قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها فى رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتحسب الشعاع المنعكس نافذا فى الماء ولا نفوذ هناك اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فتحسب لذلك ان رأس الشجر اكثر نزولا فى الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال فى باقى الاجزاء على الترتيب فتراه كأنه منتكس تحت سطح الماء (و) يرى (الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة) اذا فرض المرآة كنصف قالب اسطوانة مستديرة فان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طوله قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة حينئذ الى طول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله

على البصر حركة الغيم بحركة القمر (قوله الى جهة) اى مغايرة لجهة حركة القمر سواء كانت مقابلة لها كما اذا تحركنا نحو المغرب اولا كما اذا تحركنا الى جهة الشمال او الجنوب ثم اذا كانت هذه الحركة سريعة يثبت حركة القمر سريعة واذا كانت بطيئة فبطيئة (قوله اذا كان هناك غيم) اما متحرك اوغير متحرك الى خلاف جهة حركتنا اما اذا كان متحركا الى جهة حركتنا فلا يعرض هذا الغلط لعدم وقوع اجزاء الغيم بينه وبيننا على التعاقب فى جهة حركتنا (قوله فيتخيل الخ) لانه تبدل وضع الغيم بسبب حركتنا ونسب التبدل الى القمر بناء على ان اشتغال الحس به (قوله ونرى الخ) هذا اذا كانت رؤية الشجر بتوسط الماء (قوله انما ينعكس الخ) لوجوب تساوى زاويتى الشعاع والانعكاس وقد بينه الشارح فى بحث الابصار (قوله كان الامر الخ) اى فى انعكاس ما ينعكس الى رأس الشجر من موضع ابعد من الرائى والى ما تحت رأسه من موضع اقرب منه لوجوب تساوى الزاويتين واما الشجر فيرى على الانعكاس كما فى الصورة الاولى سواء كان الرائى قريبا من الشجر او متصلا به كما يرى نفسه منتكسا لكون الخط الشعاعى المنعكس الى رأسه من موضع ابعد والى ما تحت رأسه من موضع اقرب **قوله** على عكس ما ذكر) يعنى انه ينعكس الى رأس الشجرة من موضع ابعد من الرائى والى ما تحت رأسه من موضع اقرب منه وينبغى ان يعلم ان القرب والبعد انما هو بالنسبة الى قدم الرائى لا عينه فانك اذا حدبت ظهرك وقربت عينك من الماء فلا شك ان الموضع الذى ينعكس منه الشعاع الى رأس الشجر الذى فى جانبك قد يكون اقرب الى عينك وهو ظاهر بالتخيل (قوله طويلا بقدر طوله) معنى قوله نرى الوجه طويلا انا نراه فنحسبه طويلا مما هو عليه بسبب قصر عرضه وعريضا مما هو عليه بواسطة قصر طوله **قوله** من خط مستقيم مساو لطول الوجه) فيه اعتراض قوى مشهور وهو ان الحكم بمساواة الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بل ليس الانعكاس الا من خط اقصر من طول الوجه وذلك لان الخطوط الشعاعية التى تخرج من الحدقة غير السهم اذا وصل الى سطح المرآة لا تكون قائمة عليه كما يشهد به التخيل الصحيح وان كان مبرهنا عليه فى موضعه

---

* اقول * لما بين النظر الصحيح يفيد العلم رتب عليه فروعا ثلاثة الاول ان النظر الصحيح يعد الذهن لقبول النتيجة من مبدأها والنتيجة تفيض عليه عقيب النظر الصحيح بطريق العادة عند الشيخ ابى الحسن الاشعرى اى النظر الصحيح يستعقب العلم لاطراد العادة بذلك كحصول الشبع عقيب الاكل من غير وجوب ووجوبا عند الحكماء اى النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه على سبيل الوجوب وهو اختيار امام الحرمين والاصح عند الامام وقالت المعتزلة النظر الصحيح يولد النتيجة فى الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شئ وجود آخر قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا والنتيجة تولدت من الناظر بتوسط النظر واحتج الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لجميعها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور العلم بالنتيجة عنه واجبا بل واقعا عادة ولقائل ان يقول صدور العلم بالاختيار لا ينافى الوجوب مطلقا بل ينافى الوجوب بغير الاختيار ويجوز ان يكون الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار والمعتزلة لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات الى انفسها واسندوا العلم الى الناظر بتوسط النظر حكموا بالتوليد والدليل على بطلان التوليد ان العلم بالنتيجة فى نفسه امر ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته والدليل على ان حصول

بحاله والمنعكسة الى عرضـه انما تعكس من خط منحن مساو لعرض الوجه والزاوية التى يوترها
هذا المنحنى اصغر من التى كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجـه اقل مما هو عليه
وان نظر اليها بحيث يكون طولها محاديا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضـا بقدر
عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها موربا فى محاذاة الوجه يرى الوجه
معوجا واحد طرفيه اطول من الآخر لان الانعكاس حينئذ من خط بعضـه مستقيم و بعضـه منحن

والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة انما تنعكس الى مايقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية
الشعاع التى هى حادة ايضـا فيلزم ان يكون الخط المنعكس من طرف الخط المسـاوى لطول الوجه
الى شئ خارج من الوجه والا لم يكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع وانه باطل بالبرهـان
وسيشير اليه فى موقف الجوهر ومن توهم ان المرآة اذا كانت مقابلة للوجه يكون الخطوط الشعاعية الخارجة
من العينين قائمة على سطح المرآة منعكسة على انفسها من خط مسـاو لطول الوجه فقد سهى لان تلك
الخطوط لو انعكست على انفسهـا لم تكن واصلة الا الى الحدقة فيلزم ان لا يرى غيرها وايضا فان تلك
الخطوط غير السهم ليست بقائمة على سطح المرآة بل مائلة الى احد اطرافها فلا تكون منعكسة على انفسها
بل المنعكسة على انفسها انما هى الخطوط القائمة على المرآة بحيث لا يكون فيه ميل الى جانب اصـلا
نعم الشمس اذا كانت قريبة من الافق جدا ودخل شعاعها من كوة البيت ووقع صيقل فى جدار
مقابل للكوة بحيث يكون قائما على سطح الصيقل تنعكس تلك الخطوط الشعاعية الخارجة من الشمس
الواقعة من الكوة على صيقل على انفسهـا لان تلك الخطوط متوازية مخرجها سطح مسـاو للكوة
فتكون تلك الخطوط كلها قائمة عليها ومنعكسة على انفسها بخلاف الخطوط الخارجة من الحدقة الى
المرآة فان مخرج الخطوط فيها سطح صغير جدا لا يقرب من سطح المرآة فكيف التساوى فلا يكون الخطوط
الخارجة منها غير السهم قائمة على سطح المرآة موازية للسهم فلا تكون منعكسة على انفسها وقد يجاب
من الاعتراض بان ليس المراد بمساواة ذلك الخط لطول الوجه مساواته اياه فى الامتداد بل المراد
مساواته اياه فى مجرد كونه مواقع الخطوط الشعاعية وفيه بحث لان عرضها اذا كان محاديا لطول الوجه
يصدق ان يقال ان الاشعة المنعكسة الى طول الوجه تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه بالمعنى المذكور
فينبغى ان يرى طول الوجه بحاله على مايقتضيه مساق كلامه وقيل فى الجواب ان المراد بالمساواة المساواة
الحسية فان الحس يشهد بأن الصورة المشاهدة بالمرآة منطبقة فيها ومساوية للوضع الذى انعكس منه
الشعاع البصرى اليها وان كانت شهادته مردودة عند العقل لما سبق لكن فى كفاية كل مما ذكر فى حيز
الجوابين فى رؤية طول الوجه على ما هو عليه فى نفس الامر على تقدير دون آخر كما يتبادر من كلامه
نظر فليتأمل (قوله من خط مستقيم مساو لطول الوجه) اى مساو لما يجب فى رؤية الطول وان كان
اقصر فى المقدار منه اذ لو انعكس من خط اقصر مما يجب فى رؤية طول الوجه لم يكن طول الوجه
بتمامه مرئيا والكلام فى رؤية الوجه بتمامه طولا وعرضا فعند الانعكاس يعوج الخطان الخارجان
من طرفى ذلك الخط بحيث يكون زاوية الانعكاس مسـاوية لزاوية الشعاع ويقعان على طول الوجه
بتمامه فما قيل ان ههنا اعتراضا قويا مشهورا وهو انه ليس الانعكاس الا من خط اقصر من طول الوجه
وذلك لان الخطوط الشعاعية التى يخرج من الحدقة غير السهم اذا وصل الى سطح المرآة لا تكون قائمة
عليه كما يشهد به التخيل الصحيح وقام عليه البرهان والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة
انما تنعكس الى مايقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التى هى حادة ايضا فيلزم ان يكون الخط
المنعكس من طرف الخط المساوى لطول الوجه منعكسا الى شئ خارج من الوجه والا لم يكن زاوية
الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع فلا يكون الطول مرئيا توهم محض منشأه عدم التدبر وحمل المساواة
على المساواة فى المقدار (قوله لان الانعكاس الخ) وذلك لان المرآة المذكورة لا انحداب فى طولهـا
انما الانحداب فى عرضها فاذا حاذى طول الوجه طولهـا يكون الانعكاس الى طول الوجه من خط
مستقيم فقط واذا حاذى عرضها يكون الانعكاس اليه من خط منحن فقط واذا كان طولهـا موربا

العلم بالنتيجـة عقيب النظر الصحيح
واجب انه متى حصل العلم بالمقدمتين
المشتملين على شرائط الانتـاج لزم
العـلم بالنتيجـة سواء فرضت عادة
اولا فان كل من عـلم ان العالم متغير
وكل متغير ممكن فمع حضور هذين
العلمين فى الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم
ممكن والعلم بهذا الامتناع ضرورى
*الفرع الثانى زعم الشيخ ابو عـلى
ابن سينا ان حضور المقدمتين فى الذهن
اعنى الصغرى والكـبرى لا يكفى
للعلم بانتساب الاكبر الى الاصغر بل
لا بد بعد استحضار المقدمتين من امر
آخر وهو التفطن لكيفية اندراج
المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية
اى العلم باندراج الاصغر تحت الاكبر
فانه لو انتفى هذا العـلم اعنى العلم
بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما
اذا علم ان هذا الحيوان بغلة وعـلم
ايضا ان كل بغلة عاقر ثم مع العلم بهذه
المقدمة الكلية رأى بغلة منتفخـة
البطن فظن انها حبلى لعدم التفطن
لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل
بغلة عاقر وهو حق قال الامام وهذا
ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين
تحت الاخرى اما ان تكون معـلوما
مغـايرا لتيك المقـدمتين وحينئذ
يكون مقدمة اخرى لا بد منها فى الانتاج
ويكون الكلام فى كيفيـة التيامها
مع الاوليين كالكلام فى كيفية التيام
الاوليين ويمضى ذلك الى اعتبار
ما لا نهاية له من المقدمات واما ان لا يكون
معلوما مغايرا للمقـدمتين وحينئذ
استحال ان يكون شرطاً فى الانتاج
لان الشرط مغاير للمشروط وههنا
لا مغايرة فلا شرط *واما حديث البغلة
فذلك انما يمكن اذا كان الحاضرة
فى الذهن احدى المقدمتين فقط اما
الصغرى واما الكبرى واما عند

بل نقول اذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى ناتيا وبالجملة الاختلافات المتنوعة فى اشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه فى الرؤية الوجه (الثانى) وهو الدال على غلط الحس فى احكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض (ان الحس لايميز بين الامثال فربما جزم بالاستمرار) اى بكون شئ واحد موجودا مستمرا (عند تواردها) اى توارد الامثال (كما يقوله اهل السنة فى الالوان) من انها لاتبقى آنين بل يحدثها الله تعالى حالا فحالا مع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر (و) كما يقوله (النظام فى الاجسام) من انها ايضا غير باقية بل متجددة آنافآنا مع ان الحس يحكم بخلافه وكذلك الحال فى البيضات المتماثلة اذا وردت على الحس متعاقبة وفى ماء الفوارة (فقام الاحتمال) اى احتمال غلط الحس (فى الكل) اى فى جميع احكام الجزئيات هذا والسبب فى غلطه عند توارد الامثال ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستثبت مابه يمتاز كل منها عن غيره فيتخيل الرائى ان هنالك امرا واحدا مستمرا الوجه (الثالث) وهو الدال على غلط الحس فى تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم اومرض (النائم يرى فى نومه مايجزم به) فى النوم (جزمه بما يراه فى يقظته) ثم يتبين له فى اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا (وكذا المبرسم) اى صاحب البرسام قد يتصور صورا لاوجود لها فى الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح خوفا منها (فيجاز فى غيرهما مثله) اى مثل ماذكر فيهما من الغلط اذ يجوز ان يكون للانسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان مارآه فى اليقظة وان يكون له امر عارض لاجله يرى ماليس بموجود فى الخارج موجودا فيه والسبب فى غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة او للاشتغال بدفع المرض تعفل

فى محاذاة الوجه يكون بعض عرض المرآة محاذيا لطول الوجه فيكون الانعكاس اليه من خط بعضه مستقيم وهو ماحاذى طول الوجه من طول المرآة وبعضه منحن وهو من حاذاه من عرض المرآة ويكون الانعكاس من خط صورته هكذا   فيكون بعض طول الوجه مرئيا على حاله وهو ماحاذى طوله وبعضه اقصر مما عليه بضيق زاوية انعكاسه فيرى معوجا وقيل المراد انه قريب من استقامته لان فيه الانحناء بطريق الاستدارة لا انه مستقيم حقيقة وقيل مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحن فان فى صورة التاريب ووضعه خطوطا مستقيمة طولية وخطوطا عرضية مستديرة وخطوطا منحنية لاعلى الاستدارة التامة وكلا التوجيهين مع عدم مساعدتهما العبارة لافادتهما انقسام الخط الى البعض المستقيم والمنحنى غير صحيح اما الاول فلان اللازم من كون الانعكاس من خط مستدير قريب من الاستقامة اذ يرى طول الوجه صغيرا مما عليه لامعوجا واما الثانى فلان الانعكاس على طول الوجه ليس من جميع تلك الخطوط المختلفة المتعاطفة ومع ذلك لايقتضى زاوية الوجه معوجا **قوله** من خط بعضه مستقيم) اى كمستقيم والمقصود انه قريب من الاستقامة لان فيه الانحناء بطريق الاستدارة فى الجملة لانه مستقيم حقيقة وقد يقال مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحن فان فى صورة التأريب ووضعه خطوطا مستقيمة طولية وخطوطا مستديرة عرضية وخطوطا منحنية لاعلى الاستدارة التامة فتأمل **قوله** يرى فى نومه) فان قلت لارؤية ههنا حقيقة حتى يترتب عليها غلط الحس قلت ليس مراد المستدل ان الغلط فيما يرى فى النوم غلط فى رؤية الحس نفسها بل ان الجزم فى الحالين واحد فلايجد فيه تفاوتا فلما ظهر الخطاء فى الجزم الواقع فى المنام احتمل الجزم الواقع فى اليقظة ان يكون خطأ ايضا ونظيره مايأتى من الاستدلال على عدم الوثوق بالبديهيات باحتمال النقيض فى العاديات فليفهم (قوله اى صاحب البرسام) وهو ورم حجب الدماغ اما كلها او بعضها (قوله مثله) اشار بذلك الى ان مايراه النائم والمبرسم ليس صورة الغلط لعدم ادراك الحاسة فيه بل لمشاركته فى الجزم بحال اليقظة والصحة فلاوقوع له والكلام فيه (قوله للاستراحة) اى بدفع التعب الذى حصل للبدن فى اليقظة بواسطة الحركات البدنية والنفسانية والامور العارضة له من خارج (قوله بدفع المرض) ظاهر هذا الوجه يقتضى مشاهدة الصور الخيالية التى لاوجود لها فى كل مرض فالوجه عجز النفس عن ضبط المتخيلة لكون الورم فى محلها او فيما يجاورها

اجتماعهما فى الذهن فلانسلم انه يمكن الشك فى النتيجة ولقائل ان يقول نختار الاول وهو ان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى معلوم مغاير لتينك المقدمتين قوله لوكان كذلك لكان مقدمة اخرى قلنا ان عنيت بكونه مقدمة اخرى هو ان الانتاج يتوقف عليه فمسلم لكن يلزم من ذلك احتياجه الى القيام بينه وبين الاوليين بل لابد له من دليل وان عنيت بقولك انها مقدمة اخرى انها مقدمة نسبتها الى احدى المقدمتين نسبة الصغرى الى الكبرى اوبالعكس حتى تحتاج الى القيام بينهما واندراج احديهما فى الاخرى فممنوع واما حديث البغلة فللشيخ ان يقول لولم نعلم بأن هذه البغلة داخلة تحت قولنا كل بغلة عاقر لانعلم ان هذه البغلة عاقر واعلم ان ما ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة فان العلم باندراج الصغرى فى الكبرى امر لابد منه فى حصول العلم بالنتيجة واما ان العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدون هذا العلم فيه كلام والشيخ لم يذكر حديث البغلة على انه دليل على مطلوبه وانما اورده على سبيل المثال فالاعتراض عليه بالمنع يكون اعتراضا على المثال فقول المص الاشبه انه لابد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما والا اى ولم يكن الانتاج موقوفا بعد استحضار المقدمتين على ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما لماتفاوتت الاشكال الاربعة فى جلاء الانتاج وخفائه اشارة الى ان الصواب ماذكره الشيخ الفرع الثالث المشهور ان النظر الفاسد اى الذى يكون احد جزئيه المادة والصورة او كلاهما فاسد اى الذى لم يكن مشتملا على

من ضبط القوة المخيلة فيتسلط على القوى ويركب صورا خيالية ترسمها فى الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس حال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد انها وردت عليها من الخارج لاعتيادها بذلك (لايقال ذلك) اى غلط النائم والمبرسم (بسبب لايوجد ذلك السبب (فى حال اليقظة والصحة) قطعا فلايقع فيهما الغلط اصلا (لانا نقول انتفاء السبب المعين لايفيـد) لجواز ان يكون للغلط سبب آخر فى اليقظة والصحة مغاير لما كان سببا له فى النوم والمرض (بل لابد من حصر الاسباب) المقتضية للغلط حصرا عقليا لايتصور له سبب خارج عنه (وبيان انتفائها) باسرها (و) بيان (وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من) هذه (الثلاثة) التى لابد منها فى نفى الغلط عن احكام الحس (مما لوثبت فبالنظر الدقيق)اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر اسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لاسبيل اليـه اصلا (وانه) اى ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق (ينفى البداهة) اى الضرورة مما يتوقف على ثبوتهـا اعنى صحة الاحكام الحسية التى ادعيتم انهـا ضرورية وايضا لـما توقف الجزم بالحكم الحسى على العلم بتلك الادلة الدقيقـة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا (والعجب ممن سمع هذا) الذى ذكرناه من ان انتفاء السبب المعين لايفيد بل لابد من الامور الثـلاثة الى آخر ماقررناه (ثم اشتغل) فى الامثلة المذكورة (ببيان اسبـاب الغلط) المعينـة وانتفائها فى غـيرها (واعجب منـه) اى من العجب الذى اشرنا اليه (منع كون الحس حاكما) بناء على ان الحكم تأليف بين المدركات بالحس او بغيره على وجه يعرض للمؤلف لذاته اما الصدق او الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شان الحس التأليف الحكمى بل من شانه الاحساس فقط فليس شئ من الاحكام محسوسـا فى ذاته نعم اذا قارن المحسوس حكم عقلى يقال له حكم حسى لصدوره من العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما (بل العقل) حاكم (بواسطة الحس) وانما كان أعجب لانه يؤل الى نزاع لفظى اذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطته فهذا المنع مما لايجدى نفعا اصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات ان الحكم فى المحسوسات انما هو للعقل او اثبتنا ذلك عليه كانت الشبه التى ذكرناها دالة على غلط العقل فى الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمـال تطرق الغلط فى احكام التى يستقل العقل بها اذ لااشهاد لمتهم فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات ايضا فتصير تلك الشبـه منقوضة بهـا وهـذه فائدة جليـلة مبنية عـلى ان الحس ليس حاكما فان اجاب عن النقض بان البديهة تنفى احتمال الغلط فيما جزمت بها بنفسها قلنـا فكذلك البديهة تنفى احتمال الغلط فى بعض

قوله لايقال ذلك الخ) الاعتراض وان بقضية النائم والمبرسم لكنه عام الورود بان يقال كل غلط بسبب لايوجد فى غير صورة الغلط والجواب الجواب (قوله لايقال هذا الخ) السؤال والجواب عام الورود فى جميع وجوه الغلط الا انه خصهما بهذا الوجه لكون سبب الغلط فيه ظاهرا معلوما لكل احد ثم وروده انما هو بالنظر الى المتن واما على مابينه الشارح بقوله اذ يجوز ان يكون للانسان حالة الخ فلا ورود له فلو ترك الشارح البيان المذكور واكتفى على ماذكره ههنـا بقوله لجواز ان يكون للغلط فى اليقظة الخ لكان انسب (قوله تأليف الخ) فسر الحكم بما يشـعر بكونه فعلا رعاية للفظ الحاكم والمقصـود انه ادراك نفسه وارتباط بين المدركات بحيث يعرض لذلك المؤلف لذاته اى مع قطع النـظر عما عداه حتى عن خصوصـية الطرفين من الصدق اى مطـابقته للارتباط الذى بينهما فى الواقع فى حد ذاته او عدم مطابقته له (قوله اذ لااشهاد لمتهم) فيه بحث لان اتهام العقل فى صور معاونـه الحس انما جاء من جانب الحس فليس متهما فى صـورة الاستقبال حتى لايصح حكمه فى البديهيات والقول بأن شهادة المتهم لايصح انما هو فى الشهادة الشرعية والتعبير بلفظ الشهادة تخييل محض لانه من قبيل قضاء القاضى المبتنى على الشهادة الكاذبة وعدم صحته لاتقتضى عدم قضائه المبتنى على الشهادة الصادقة قوله قلنا فكذلك البديهة تنفى الخ) قيل هذا انما يتم اذا لم يتفاوت البديهة والحق انهـا تتفاوت بحسب تصورات الاطراف كما اعترفوا فى الحسيات لما كان تصور الطرفين بمعونة الحس

(المحسوسات)

الشرائط المعتبرة فى الانتاج بحسب المادة او بحسب الصورة او بحسبهما لايستلزم الجهل الذى هو ضد العلم وهو الجزم بنتيجـة كاذبة وقيـل بخلافه اى النظر الفاسـد يستلزم الجهل الذى هو ضد العلم قال الامام وهو الحق عندى فان كل من اعتقدان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فمع حضور هذين الجهلين استحال ان لايعتقد ان العالم مستغن عن المؤثر وهو جهل واحتج من قال بالاول بأن النظر الفاسد لايستلزم الجهل بأنه لو استلزم الجهل لكان نظر المحق فى شبه المبطل يفيده الجهل اجاب الامام بأنه معارض بأن النظر فى الدليل لو افاد العلم لكان نظر المبطل فى دليل المحق يفيد العلم فان جعلت هناك شرط الافادة اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه بأن يقال المحق اذا نظر فى شبه المبطل انما لم يحصل له الجهل بتلك المسئلة لانه فقد شرط افادته الجهل لان من شرط افادة الجهل اعتقاد صحة تلك المقدمات قال المص والحق انه ان كان الفساد مقصورا على المادة استلزم النظر الفاسد الجهل وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة لم يستلزم النظر الفاسد الجهل لان الفساد اذا كان مقصورا على المادة يكون القياس مستلزما النتيجة لما عرفت ان القياس الذى يكون مقدماته كاذبة يلزمه النتيجة وذلك كالمثال الذى ذكره الامام وان كان الفساد مقصورا على الصورة او شاملا للصورة والمادة لم يستلزم النتيجة لانتفائها له صلاحية الاستلزام اذ المستلزم هو القياس على الوجه الخاص * قال * الثانى فى انه كاف فى معرفة الله تعالى و لاحاجة الى المعلم ويدل عليه ماذكرناه احتجت الاسماعيلية بأن الخلاف والنزاع مستمر بين العقلاء فى ذلك ولو كفى العقل لما كان كذلك وايضا الانسان لايستقل

To: www.al-mostafa.com

المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا ايضا واما بيان الاسباب فى الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال فى هذه المغالط وازالة ماعسى يشوش النفس من الدغدغة وزيادة اطمئنانها فى سائر المحسوسات لااثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل تقول العقل الصريح يقتضيه ثم قال واما قوله انتفاء السبب الواحد لايوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات فى الخارج بدليل لكان الامر على ماذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس علينا ان نجيب من هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاصحاء مندفع عند بديهة العقل من غير تأمل فى الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق او الجلى فظهر انه لاتشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه الوجه (الرابع) وهو الدال على غلط الحس فى الجزئيات التى نظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة (انا نرى الثلج فى غاية البياض مع انه ليس بأبيض) اصلا (فانا اذا تأملناه علمنا انه مركب من اجزاء شفافة) لالون لها وهى الاجزاء المائية الرشية (وقولهم سببه) اى سبب انا نراه ابيض (مداخلة الهواء) المضئ بالاشعة الفائضة من الاجرام النيرة (للاجزاء الشفافة) المتصغرة جدا (وتعاكس الاضواء من سطوحها الصغار) بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض الا يرى ان الشمس اذا اشرقت على الماء وانعكس شعاعها منه الى الجدار يرى الجدار كأنه ابيض فاذا كثر الانعكاس بين الاجزاء الرشية جدا تخيل ماعلى سطوحها من الضوء بياضا فى الغاية (من النمط الاول) اى من قبيل بيان اسباب الغلط وقد عرفت انه لافائدة فيه على ماقرره (واظهر منه) اى من الثلج فى الدلالة على غلط الحس (الزجاج المدقوق) دقا ناعما فانه يرى ابيض ولا بياض هناك (و) انما كان اظهر لانه (لم يحدث له مزاج يحدث) ذلك المزاج (البياض) المشروط به عندهم (فان اجزاءه صلبة يابسة) ومتفقة فى الصور والكيفيات (لاتفاعل بينها) لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور

وهو ويفهم قصر بديهة العقل عن الجزم بحقيقته بل يجوز ان يكون فيه سبب خفى كما فى بياض الثلج مثلا بخلاف البديهى العقلى نحو الاربعة زوج فان العقل لايجد فيه احتمالا للفردية (قوله واما بيان الخ) لعل تعجب المصنف من اشتغاله بذلك لاجل اشتغاله بمالايهمه اذلادخل له فى الجواب لالاجل انه لافائدة فيه اذلايقول به عاقل فضلا عن فاضل قوله الرابع انا نرى الثلج فى غاية البياض الخ) فيه بحث لانه من اشتباه الضوء المنعكس باللون وكلاهما مبصران بالذات فظاهره من قبيل السراب وقد عد فى الوجه الاول اللهم الا ان يقال فرق بين الوجه الرابع والوجه الاول بأن الاول دال على غلط يعرفه الغالط حال الغلط بخلاف الرابع فانه لايعرف الغالط فيه غلطه الا بعد التأمل والامعان ولهذا لايعرفه العوام وبهذا الاعتبار افرز الرابع عن الاول واما قوله نظنها محسوسة وليست بمحسوسة فباعتبار ان الالوان ليس محسوسا فيما ذكر من الصور مع ان الغالط يظن ان فيه لونا محسوسا فلا محذور فيه ايضا فليتأمل (قوله وليست بمحسوسة حقيقة) بل المحسوس حقيقة مايشبهه ووجه الضبط فى الوجوه الاربعة ان سبب الغلط امامر فى الحاسة كضيق الزاوية وسعتها والانحراف والاشتغال بشئ آخر وعدم تبدل الوضع وهو الوجه الاول او فى الحاس وهو الوجه الثالث وفى المحسوس فاما التمثل وهو الوجه الثانى او التشابه وهو الوجه الرابع واما ايراد السراب فى الوجه الاول فقد عرفت حاله (قوله فانا اذا تأملنا الخ) اندفع بهذا ماقيل يجوز ان يكون سبب تخيله سبب حدوثه فلانسلم ان البياض ليس بموجود (قوله المشروط به عندهم) فانهم ذهبوا الى ان المزاج شرط فى حدوث الالوان ولايحدث فى البسائط قوله مشروطا عندهم بالتفاعل) قيل هذا بناء على المشهور والافمنهم من ذهب الى ان التجاوز بين الاجزاء المتصغرة جدا وتماسها على اوضاع معينة لا لانخلاع كيفيتها المتضادة وحصول كيفية متوسطة من المبدأ من غير تفاعل منها (قوله مع كونه مشروطا الخ) على ماهو المذهب المشهور وان ذهب بعض الى ان التفاعل ليس بشرط

بتحصيل اضعف العلوم فكيف باصعبها واجيب عن الاول بانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك وعن الثانى بان العسر مسلم ولاشك انه لو كان معلم يعلم المبادى والحجج ويزيح الشكوك والشبه كان اوفق وانما النزاع فى الامتناع ۞ اقول ۞ المبحث النظر ان الصحيح كاف فى معرفة الله تعالى ولاحاجة الى المعلم ويدل عليه ماذكرناه وهو ان الانسان العاقل اذا علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب سواء كان هناك معلم اولم يكن خلافا للاسماعيلية فانهم يوجبون نصب الامام ويحيلون خلو زمان من الازمنة عن وجود امام معصوم يهدى الخلق الى معرفة الله تعالى ويعلمهم طريق النجاة ويرشدهم الى الخيرات ويحذرهم عن السيئات ويقولون لايمكن معرفة الله تعالى الا من قول المعلم المعصوم ولهذا سموا بالتعليمية ثم افترقوا فرقتين فرقة قالوا العقل لايهتدى الى معرفة الله تعالى اصلا بل معزول بالكلية عن المطالب الالهية وفرقة قالوا العقل ليس بمعزول عن الوقوف على الامور الالهية لكن غير مستقل بالمعرفة بل لابد من امام يرشده الى وجوه الادلة ويوقفه على دفع الشبه ورفع الشكوك ونسبة عقل الامام الى عقول الناس نسبة الشمس الى الابصار فكما ان الابصار لاتقوى على ادراك المبصرات فى الظلمة فاذا طلعت الشمس تقوى الابصار بنور الشمس فتمكنها ادراك المبصرات كذلك عقول الناس قاصرة عن ادراك المعارف الالهية وبوجود الامام يقوى عقولهم بعقل الامام فاقتدروا على ادراك المعارف واحتجت الاسماعيلية على ان النظر الصحيح غير كاف فى معرفة الله

حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل واما الثلج ففيه اجزاء مائية وهوائية فيجاز
ان يتوهم فيما بينهما تفاعل (واظهر منها) في الدلالة على غلط الحس (موضع الشق من الزجاج الثخين
الشفاف) فانه يرى ابيض ولا بياض هنالك قطعا اذليس ثمة الا الزجاج والهواء المحتقن) في ذلك
الشق (وشئ منهما غير ملون) اى ليس شئ منهما بملون وانما كان اظهر منهما اذليس هنالك اجزاء
متصغرة تتوهم تفاعلها (والجواب) عن شبه هذه الفرقة (ان مقتضاه) اى مقتضى ماذكر تم
من الشبه الدالة على ان حكم الحس لايعتبر في الكليات ولا في الجزئيات (ان لايجزم العقل) بحكم
كلى اوجزئى (بمجرده) اى بمجرد الحس والاحساس به اما في الكلى فلعدم تعلق الحس بجميع
الافراد واما في الجزئى فلانه قديغلط فيه (و) نحن (نقول به) فان جزم العقل ليس يحصل في الكليات
ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لابد مع ذلك من امور أخر توجب الجزم كما مر فاذا
لم توجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطاء هنالك قائما (لاان لايوثق
بجزمه) اى بجزم العقل (بماجزم به) من الاحكام الكلية اوالجزئية على المحسوسات بحصول تلك
الامور مع الاحساس في هذه الصور فكيف لايوثق بجزمه ههنا مع ان بديهته شاهدة بصحته
وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة (وكونه محتملا) هو مرفوع عطفا على
ان لايوثق اى لاعدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا على بجزمه
اى لاان لايوثق بكون الجزم محتملا للحصول في بعض المحسوسات بأن تنضم فيه الى الحس امور توجب
الجزم باطل قطعا اذلافائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك
الاحتمال (الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط) اى لا في الحسيات فانهم معترفون بها
(قالوا هى اضعف من الحسيات لانها فرعها) وذلك لان الانسان في مبدأ الفطرة خال عن الادراكات

بل مجرد الاجتماع في العناصر يوجب استعداد فيضان الكيفية المتوسطة التى هى المزاج وان لم يكن
بينهما تفاعل في الكيفيات (قوله واما الثلج الخ) بخلاف تفاعل الاجزاء الزجاجية مع الاجزاء
الهوائية بعد الدق فانه مستبعد لكونها صلبة غير ملتصقة بالاجزاء الهوائية قوله اذليس ههنا اجزاء
متصغرة) واما في الزجاج المدقوق ففيه تلك ولهذا قيل انها تسرى فيها بعد الدق الهواء ويحصل له
مزاج آخر والصلابة غير مانعة من التفاعل قوله ان لايجزم العقل بمجرده) فان قلت الجزم ببياض
الثلج ممالايسمع انكاره قلت الحق ان الحكم ببياضه ظن قوى لايخطر معه نقيضه بالبال لاجرم قوله
فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد) قد اشرنا الى ان احتمال غلطه في الجزئى يستلزم احتمال غلطه
في الكلى لكن عنه مندوحة بماذكر فلذا لم يذكره (قوله مع ان بديهته الخ) فلايحتاج في انتفاء الغلط
فيما جزم به الى بيان الامور الثلاثة المذكورة (قوله اى لاعدم الوثوق الخ) اى ليس مقتضى
ماذكر عدم الوثوق بماجزم وليس مقتضاه كونه محتملا للغلط فيماجزم به (قوله اذلافائدة الخ) اذ
المقصود اثبات الجزم والوثوق به قوله قالوا هى اضعف من الحسيات) فان قلت افعل التفضيل
يدل على قولهم بضعف الحسيات مع انهم قائلون بقطعيتها قطعا ولايجوز التجريد عن المعنى
التفضيلى لمكان الاقتران بمن قلت قدحققت في حاشية المطول ان افعل التفضيل قد يقصد به
ان صاحبه متباعد عن الغير في اصل الفعل متزايد الى كماله فيه لابمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة
في اصل الفعل وانه المعنى الاوضح في الافاعل في صفاته تعالى نحو الله اكبر وامثاله فالمعنى ههنا
البديهيات متباعدة في الضعف عن الحسيات متزايدة فيه الى كماله (قوله اضعف من الحسيات)
يعنى الضعف الذى في الحسيات بناء على عروض الغلط في بعضها موجود في البديهيات لكونها
فرعها مع الضعف الذى في نفسها كما يدل عليه الشبهة الآتية فصيغة التفضيل بمعناه وماقيل ان افعل
ههنا بمعنى ان صاحبه متباعد عن الغير في اصل الفعل متزايد الى كماله لابمعنى تفضيله بالنسبة اليه فيرد
عليه لزوم استعمال افعل بدون الامور الثلاثة وتقدير المفضل عليه ههنا غير ظاهر قوله عن
الادراكات كلها) لاشك في الخلو بالنسبة الى الادراكات الانطباعية واما بالنسبة الى العلم الحضورى
فلا خلو لان علم النفس بذاتها عين ذاتها عند الفلاسفة ولايعقل خلو الشئ عن نفسه (قوله عن الادراكات

تعالى بل لابد من معلم بوجهين * الاول
ان الخلاف والمراء اى المجادلة مستمر
بين العقلاء في المطالب الالهية ولو
كفى العقل في ذلك لما كان كذلك اى
لما كان الخلاف والمراء مستمرا بين
العقلاء في ذلك واللازم باطل
بالضرورة فالملزوم كذلك فلابد من
حاكم آخر غير العقل وهو الامام المعصوم
الثانى ان الانسان وحده لايستقل
بتحصيل اضعف العلوم كعلم الحياكة
والخياطة والنحو والنجوم بل لابد من
استاذ يهديهم واذاكان حالهم كذلك في
اضعف العلوم فماظنك بأصعبها وهو
معرفة الله تعالى وصفاته واحكامه
واجيب عن الاول بأن العقلاء ماأتوا
بالنظر الصحيح فانهم لواتوا بالنظر الصحيح
فانهم لواتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم
استمرار الخلاف والمراء * واجيب
عن الثانى بانه لانزاع في العسر فان
العسر مسلم ولاشك انه لوكان
معلم يعلم المبادى التى يتالف منها
الحجج ويحل الحجج ويزيل
الشكوك والشبه كان اوفق واسهل
وانما النزاع في الامتناع وماذكرتم
على لايدل على الامتناع * قال *
الثالث في وجوب النظر في معرفة الله
تعالى واجب اما عندنا فلقوله تعالى
قل انظروا ماذا في السموات والارض
ونحوه واما عند المعتزلة فلان المعرفة
واجبة عقلا وهى لاتحصل الا بالنظر
ومالايتم الواجب المطلق الا به فهو
واجب واعترض عليه بأن مبناه على
حكم العقل وسيأتى الكلام فيه وامتناع
الامر فان بغيره واستحالة التكليف
بالمحال وكلاهما ممنوع وبأن قوله
تعالى وماكنا معذبين حتى نبعث
رسولا نفى الوجوب قبل البعثة
لينفى لازمه فدل على ان الوجوب
ليس الا من الشرع قيل لووجب
من الشرع لزم افحام الانبياء
فان المكلف لاينظر مالم يعلم وجوبه

كلها فاذا استعمل الحواس فى الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صورا كلية يحكم على بعضها ببعض ايجابا اوسلبا امابديهة عقله كما فى البديهيات اوبمعاونة شئ آخر كما فى سائر الضروريات والنظريات فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شئ من التصورات والتصديقات (ولذلك) قيل (من فقد حسافقدفقد علما) متعلقابذلك الحس ابتداء اوبواسطة (كالاكمه)فانه لايعرف حقائق الالوان ولايحكم باختلافها فى الماهية لعدم احساسه بجزئياتها (والعنين) فانه لايعرف حقيقة لذة الجماع ولايحكم بمخالفتها لسائر اللذات واعترض بأنه ليس يلزم من كون الاحساس شرطا فى حصول حكم عقلى ان يكون الاحساس اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط فى حصول الكمال وليس بأقوى منه (فلايلزمنا) من قدحنا فى البديهيات التى هى فرع (القدح فى الحسيات)

كلها) فان نوقش بانا لانسلم خلوه عن ادراك نفسه خص الادراكات بالحصولية **قوله** تنبه لمشاركات بينها ومباينات الخ) اعترض عليه بأن الامور المشتركة هى عين تلك الصور فالتنبه للمشاركات هو التنبه لتلك الصورة وانتزاعها لامغايرة لها ومقدم على انتزاعها كما هو الظاهر من العبارة والموافق لما ذكره فى حواشيه على المطالع واجيب بأن المراد من التنبه للمشاركات هو الحالة الاجمالية المتعلقة بالامور فى هذه الاحساسات وملاحظة المشاركة الصورية الاجمالية والمباينة كذلك من غير تلخيص للامر المشترك والباين وبانتزاع الصور هو تلخيص المعنى الجنسى اوالفصلى اوغيرهما بحيث يصدق على غير المحسوس بهذا الاحساس ايضا (قوله تنبه لمشاركات بينها الخ)يعنى ان احساس الجزئيات شرط يتوقف عليه التنبه والانتزاع المذكور ان فيكون البديهيات فرع الحسيات ولكون المقصود ههنا اثبات الفرعية ترك الواو فى قوله تنبه وعطف الانتزاع عليه وجعل المجموع جزاء لقوله فاذا استعمل بخلاف ماوقع فى حاشية المطالع بالواو لان المقصود هناك بيان طريق حصول الادراكات الغير الحسية ومعنى قوله وانتزع الخ انه استعد لان يفيض عليه من المبدأ الفياض تلك الصور وحاصله ان بعد حصول الصورة المحسوسة فى الخيال اذا تنبه النفس بتوسط القوة المتصرفة لما بين تلك الصور من الامور التى بها المشاركة بينها والامور التى بها المباينة بينها فى ضمن تلك الصور الجزئية استعدت لان يفيض عليها من المبدأ الفياض صور مجردة من اللواحق المادية والغواشى الغريبة فالمتنبه به هى تلك الصور والادراكات من حيث حصولها فى ضمن الصور الخيالية والمفاض عليها الصور الكلية الحاصلة فى ذاتها فتدبر فانه مما خفى على اقوام وقالوا بما لا يرضى سماعه الاذن الكريمة وان شئت تفصيله فارجع الى تعليقاتى على حواشى المطالع **قوله** ولايحكم باختلافها فى الماهية) فان قلت يجوز حصول ذلك الحكم بطريق آخر غير الاحساس كالتقليد والتواتر وكذا الكلام فى قوله ولايحكم بمخالفتها لسائر اللذات قلت المدعى ان من فقد حسا فقدفقد علما متعلقا بذلك الحس والعلم المتعلق بالحس فيما نحن فيه هو الحكم الضرورى اليقينى وذا ليس بموجود فى صورة التقليد واما تجويز حصول الحكم باختلافها من التواتر كما ظن ففيه ان المواتر يجب ان يستند الى المشاهدة والماهية غير مشاهدة فلاوجه لتجويز حصول الحكم باختلاف الالوان فى الماهية بالتواتر فليفهم (قوله فانه لايعرف الخ) يعنى انه فاقد العلوم التصورية والتصديقية المرتبة على احساس الجزئيات فاقيل يجوز حصول العرفان بحقايقها والحكم باختلاف حقايقها بطريق آخر مما لاورود له **قوله** واعترض عليه) والجواب ان مرادهم من القوة السبق بحسب الذات والوجود لاغير ولاشك ان الاحساس اقوى من التعقل بهذا المعنى تعسف لايفهم من العبارة هذا وفى جعل الاستعداد شرطا لحصول الكمال كلاما ستطلع عليه فى بحث العلة والمعلول(قوله واعترض بأنه الخ) هذا انما يرد لوجعل دليل الاضعفية لمجرد الفرعية بأن يقال البديهيات فرع الحسيات وكل فرع فهو اضعف من الاصل ويكون قوله فلايلزمنا معطوفا على قوله هى اضعف من الحسيات اما اذا جعل معطوفا على قوله لانها فرعها ويكون المعنى انها فرعها واذا كان فرعها فلايلزم من القدح فيها القدح فى البديهيات بخلاف الحسيات فان القدح فيها يوجب القدح فى البديهيات فتكون اضعف من الحسيات لم يرد الاعتراض كما لايخفى (قوله فان الاستعداد الخ) السند ليس بجيد لان الاستعداد والكمال ليسا من جنس واحد حتى يتصور بينهما التفاوت بالقوة والضعف بخلاف الاحساس والتعقل (قوله

ولايعلم وجوبه مالم ينظر قلنا لو وجب عقلا لافحم ايضا لان وجوب النظر غير ضرورى اذ هو متوقف على مقدمات يفتقر الى انظار دقيقة # اقول # اعلم ان الناس اختلفوا فى معرفة الله تعالى فذهب الحشوية الذين قالوا الدين يتلقى من الكتاب والسنة الى ان معرفة الله تعالى غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق للواقع وذهب جمهور من المسلمين الى ان معرفة الله تعالى واجبة ثم افترق هؤلاء فرقتين فرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو الرياضية وتصفية الباطن وهذا مذهب الصوفية اصحاب الطريقة # وفرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو النظر وهو قول الاشاعرة والمعتزلة فالاشاعرة والمعتزلة اتفقوا على ان معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها وهو واجب ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان وجوب النظر بالشرع وذهب المعتزلة الى انه بالعقل فلنرجع الى المتن فنقول النظر فى معرفة الله تعالى واجب باتفاق اصحابنا والمعتزلة اما عند اصحابنا فبالشرع لقوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات والارض ونحوه كقوله تعالى اولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض واما عند المعتزلة فبالعقل لان معرفة الله تعالى واجبة عقلا لان شكر الله تعالى واجب عقلا لان نعمه على العبد كثيرة قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وشكر المنعم واجب عقلا لان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وبالشكر يندفع الخوف عن النفس فشكر الله تعالى واجب عقلا وشكر الله تعالى يتوقف على معرفة الله تعالى فمعرفة الله تعالى

واجبة عقلا وهى لاتحصل الا بالنظر ومالايتم الواجب المطلق اى الذى يجب فى كل حال الا به وكان مقدورا وهو واجب عقلا واحترز بالمطلق عن المقيد مثل الزكوة فانها واجبة مقيدة بحصول النصاب فلا يجب عند عدم النصاب واحترز بقوله وكان مقدورا عن الواجب المطلق الذى لايتم الا بأمر يكون ذلك الامر ليس مقدورا للمكلف فان مالايتم الواجب الا به اذا كان غير مقدور للمكلف لايستدعى وجوب الواجب وجوبه والا يلزم تكليف مالايطاق واعترض على هذا الدليل بأن مبناه على حكم العقل بأن معرفة الله تعالى واجب عقلا وسيأتى الكلام فى ان حكم العقل باطل بل الحاكم الشرع وعلى امتناع العرفان بغير النظر فانه اذا امكن العرفان بغير النظر لم يجب النظر عقلا وامتناع العرفان بغير النظر ممنوع والدليل على امتناعه فلم لايجوز ان يحصل معرفة الله تعالى بالامام المعصوم كما هو رأى الاسماعيلية او بالالهام كما هو رأى حكماء الهند او بتصفية الباطن كما يقوله اهل التصوف وهو الحق وايضا هذا الدليل مبنى على استحالة التكليف بالمحال واستحالة التكليف بالمحال ممنوع واعترض على دليل المعتزلة ايضا بأنه لو وجب النظر بالعقل لوجب قبل البعثة لانه حينئذ يكون وجوب النظر غير موقوف على البعثة بل على العقل والعقل قبل البعثة متحقق والوجوب قبل البعثة يلزمه التعذيب بترك الواجب لكن قوله تعالى وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الوجوب العقلى ونفى الوجوب قبل البعثة بنفى لازم

التى هى اصل لها ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عليها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح فى لازمها القدح فيها او من حقيتها حقية لازمها (واهم فى ذلك) اعنى القدح فى البديهيات (شبه * الاولى اجلى البديهيات) واقواها فى الجزم قولنا (الشئ اما ان يكون اولايكون) اعنى الترديد بين النفى والاثبات بأنهما لايجتمعان ولايرتفعان (وانه غير يقينى اما الاول) وهو كونه أجلى البديهيات واقواها (فلان المعترفين بها) اى بالبديهيات (يمثلون) لها (بهذا) الترديد بين النفى والاثبات (وثلاثة أخرى تتوقف) تلك الثلاثة (عليه الاول) من تلك الثلاث المتوقفة عليه قولنا (الكل اعظم من الجزء والا) اى وان لم يكن اعظم منه (فالجزء الآخر معتبر) فى الكل لانه جزء الكل (وليس بمعتبر) فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان الكل ليس ازيد منه فيجتمع النفى والاثبات (الثانى) من تلك الثلاث قولنا (الاشياء المساوية) فى الكمية مثلا (لشئ واحد متساوية) فى الكمية (والا) اى وان لم تكن متساوية فى الكمية (لحقيقتها) فى الكمية(واحدة) لتساواتها لذلك الشئ (وليست واحدة) لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع ايضا النفى والاثبات قيل وعلى هاتين المتقدمتين يخرج اكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضا

شرط) بمعنى لايتوقف عليه الكمال سواء كان مجامعاله اولا لامايقابل المعد (قوله ولم يرد)الظاهر اذلم يرد لكونه تعليلا لعدم اللزوم الاانه اورده فى صورة الاعتراض اشارة الى الاعتناء بشانه بأنه فائدة مطلوبة فى نفسه وان قطع النظر عن كونه تعليلا (قوله لازمة لها كالنتيجة) اى لزوما ذاتيا يمتنع انفكاكها عنها (قوله اعنى الترديد الخ) اشار بالعناية الى ان المراد بالكون واللا كون اعم من المحمولى والرابطى كما يستفاد من بيان توقف القضايا الثلاثة والى ان الانفصال بينهما حقيقى والمراد بالنفى والاثبات الانتفاء والثبوت لاالانتزاع والايقاع لانهما يرتفعان عن الشك وفى ذلك رد لما فى شرح المقاصد حين جعل القول المذكور تفسيرا للترديد المذكور (قوله الكل اعظم من الجزء الخ) اى الكل المقدارى اعظم من جزئه المقدارى **قوله** الاشياء المساوية فى الكمية مثلا لشئ واحد متساوية) قيل مسافة الحركة السريعة والبطيئة غير متساوية مع انهما مساويتان فى الكمية لشئ واحد اعنى زمانهما والجواب منع مساواتهما لزمان الحركتين فى الكمية سواء اعتبر المسافة جوهرا او عرضا اذ لامساغ للمساواة العددية بحسب الاجزاء لعدمها ولا للمساواة المقدارية لعدم المجانسة بين المسافة والزمان اما اذا جعلت المسافة جوهرا فظاهر واما اذا جعلت عرضا فلانها مقدار قار بخلاف الزمان نعم هما مطابقتان للزمان بمعنى انه اذا فرض جزء من الزمان انفرض جزء من المسافة ولو جعل هذا معنى المساواة لم يمنع كون المسافتين المذكورتين مساويتين ايضا بمعنى انه اذا انفرض جزء من احدهما انفرض جزء من الاخرى وان تفاوت الاجزاء الفرضية فى كل مرتبة بحسب المقدار (قوله مثلا) لا فائدة فيه لان المساواة واللامساواة خاصة للكم لاتوجد فى غيره الا بالتبع وما قيل ان مسافتى الحركة السريعة والبطيئة غير متساويتين مع تساويهما لشئ واحد اعنى زمانهما فمنشأه عدم الفرق بين المساواة والانطباق فلان كلا من المسافة والحركة والزمان منطبق على الآخر بمعنى انه يزيد بزيادة لآخر وينتقص بانتقاصه **قوله** لحقيقتها فى الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشئ) فى هذا التعليل شائبة المصادرة اذ المراد بوحدة الحقيقة الكمية هو المساواة فى الكمية والكلام فى بيان استلزام مساواة الاشياء لشئ فى الكمية تساويها فليتأمل (قوله لمساواتها الخ) والمساواة فى الكمية هى الاتحاد فيها فيكون تلك الاشياء متحدة فيها فهو استدلال بصدق المحدود على صدق الحد **قوله** يخرج اكثر مباحث الكم المتصل) اراد بمباحث الكم المتصل مباحث الهندسة التى الباحثة عن المقدار القار وبمباحث الكم المنفصل مباحث الحساب الباحث عن العدد فظاهر وجه ايراد مباحث الزمان مقابلا لمباحث الكم المتصل مع ان الزمان من الكم المتصل لكنه غير قار بقى الكلام فى ايراد مباحث الجسم مقابلا لها مع ان الظاهر ان المراد الجسم التعليمى وهو مقدار قار ولك ان تقول المراد بمباحث الكم المتصل مباحثه الكلية فظهر وجه المقابلة فى كليهما الا ان المراد مباحث خصوصيتهما لكن يبقى الكلام فى عدم التعرض لمباحث خصوصيتى الخط والسطح (قوله اكثر مباحث الكم المتصل) اراد به المقدار بقرينة مقابلة الزمان والمراد بمباحثهما مسائل الهندسة والحساب فان تينك المقدمتين مما يصدر به

(للونه)

لكونه فى الحقيقة راجعا الى البحث عن الكم المتصل (الثالث) من تلك الثلاث قولنا (الجسم الواحد لايكون فى آن واحد فى مكانين والا) اى وان لم يكن كما ذكرنا بل كان فى مكانين (لم يتميز) ذلك الجسم الواحد (عن جسمين كذلك) اى كائنين فى آن واحد فى مكانين (فالجسم الآخر معتبر) وجوده (وليس بمعتبر) اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معا وقيل الاولى ان يقال لو كان جسم واحد فى آن واحد فى مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد المثلين وعدمه واحدا * ولما امكن ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة حقية هذه القضايا الثلاث وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التى اوردتموها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهة اشار الى الجواب بقوله (وهذه الاستدلالات) التى ذكرناها (ملحوظة) للعقلاء (وان عجز البعض عن تلخيصها) فى التعبير عنها الا يرى الى قولهم لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر اثر البتة ولو كان الشئ الواحد مساويا لمختلفين لكان مخالفا لنفسه فانه اشارة الى ما قررناه وان لم تكن عبارته ملخصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب جديد وتعمل فكر فتأمل لكن بقى ههنا شئ وهو ان هذه

كتب العلمين لكونهما من مباديهما او غيرها مما يذكر فى الحكمة كالخواص الثلاثة من قبول القسمة ووجود المعادلة وقبول المساواة والمفاوتة فانها تتوقف على ان الكل اعظم من الجزء (قوله وكثير من مباحث الزمان) مثل اثبات كونها كما لقبوله المساواة والمفاوتة واثبات كونه مقدار الاسرع الحركات لانه يقدر به كل الحركات فيكون مقدارا لاسرعها لان الاكبر يقدر بالاصغر دون العكس (قوله والجسم) اى الطبيعى مثل قبول التخلخل والتكاثف والنمو والذبول وامتناع التداخل فانها مبنية على ان الكل اعظم من الجزء فى المقدار (قوله لكونه) اى الكثير من مباحثهما راجعا الى البحث عن الكم المتصل مع قطع النظر من خصوصية كونه زمانا او جسما طبيعيا وفيه دفع لاستبعاد تعلق تينك المقدمتين بمباحثهما **قوله** فالجسم الآخر معتبر وجوده) اى الجسم الآخر من ذينك الجسمين الكائنين فى مكانين **قوله** وقيل الاولى الخ) قيل وجه الاولوية ان عدم التميز عند الناظر فى نفس الامر ممنوع لانه موجود بوجود واحد وتشخص واحد بخلاف الجسمين الموجودين المتشخصين وعدم التميز عند الناظر غير مفيد كيف وهو انما يفيد احتمال اجتماع النفى والاثبات لا اجتماعهما بالفعل وانما قال قيل لان مراد المص بعدم التميز انه يكون بحسب نفس الامر جسمين فيبقى المناقشة فى العبارة وقيل وجه الاولوية خلوه عما لاحاجة اليه من ضم حديث الجسمين واعتبار اجتماع النفى والاثبات فيه (قوله وقيل الاولى الخ) لما كان يرد على ظاهر ما فى المتن انا لانسلم عدم تميز الواحد الكائن فى مكانين من الجسمين الكائنين فى مكانين لان كل واحد من الجسمين متميز عن الآخر بشخصه بخلاف الجسم الواحد فى مكانين ويندفع بأن المراد لايتميز الواحد من حيث انه واحد عن الجسمين من حيث انهما جسمان اى اثنان فيؤول الى ما ذكره بقوله والاولى الا ان عبارته اصرح فيكون اولى **قوله** لكان الواحد اثنين) ان قلت لانسلم ذلك فانه موقوف على عدم جواز كون الشئ الواحد فى آن فى مكانين وهو اول المسئلة قلت لايخفى ان الملازمة ضرورية (قوله لكان الواحد اثنين) لان المفروض انه واحد وقد حصل فى مكانين فيكون اثنين فالملازمة ضرورية والمناقشة بانا لانسلم ذلك لانه موقوف على عدم جواز حصول الواحد فى مكانين مكابرة **قوله** وليس يلزم الخ) قيل وان لم يلزم كونها نظرية لكن ينافى هذا التوقف بداهتها بمعنى اوليتها لان الاولى هو الذى يحصل بمجرد الالتفات وتصور الطرفين من غير توقف على شئ آخر والحاصل انه يلزم من توقفها على تلك الحجج كونها من القضايا الفطرية القياس وقد يقال بعد تسليم ادعاء الاولوية فيها ان المراد عدم توقفه على قياس ملحوظ كما فى تلك القضايا فتأمل (قوله لجواز كون الحجج الخ) ولا يلزم منه كونها من القضايا الفطرية القياس لان تلك الحجج المرتبة ليست لاثباتها بل لاظهار جلائها ولو سلم فالقضايا الفطرية داخلة فى البديهيات ههنا كما مر **قوله** بقى ههنا شئ) قد يجاب بأن هذه الاستدلالات ابين من الدعوى لكن تلخيص العبارة فيها يحتاج الى حل فليتأمل (قوله بقى الخ) اى هذه الاستدلالات ملخصة وغير ملخصة اخفى من تلك القضايا

الوجوب الذى هو التعذيب ونفى الوجوب قبل البعثة يلزمه نفى الوجوب العقلى ونفى الوجوب العقلى يستلزم الوجوب الشرعى فدل قوله تعالى وما كنا معذبين على انه ليس الوجوب الا من الشرع قيل لو وجب النظر بالشرع لزم افحام الانبياء واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوب النظر عليه ولا يعلم وجوب النظر عليه الا بالنظر لان وجوب النظر حينئذ بالشرع فلا يعلم وجوب النظر الا بثبوت الشرع وثبوت الشرع متوقف على دلالة المعجزة على صدق النبى ودلالة المعجزة على صدقه موقوف على النظر فالعلم بوجوب النظر موقوف على النظر والنظر موقوف على العلم بوجوبه فيدور فيلزم افحام الانبياء قلنا لو وجب النظر عقلا لزم افحام الانبياء عليهم السلام واللازم باطل بيان الملازمة ان وجوب النظر غير ضرورى اذ هو متوقف على مقدمات تتوقف على انظار دقيقة فان العلم بوجوب النظر موقوف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى وعلى العلم بأن النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكل هذه المقدمات نظرية تحتاج الى انظار دقيقة والموقوف على النظرى نظرى فوجوب النظر نظرى فللمكلف المخاطب ان يقول لا انظر ما لم اعلم وجوب النظر ولا اعلم وجوب النظر الا بالنظر فيتوقف النظر على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه يتوقف على النظر فيلزم الدور ويلزم الافحام *قال* الكتاب الاول فى الممكنات وفيه ثلاثة ابواب *الاول فى الامور الكلية وفيه فصول *الاول فى تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون متحققا

فى الخارج وهو الموجود اولا وهو المعدوم ومنا من ثلث القسمة وقال المحقق ان تحقق باعتبار نفسه فهو الموجود وان تحقق باعتبار غيره فهو الحال كالاجناس والفصول وحدوا الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة فى نفسها قائمة بموجود وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق فى نفسه فهو الشئ والثابت وان لم يتحقق كالممتنع فهو المنفى والثابت ان كان له كون فى الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفى ايضاً فالثابت عندهم اعم من الموجود لانقسامه الى الموجود والمعدوم اعم من المنفى لصدقه على افراد الثابت وعلى النفى وزاد مثبت الحال منهم قسما آخر فقال الكائن ان استقل بالكائنية فهو الذات الموجودة فان لم يستقل فهو الحال ❁ اقول ❁ لما فرغ من المقدمة شرع فى الكتب وجعل الكتاب الاول فى الممكنات لان الممكنات مباد للالهيات والعلم بالمبادى مقدم على العلم بماله المبادى وذكر فيه ثلاثة ابواب لانه لايخ اما ان يكون جوهرا او عرضا او ما هو شامل لهما وهو الامور الكلية وهى الامور العامة اى الشاملة بجميع الموجودات ❁ الباب الاول فى الامور الكلية ❁ الباب الثانى فى الاعراض ❁ الباب الثالث فى الجواهر وجعل الباب الاول فى الامور الكلية لانها مباد لمباحث الاعراض والجواهر ٭ وذكر فى الباب الاول ستة فصول ٭ الفصل الاول فى تقسيم المعلومات ٭ الفصل الثانى فى الوجود والعدم ٭ الفصل الثالث فى الماهية ٭ الفصل الرابع فى الوجوب والامكان والقدم والحدوث ٭ الفصل الخامس فى الوحدة

الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة تجب ان تكون ابين من الدعوى قالوا فقد لاح ان اجلى البديهيات ماذكرناه ولذلك سماه الحكماء باول الاوائل (واما الثانى) اعنى كونه غير يقينى (فلوجوه) اربعة (الاول انه) اى هذا التصديق الذى هو قولنا الشئ اما ان يكون اولا يكون (يتوقف على تصور المعدوم) الذى هو مفهوم قولنا لايكون ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يعتبر فيها (وانه لايتصور) اصلا بل تصوره ممتنع قطعا فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره ايضا فلايكون حاصلا فضلا عن ان يكون يقينيا وانما قلنا ان تصوره ممتنع قطعا (اذ كل متصور متميز) فان ادراك الشئ ملزوم لامتيازه عن غيره عند المدرك اوهو نفس ذلك الامتياز كما سلف فى تحقيق العلم (وكل متميز) عن غيره (ثابت) فى نفسه لان المتميز هو الذى يثبت له التميز والتعين الذى هو مفهوم ثبوتى وثبوته للشئ فرع ثبوت ذلك الشئ فى نفسه (فيكون المعدوم ثابتا) فى نفسه فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا (هذا خلف) اى محال باطل (لايقال) تصور المعدوم يقتضى تميزه فى الذهن لافى الخارج وتميزه فيه لايقتضى الا ثبوته هناك و (انه اى المعدوم (ثابت فى الذهن) ولا خلف فى ذلك اذ المعدوم فى الخارج يكون ثابتا موجودا فى الذهن (وايضا) ان كان المعدوم متصورا فذاك وان لم يكن متصورا (فالحكم عليه بانه غير متصور) كما ذكرتم (يستدعى تصوره) اذ لو لم يكن متصورا اصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعا (لانا نقول) فى جواب الاول (الكلام فى المعدوم مطلقا) اى المعدوم فى الخارج والذهن معا فان قولنا الشئ اما ان يكون اولا يكون

بلاشبهة ودعوى ان هذه الاستدلالات فى نفسها ابين وان كانت اخفى من حيث انها ملخصة مكابرة **قوله** واما الثانى اعنى كونه غير يقينى فلوجوه اربعة) عدم اليقينية اعم من بقاء اصل التصديق الاخر فلاضير فى دلالة الوجود على عدم حصول اصل العلم مع ان المدعى عدم اليقينية وهذا ظاهر لكن سياق كلام المستدل الى ههنا مشير الى انه معترف بالتحقق بل البداهة وهذا الكلام يدل على انه لايمكن التحقيق فضلا عن البداهة والتدافع بينهما ظاهر (قوله كونه غير يقينى) اما بأن لايكون حاصلا كما يدل عليه الوجه الاول اولا كما فى الوجوه الاخر والى التعميم اشار الشارح بقوله فضلا عن ان يكون يقينيا **قوله** يتوقف على تصور المعدوم وانه لايتصور) هذا ظاهر اذا اخذ لايكون معدولة واما اذا اخذت سالبة كما هو الظاهر لانها مناط صحة الحصر العقلى فلا لان التصديق انما يتوقف على التصورات الثلاث لا الاربع اللهم الا ان يعتبر موجبة سالبة المحمول لان الحصر حينئذ ليس الا بملاحظة مساواتها للسالبة فلا يكون الحصر عقليا كما سيجئ نظيره فى بحث الوجود (قوله يتوقف على تصور المعدوم) هذه القضية منفصلة حقيقية واليه يشير الشارح بقوله فيما سيأتى لما امكن الحكم بالانفصال بينهما فالحكم ههنا بالمنافاة بين ان يكون وان لايكون وخلاصة الحكم بالمنافاة بين هذا الشئ موجود وهذا الشئ معدوم فالمعدوم جزء من التالى ولذا زاد الشارح قوله وما يعتبر فيها وان اخذ قضية حملية ردد بين محموليها نظرا الى الظاهر قلنا الشئ اما ان يكون واما ان لايكون فحرف السلب جزء من المحمول الثانى سواء اخذ بطريق العدول او بطريق السلب والحكم بالترديد بين المحمول المحصل ونقيضه العدولى او السلبى وعلى كلا التقديرين الحصر ثابت لتلازم النقيض العدولى والسلبى وليس الترديد بين الاثبات والنفى لعدم الانحصار فيهما كما مر فا قيل هذا ظاهر اذا اخذ لايكون معدولة واما اذا اخذ سالبة كما هو الظاهر لانها مناط صحة الحصر العقلى فلا لان التصديق انما يتوقف على التصورات الثلاث لا الاربع ليس بشئ منشأوه قلة التدبر (قوله مفهوم ثبوتى) اى ليس السلب داخلا فيه احترازا عن محمول السالبة المحمول فان ثبوته لايستدعى وجود الموضوع (قوله اى محال باطل) اى ليس الخلف ههنا بمعنى خلاف المفروض اذ لم يفرض سابقا عدم ثبوت المعدوم بل بمعنى المحال باعتبار صدق الباطل الذى هو معنى الخلف عليه (قوله لا يقال الخ) منشأ هذا السؤال حمل الموجود والمعدوم فى الترديد المذكور على ما هو المتبادر اعنى الموجود الخارجى والمعدوم الخارجى **قوله** وايضا ان كان المعدوم متصورا الخ) للخصم ان يقول بطريق الالتزام ان لم يتصور فهو المرام وان تصور يلزم ثبوته وهو محال فتدبر (قوله اى المعدوم فى الخارج الخ) يعنى ان الاطلاق

(ترديد)

ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجى والذهنى وبين مايقابله (ويمتنع انيكون له) اى للمعدود مطلقا (ثبوت بوجه من الوجوه) سواء كان فى الخارج او فى الذهن لان الثابت بوجه ما لايكون معدوما مطلقا (و) نقول فى جواب الثانى (الاخير معارضة) للحجة الدالة على ان المعدوم المطلق غير متصور (لاحل) لتلك الحجة (وانها) اى معارضة ماذكرتم لما ذكرنا (تحقق تعارض) الحجج (القواطع) لانهما قطعيتان (وهو) اى تعارض القواطع المركبة من المقدمات البديهية (احدى حججنا القوادح) فى البديهيات كما سيأتى وقد يجاب بان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذى سنذكره فى الجواب عنه الوجه (الثانى) من تلك الوجوه الاربعة (انه) اى قولنا الشئ اما انيكون اولايكون (يقتضى تميز المعدوم من الموجود) اذلولا تميزه عنه لما امكن الحكم بالانفصال بينهما (ولو كان) المعدوم (متميزا لكان له حقيقة) وماهية بها تمتاز عن الموجود (و) كان (للعقل سلبها) اى سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ماله حقيقة يشير العقل اليها يمكنه رفعها والالم يكن لذلك الشئ مقابل فلولم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله (والا) اى وان لم يكن للعقل سلبها (انتفى الوجود) واذا كان للعقل سلبها (وسلبها عدم خاص) لكونه مضافا الى حقيقة العدم (فقسم من العدم) المطلق (وهو) اى هذا العدم الخاص (قسيم له) لانه رفعه الذى يقابله (هذا خلف) لان قسم الشئ اخص منه وقسيمه مباين له فيستحيل صدقهما على شئ واحد الوجه (الثالث) من تلك الاربعة ان قولنا الشئ اما انيكون اولايكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول (المردد فيه) فى قولنا هذا (ثبوت الشئ وعدمه اما فى نفسه) فيكون (كقولنا السواد اما موجود اولا) اى ليس بموجود (واما لغيره) فيكون (كقولنا الجسم اما اسود اولا) ولايتصور ههنا معنى سوى هذين المعنيين (وكلاهما باطل اما الاول) وهو انيكون الترديد بين وجود الشئ وعدمه فى نفسه كما فى قولنا السواد اما موجود اولا باطل (لانه لايعقل شئ من طرفيه) اى لايتصور من شئ منهما معنى صحيح (اما الثبوت) وهو قولنا السواد موجود (فلان وجود الشئ اما

بمعنى العموم لا مقابل التقييد (قوله يجاب الخ) لايخفى ان مقصد ذلك القائل دفع هذه المعارضة بأنه على تقدير صحتها لايضرنا فالقول بانا لانسلم تحقق التعارض لان دليل الخصم المستدل غير سالمة عن المنع مما لاوجه له قوله عن المنع الذى سنذكره) وهو قوله والجواب ان المقصود الى اخره ولك ان تقول لوسلم تحقق التعارض فلا نسلم ان مقدمات الحجتين بديهية (قوله الوجه الثانى الخ) لايخفى ان اوله يدل على ان الكلام فى المعدوم وآخره على انه فى العدم فلابد من التطبيق بان يقال المراد بالعدم المعدوم اويضم بقوله ولوكان المعدوم متميزا قولنا ولا تميز له الا باعتبار العدم اذ الذات المبهمة والنسبة مشتركتان فيكون للعدم حقيقة قوله لكان له حقيقة) قال السيف الدين الابهرى فيه نظر لان اللاحقية متميزة عن الحقيقة واللاهوية متميزة عن الهوية مع انه ليس لهما حقيقة وهوية ورد بان اللاحقية حقيقة نوعية مغايرة للحقايق النوعية الصادق على كلها اسم الحقيقة لها افراد اعتبارية هى سلوب الحقايق ولا استحالة فيه (قوله وماهية) عطف تفسيرى للاشارة الى انه ليس المراد بالحقيقة الماهية الموجودة قوله والا لم يكن لذلك الشئ مقابل) لان مقابل الشئ اما رفعه كالعدم للوجود اوملزوم رفعه كالوجود للعدم وعلى كل تقدير يلزم من عدم امكان رفعها عدم تحقق المقابل (قوله والا لم يكن لذلك الشئ مقابل) لان المقابل اما رفع الشئ اواخص منه (قوله الوجه الثالث الخ) لايخفى عليك ان هذا الوجه يدل على امتناع الحمل مطلقا فيكون قادحا فى الاحكام الحسية ايضا مثل النار موجودة حارة ولعل القادحين فى البديهيات لايعترفون من الحسيات الا التصورات الحسية دون احكامها اذ الحاكم فيها العقل ولا شهادة لتهم (قوله اى لايتصور الخ) اى ليس المراد نفى التعقل مطلقا اذ الباطل ايضا يمكن تعقله بل المراد التعقل على وجه يصح ويمكن مطابقته قوله اما نفسه فلا يفيد حمله عليه) قد يمنع ذلك بأن النسبة بين الشئ ونفسه اشتقاقا مما تفيد ولهذا يحتاج الى البيان بل يصير

والكثرة الفصل السادس فى العلة والمعلول # الفصل الاول فى تقسيم المعلومات على رأى الاصحاب والمعتزلة والحكماء والاصحاب الذين لايثبتون الحال قسموا المعلوم الى الموجود فى الخارج والى المعدوم فيه لان المعلوم اما ان يكون متحققا فى الخارج وهو الموجود اولايكون متحققا فى الخارج و هو المعدوم فالمعلوم ينحصر فى القسمين ومن اصحابنا من ثلث القسمة وقال المتحقق فى الخارج ان تحقق باعتبار نفسه مع قطع النظر من غيره اى لايكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو الموجود كالذوات وان تحقق باعتبار غيره اى تحققه تابع لتحقق غير فهو الحال كالاجناس والفصول ولاضرورة فى ان تحمل الاجناس والفصول على غير ماهو المصطلح عند المنطقيين لان ذكر الاجناس والفصول لاجل المثال لالحصر الحال فيهما وحداو الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة فى نفسها قائمة بموجود فقوله صفة احترزبه من الذات فان الذات ليس بحال وقوله غير موجودة فى نفسها احترزبه من الصفات الموجودة فى نفسها وقوله ولامعدومة احترزبه من الصفات العدمية وقوله قائمة بموجود احترزبه عن الصفات التى هى غير موجودة فى نفسها وغير قائمة بالموجود قيل ان هذا الحد انما يستقيم على رأى اصحابنا واما عند المعتزلة فلايستقيم على اصلهم فان من الاحوال ماثبت فى العدم كالجوهرية لان الجوهرية عندهم حاصلة للذات حالتى الوجود والعدم فهى اذن صفة لغير موجود فيكون هذا الحد قاصرا على رأيهم فيكون باطلا ويمكن انيجاب عنه بانهم ماقالوا قائمة بموجود فقط فيجوز انيكون قائمة

نفسه فلايفيد حمله عليه) بل يكون حينئذ قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة (كقولنا السواد سواد والموجود موجود) لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشئ نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعيت حكم البديهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك (واما غيره) وهذا ايضا باطل لوجهين اشار الى اولهما بقوله (فهو) اى ذلك الشئ كالسواد مثلا (فى نفسه معدوم) على تقدير مغايرة الوجود اياه (والا) اى وان لم يكن معدوما فى نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا (عاد الكلام فيه) الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان يكون نفس الشئ وهو باطل لما مر او غيره فالشئ معدوم فى نفسه اذ لو كان موجودا عاد الكلام الى الوجود الثالث فاما ان يثبت المدعى او يتسلسل الوجودات الى غير النهاية والتسلسل باطل فتعين المدعى (و) ايضا لو لم يكن الشئ معدوما فى نفسه على ذلك التقدير (لوجد)

بحثا للعقلاء يتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للاراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وكذا بعض الحكماء واكثر الحكماء الى انه من المعقولات الثانية ثم حمل الشئ على نفسه بالمواطأة لايفيد لكن كلامنا فى حمل الوجود على السواد اشتقاقا والحق ان الوجود اذا كان نفس السواد يكون معنى قولنا السواد موجود هذا الذات وهذا الذات والمشار اليه واحد وعدم الفائدة فى هذا الحمل على تقدير صحته بديهى والمنازع مكابر والنزاع فى وجود الوجود انما هو فى اتصاف الوجود المطلق بوجود خاص مغاير له واما الاتصاف بمطلقه فى ضمنه فاعتبارى (قوله اما نفسه) اذا لم تعتبر التغاير بين الشئ ونفسه بوجه من الوجوه لايمكن الحمل اصلا لان النسبة تقتضى تغاير الطرفين ولو بوجه واذ اعتبر التغاير بوجه يمكن الحمل لكن يكون عاريا عن الفائدة فلابد ان يراد بقوله اما نفسه نفسه بحسب الذات والماهية ليترتب عليه قوله فلا يفيد وبقوله واما غيره غيره بحسب الذات ليترتب قوله فهو فى نفسه معدوم ولايجوز ان يراد به نفسه من جميع الوجوه وبغيره غيره بوجه من الوجوه لعدم صحة ترتب شئ منهما كما لايخفى ولم يتعرض لكونه جزأ لعدم ذهاب احد اليه مع انه يلزمه كلا الامرين عدم الافادة وكونه معدوما فى نفسه اى مع قطع النظر عن ذلك الجزء (قوله فلايفيد حمله) اى لامواطأة ولا اشتقاقا اذلا فائدة فى قولنا السواد ذو نفسه وان صح باعتبار التغاير الاعتبارى والاختلاف فى ان الوجود موجود اولا ليس بمعنى انه متصف بنفسه اولا بل بمعنى انه متصف بوجود خاص اولا قوله وقد يقال نحن نلتزم الخ) قيل يمكن ان يقال المراد بظهور التفاوت اتفاق العالمين عليه سواء كان ببديهة العقل اولم يكن قوله واما غيره) لم يذكر الجزئية وفسادها لان هذا الترديد جار فى الاشياء البسيطة ولا احتمال للجزئية فيها على انه يجوز ان يريد بالنفس فيها مالا يكون غيره فيندرج الجزئية فى النفسية ويلائمه التعليل اذلا فائدة فى قولنا الحيوان الناطق حيوان الا انه انما يظهر عند تصور السواد بالكنه فتأمل قوله بل كان موجودا) اشارة الى ان ترتب عود الكلام على انتفاء المعدومية باعتبار استلزامه للوجودية لان السواد مثلا من الدواب ولم يقل احد بالحالية فيها (قوله بل كان موجودا) ولو بالتبع لكونه مقابلا للمعدوم فى نفسه فيتناول الحال ايضا ويعود الكلام الى ذلك الوجود الذى هو بالتبع اما نفسه اوغيره الخ فيثبت المدعى وهو كونه معدوما فى نفسه او يتسلسل الوجودات وما قيل انه يجوز ان ينتهى الى وجود خاص هو عينه وهو جزئى حقيقى فيمتنع حمله على الشئ كما حققه الشارح قدس سره فى كتبه ولايكون الشئ معدوما فى نفسه لانه موجود بوجود هو نفسه فندفع بان الترديد فى قولنا فلان وجود الشئ اما نفسه اوغيره فى الوجود المحمول فى قولنا السواد موجود الذى به صار الشئ موجودا لكونه فى مقابلة المعدوم على ان الجزئى الحقيقى انما يمتنع حمله مواطأة لا اشتقاقا والمراد بالحمل ههنا عم كما مر قوله او يتسلسل الوجودات الخ) فيه بحث لجواز ان يكون ذلك الشئ موجودا بوجود هو عينه ولايكون محمولا عليه فان المحمول هو الوجود المطلق واما الوجود الخاص الذى هو جزئى حقيقى فلايحمل على الحقيقة كما سبق قوله لوجد ذلك الشئ مرتين) فيه بحث

بموجود ومعدوم والجوهرية كذلك وقالوا كثر المعتزلة المعلوم ان تحقق فى نفسه اى تقرر وتميز فى الخارج فهو الشئ والثابت وان لم يتحقق فى نفسه اى لم يتقرر ولم يتميز فى الخارج كالممتنع فهو المنفى والثابت ان كان له كون فى الاعيان فهو الموجود وان لم يكن له كون فى الاعيان فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفى ايضا فالثابت اعم من الموجود لانقسامه الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفى لصدق المعدوم على المنفى والثابت والحاصل انهم قسموا المعلوم الى المنفى والثابت والثابت الى الموجود والمعدوم وزاد مثبتوا الحال من المعتزلة قسما آخر وقالوا الكائن ان استقل الكائن بالكائنية اى لم يكن كائنيته تبعا لكائنية امر آخر فهو الذات الموجودة وان لم يستقل الكائن بالكائنية اى يكون كائنيته تبعا لكائنية امر فهو الحال والحاصل ان اصحابنا الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى قسمين موجود ومعدوم ولم يجعلوا قسيم الموجود الاقسما واحدا وهو المعدوم والمثبتون للحال من اصحابنا قسموا المعلوم الى ثلاثة اقسام موجود ومعدوم وحال فجعلوا قسيم الموجود قسمين معدوم وحال واكثر المعتزلة الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى ثلاثة اقسام منفى وثابت لم يكن له كون فى الاعيان وثابت له كون فى الاعيان فجعلوا قسيم الموجود ثابتا لم يكن له كون فى الاعيان ومنفيا والمثبتون للحال من المعتزلة قسموا المعلوم الى اربعة اقسام موجود وحال وثابت لم يكن له كون فى الاعيان ومنفى فالموجود هو المعلوم الثابت الذى له كون فى الاعيان مستقل بالكائنية فبانتفاء الاستقلال بالكائنية يتحقق الحال وبانتفاء الكون

ذلك الشيء (مرتين) وكان موجودا بوجودين هذا خلف مادن ثبت ان الشيء معدوم في نفسه (والوجود موجود والا) اى وان لم يكن الوجود موجودا (اجتمع النقيضان) على تقدير كونه معدوما (او وجد الواسطة) بين الموجود والمعدوم اذا لم يكن موجودا ولا معدوما (وفيهما) اى في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة (المطلوب) وهو بطلان قولنا السواد اما موجود او معدوم اذ على الاول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخلو فيها (فيلزم) مما ذكر من كون السواد معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا (قيام الموجود) الذى هو الوجود (بالمعدوم) الذى هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود (فيلزم جوازمثله في الحركات والالوان) بان يقال هذه امور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات (ويحصل المراد) وهو بطلان حكم البديهة لانها تحكم بان هذه الحركات والالوان لا يجوز قيامها الا بامور موجودة واشار الى ثانيهما بقوله (وايضا فانه) اى حمل الموجود على السواد على تقدير المغايرة (حكم بوحدة الاثنين) وهما السواد والموجود (وانه باطل لا يقال) ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ماذكرتم بل (المراد ان السواد موصوف بالوجود) ولا اشكال فيه (لانا ننقل الكلام الى الموصوفية) بالوجود فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطلناه واما غيره فيكون قولنا

لان الواجب كما هو موجود بوجودين خاص هو عينه عندهم و مطلق زائد والاستحالة انما يلزم اذا ثبت وجود ذلك الشيء بوجودين خاصين واما اذا كان المحمول مطلقا والآخر خاصا فلا فتأمل (قوله وكان موجودا بوجودين) بناء على ان الترديد المذكور في الوجود الذى صار به موجودا **قوله** اجتمع النقيضان) فان قلت اذا كان موجودا يلزم اجتماع المثلين فلم جوز هذا التعريف قلت التجويز في نفس الامر ممنوع وانما المقصود الالزام ولو سلم فلزوم اجتماع المثلين ممنوع لجواز ان يكون موجودا بوجود هو نفسه لا بوجود زائد ولو سلم فقد جوز المعتزلة ذلك بخلاف اجتماع النقيضين فليس ذلك مثله في مرتبة الاستحالة (قوله اجتمع النقيضان الخ) واما لزوم اجتماع المثلين على تقدير كونه موجودا فلا يضر المستدل لانه حينئذ يلزم تعارض القواطع وهو اخرى جة وانما تعرض لاجتماع النقيضين لان فيه ثبوت المدعى **قوله** اذ لم يكن موجودا ولا معدوما) ولا يخفى ان فيه ايضا اجتماع النقيضين لان الوجود اذا لم يكن موجودا صدق سلب الوجود فاجتمع هو وسلبه سواء قيل بالواسطة او بالعدم بل اطلاق النقيض على العدم على القول بالحال باعتبار استلزامه لذلك السلب وانما لم يتعرض له لحصول الغنية بدونه **قوله** وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين) اذا جعل دليل بطلان الغيرية هذا انتقض الدليل بالقضايا الحسية التى قالوا بصحتها كما لا يخفى **قوله** واما غيره) فقد سبق منا الاشارة الى وجه عدم تصريحه باحتمال الجزئية وفسادها **قوله** فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية) نقل عنه رحمه الله انه قال ولقائل ان يقول ما يقال من ان التسلسل في الامور الاعتبارية جائز حق فيما اذا كانت منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار اذ لا سبيل للعقل الى ان يعتبر ما لا نهاية له فلا تسلسل في مثل هذا الموضع في الحقيقة اما اذا كانت صحة الحكم مثلا موقوفة على تعقلات لا تتناهى كما في قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلا بلا شبهة سواء كانت تلك الامور المعقولة اعتبارية او خارجية لتوقفها حينئذ على تعقلات لا نهاية لها وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا ههنا الى اعتبار الموصوفية فيرجع الترديد المذكور في الموصوفية بانها اما عين السواد فلا يكون مفيدا لكونه حمل الشيء على نفسه او غيره فيكون حكما بوحدة الاثنين فيحتاج الى موصوفية ثانية وثالثة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود باطلا قطعا هذا والظاهر عندى ان ماذكره من بطلان القول المذكور اعنى قولنا السواد موجود على تقدير احتياجه الى تعقلات لا تتناهى حق بلا مرية واما بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية النفس الامرية مطلقا فلا اما عند الفلاسفة فلانهم يشترطون الترتب في جريان البرهان ولا ترتب بين تلك الامور بحسب الخارج وهو ظاهر واما الترتب بحسب الذهن فيتوقف على تصورها مفصلا والنفس لا يقدر عليه

في الاعيان يتحقق الثابت الذى لم يكن له كون كالاعيان وبانتفاء الثبوت يتحقق المنفي * قال * وقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم ان كان له تحقق ما فهو الموجود وان لم يكن له ذلك فهو المعدوم وقسموا الموجود الى ذهني وخارجي والخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب والى ما يقبله وهو الممكن والممكن الى ما يكون في موضوع اى محل يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون كذلك وهو الجوهر والمتكلمون قسموه الى ما لا اول لوجوده وهو القديم والى ما له اول وهو الحدث والحدث الى متحيز وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض والى ما يقابلهما ثم استحالوه لانه لو كان لشاركه البارى تعالى فيه وخالفه في غيره فيلزم التركيب ومنع بان الاشتراك في العوارض لا سيما في السلب لا يستلزم التركيب * اقول * لما ذكر تقسيم المعلومات على رأى الاشاعرة والمعتزلة اراد ان يذكر التقسيم على رأى الحكماء قال الحكماء كل ما يصح ان يعلم ان كان له تحقيق ما هو الموجود وان لم يكن له تحقيق ما هو المعدوم فقد جعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم ليشمل المعلوم بالفعل وغيره فان ما يمكن ان يعلم اعم من المعلوم وغيره فان كثيرا من الاشياء يمكن ان يعلم ولا يكون معلوما فلو جعل مورد القسمة المعلوم لخرج عن القسمة ما يصح ان يعلم ولا يكون معلوما ثم قسموا الموجود الى الخارجي والذهني لانه ان كان له تحقق في الخارج فهو الموجود الخارجي وان كان له تحقق في الذهن فهو الموجود الذهني وقسموا الموجود الخارجي الى الواجب والممكن وذلك لان الموجود الخارجي ان لم يقبل العدم لذاته فهو الواجب لذاته فان الواجب لذاته غير قابل للعدم لا بسبب آخر وان قبل العدم لذاته فهو الممكن

السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الاان يراد به ان السواد موصوف بموصوفية الوجود وحينئذ يعود التقسيم الى الموصوفية الثانية (ويلزم التسلسل) وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين (فان قيل لايمتنع التسلسل فى الامور الذهنية) لان البرهان انما قام على

باعترافهم واما عند المتكلمين فلانهم استدلوا على اعتبارية الاعراض النسبية بانها لو وجدت لاتصفت محالها بها فلها نسبة اليها بالمحلية ويعود الكلام فيها فيلزم التسلسل فى الامور الموجودة وانت خبير بان هذه النسب ليست باعتبارية فرضية بل حقيقية يتصف بهما محالها فى نفس الامر ويعود الكلام فيها فيتسلسل لكنهم لايمنعونه وايضا فهم قائلون بعدم تناهى تعلقات علم الله تعالى بالفعل ولايبالون بلزوم التسلسل فى التعلقات مع انهم لايشترطون الترتب فى بطلانه الى غير ذلك من المواضع ويؤيده اتفاق الفريقين على اشتراط الوجود فى جريان برهان التطبيق انما اختلافهم فى اشتراط الاجتماع فى الوجود والترتب وجريان ذلك البرهان اوغيره من البراهين ابطال التسلسل فى تلك الامور مطلقا غير ظاهر ثم ماذكره من ان العقل لايمكنه ان يعتبر مالانهاية له بل لابد ان ينقطع اعتباره فى مرتبة من المراتب التى لاتقف عند حد فلايتحقق التسلسل فى نفس الامر كلام ذكره الشارح فى حواشى المطالع ايضا وهو محل بحث واشكال لان النفس ابدية بالاتفاق فلم لايمكن لها اعتبار امور غير متناهية فى ازمنة مستقبلة غير متناهية فان قلت الاعتبارات المتحققة متناهية اذ يمكن بعدها اعتبار آخر قلت هذا من خطأ الوهم حيث لايلاحظ غير المتناهى كما هو والا لايعقل بعد غير المتناهى فى الازمنة المستقبلة الغير المتناهية شئ فتأمل (قوله فان قيل لايمتنع الخ) نقل عن الشارح قدس سره ولقائل ان يقول مايقال من ان التسلسل فى الامور الاعتبارية جائز حق فيما اذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار اذ لاسبيل للعقل الى ان يعتبر مالانهاية له فلاتسلسل فى الحقيقة فى هذا الموضع واما اذا كانت صحة الحكم موقوفة على تعقلات لاتتناهى كما فى قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلا قطعا لتوقفها حينئذ على تعقلات غير متناهية وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا ههنا الى اعتبار الموصوفية فيرجع الترديد المذكور فى الموصوفية بانها اماعين السواد فلايكون مفيدا لكونه حمل الشئ على نفسه اوغيره فيكون حكما بوحدة الاثنين فيحتاج الى موصوفية ثالثة ورابعة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود باطلا قطعا انتهى يعنى ان الحكم بجواز التسلسل فى الامور الاعتبارية ليس بصحيح على اطلاقه وانما ذلك فيما اذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل وان كان ذلك الاعتبار مطابقا لنفس الامر كما فى مراتب الاعداد فان منشأها الواحدة وتكرارها واللزوم والوحدة والوجوب والامكان والاعراض النسبية فان وحدة الوحدة وامكان الامكان وغير ذلك مماتكرر نوعه بمجرد اعتبار العقل مثلا اذا لاحظ الوحدة من حيث انها وصف للواحد لم يعتبر لها وحدة واذا لاحظها من حيث ذاتها وانها مفهوم من المفهومات اعتبر لها وحدة وقس على ذلك وانما قلنا بجواز التسلسل فيها لانه حينئذ ينقطع السلسلة بسبب انقطاع اعتبار العقل اذ العقل لايقدر على اعتبار الامور الغير المتناهية مفصلا ولايجب عليه الملاحظة القصدية فى كل مرتبة وان كان النفس ابديا فلاتكون الآحاد موجودة حتى يجرى التطبيق فلاتسلسل وعلى تقدير فرضه لايلزم المحال من لزوم تناهى مالايتناهى اوكون الناقص كالزائد اذ لاغير متناه فى نفس الامر ولازائد فيه بل بمجرد الفرض واما اذا كان منشأ وجود تلك السلسلة امرا غير اعتبار العقل فالتسلسل فيها باطل واللازم وجود الامور الغير المتناهية فى نفس الامر ويجرى فيها التطبيق عندنا وعند الحكماء اذا كان ترتب واجتماع فى ذلك الوجود ولاينقطع حينئذ بانقطاع اعتبار العقل اذ لامدخل لاعتبار العقل فى وجودها ولذا حكموا ببطلان التسلسل على تقدير نظرية الكل لاستلزامه وجود امور غير متناهية فى الذهن لعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هذا لكن يتولى بحث فى كون مانحن فيه من هذا القبيل لان صحة الحكم فى قولنا السواد موجود بناء على ان الغيرية موقوفة على ملاحظة الموصوفية من حيث انها نسبة بين الطرفين وآلة لملاحظة حال احدهما بالقياس الى الآخر وحينئذ لايمكن للعقل

لذاته فان الممكن لذاته قابل للعدم لابسبب آخر ثم قسموا الممكن الى مايكون فى موضع اى محل يقوم ماحل فيه وهو العرض والى مالايكون كذلك اى مالايكون فى موضع وهو الجوهر واحترز بقوله يقوم ماحل فيه عن الهيولى فانها وان كانت محلا للصورة التى هى جوهر لكن لايكون مقومة لماحل فيها بل يكون ماحل فيها مقوما لها فان الصورة مقومة للهيولى والمتكلمون قسموا الوجود الخارجى الى مالا اول لوجوده اى لم يسبقه العدم وهو القديم والى مالوجوده اول اى يسبقه العدم وهو الحدث وقسموا الحدث الى متحيز اى شاغل للحيز الذى هو الفراغ المتوهم المشغول بالشئ الذى لولم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وهو الجوهر والى حال فى المتحيز وهو العرض والى مايقابلهما اى يقابل المتحيز والحال فى المتحيز وهو الحدث الذى ليس بمتحيز ولاحال فى المتحيز ثم المتكلمون استحالوا الحدث الذى ليس بمتحيز ولاحال فى المتحيز لانه لوكان الحدث الذى ليس بمتحيز ولاحال فى المتحيز متحققا لشاركه البارى تعالى فى انه ليس بمتحيز ولاحال فى المتحيز وخالفه فى غيره لان مابه المشاركة غير مابه المخالفة فيلزم تركيب الواجب ممابه المشاركة وممابه المخالفة وهو ممتنع ومنع بان الاشتراك فى العوارض لاسيما الاشتراك فى السلب لايستلزم التركيب فى الذات فان البسائط متشاركة فى العوارض كالوجود والحدوث والوحدة ولاتركب فى ذواتها وكل بسيطين متشار كان فى سلب غيرهما عنهما ولاتركيب فى ذاتها * قال * الفصل الثانى فى الوجود والعدم

بطلانه فى الامور الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية (قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة فتقوم بهما لابغيرهما وهو الذهن) لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين واذا لم تقم بالذهن لم تكن امرا ذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودا خارجية بل توجد فى الذهن قائمة بالمنتسبين (مع ان حكم الذهن) بأن السواد موصوف بالوجود فى الخارج (اما مطابق للخارج) فيكون هناك موصوفية خارجية (ويعود الالزام) الذى ذكرناه (اولا) يكون مطابقا له (فلا عبرة به) لكونه حكما باطلا وقد يجاب بأن حكم الذهن يجب ان يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا لا للخارج فانه اخص منها وايضا اذا صدق ان هذا موصوف بكذا فى الخارج لم يلزم وجود الموصوفية فى الخارج للفرق الظاهر بين ان يكون قولنا فى الخارج ظرفا لنفس الموصوفية وبين ان يكون ظرفا لوجودها (واما النفى) وهو قولنا السواد ليس بموجود (فلان وجوده اما نفسه فنفيه عنه) اى سلب الوجود عن السواد حينئذ (تناقض) لانه سلب الشئ عن نفسه (اوغيره) وهو باطل لوجهين الاول قوله (فيتوقف نفيه عنه على تصوره) اى يتوقف نفى الوجود من السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفى (وهو) اى تصور السواد (يستدعى تميزه وثبوته) لما عرفت فى الوجه الاول من الوجوه

ان يحملها على السواد اصلا ثم اذا لاحظها قصدا واعتبر انها مفهوم لابد من حصوله للطرفين والا لم يكن احدهما حاصلا للآخر اعتبر موصوفية ثانية هى آلة لملاحظة حال الموصوفية الاولى بالقياس الى السواد وهذه الملاحظة ليست لازمة للعقل دائما فينقطع سلسلة الموصوفيات بانقطاع اعتباره و اما تجويز المتكلمين عدم تناهى تعلقات العلم بالفعل مع انها امور اعتبارية وليست بمجرد اعتبار العقل فلان هذه التعلقات ليست فى الخارج ولا فى الذهن فلا يجرى التطبيق فيها وانما هى فى علمه تعالى وهى بالنظر اليه متناهية لاحاطته بها فتدبر فانه مزال فيه الاقدام **قوله** لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين) قيل ان اراد استحالة قيام النسبة نفسها فسلم ولا يفيد وان اراد استحالة قيام صورتها فممنوع اذ لا فساد فيه كما فى قيام صورة الجوهر بالذهن وهذا اقرب مما نقله الشارح بقوله وقد يقال الخ (قوله معنى كونها الخ) وذلك لا ينافى قيامها بالطرفين وبهذا القدر تم الجواب الا انه زاد عليه قوله بل توجد الخ لدفع ما يرد من انها اذا لم تكن موجودة خارجية كانت موجودة فى الذهن فيلزم وجود النسبة بدون الطرفين يعنى انها توجد فى الذهن قائمة بهما لابدونهما ومعنى ذلك انه اذا لاحظ العقل الطرفين على نحو مخصوص انتزع اتصاف احدهما بالآخر (قوله وقد يجاب الخ) هذا الجواب اختيار للشق الثانى ومنع للزوم كونه حكما باطلا فان الباطل ما لا يطابق نفس الامر لا ما لا يطابق الخارج ومبنى على ان يكون فى الخارج ظرفا للوجود لا للموصوف والجواب الثانى باختيار الشق الاول ومنع لزوم كونها خارجيا بمعنى الموجود فى الخارج ومبنى على تقدير كونه ظرفا للموصوف **قوله** لا للخارج فانه اخص منها) فيه بحث لان نفس الامر وان كان اعم من الخارج الا ان الحكم المذكور ههنا هو ان السواد موصوف بالوجود فى الخارج على ان فى الخارج متعلق بالموصوف لا بالوجود كما يدل عليه قوله وايضا اذا صدق ان هذا موصوف بكذا فى الخارج الخ ولا يخفى ان صدقه انما هو بمطابقته للخارج فالجواب الحق هو الذى ذكره بقوله وايضا فتدبر (قوله للفرق الظاهر الخ) فان الموجود فى الخارج ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ما لا يكون ظرفا لنفسه الا يرى ان قولنا زيد موجود فى الخارج يقتضى وجود زيد فيه لا وجود وجوده **قوله** فنفيه عنه تناقض) قال الابهرى لقائل ان يقول انما يلزم التناقض ان لو اتحد زمان الايجاب والسلب وهو ممنوع وضعفه غير خفى للفطن نعم يمكن ان يجاب بان المراد بنفى وجود السواد عند من يقول بأن وجوده عينه نفى نفس السواد لا اثبات النفى له فلا يلزم التناقض (قوله لانه سلب الشئ عن نفسه) بناء على ان مفهوم قولنا السواد ليس بموجود سلب الوجود نفسه عن السواد والوجود نفسه فيكون سلب الشئ عن نفسه فاندفع ما توهم من ان المراد نفى وجود السواد عند من يقول ان وجوده عينه نفى نفس السواد لا اثبات النفى له فلا يلزم التناقض وانما كان سلب الشئ عن نفسه تناقضا لان ثبوت الشئ لنفسه دائم واطلاق السلب يناقضه فاندفع ما توهم من انه

وفيه مباحث الاول فى تصور الوجود وهو بديهى لوجوه الاول انه جزء من وجودى المتصور بديهة ؛ الثانى ان التصديق البديهى بان النفى والاثبات لايجتمعان ولا يرتفعان مسبوق بتصور الوجود والعدم ومغايرتهما التى هى الاثنينية المتوقف تصورها على تصور الوحدة والسابق على البديهى اولى ان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية قيل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا لم يحتج الى دليل و الا لم يفد قلنا بداهة التصديق مطلقا متوقفة على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم بداهته ولقائل ان يقول التصديق يتوقف على تصور الجزء باعتبار ما لا على تصور حقيقته فلا يلزم من تصوره بداهته ؛ الثالث الوجود بسيط لامتناع تركبه عن الموصوف به او بنقيضه فلا يحد ولا يرسم اذ لا شئ اعرف منه وان كان فالرسم لا يعرف كنه الحقيقة ❊ اقول ❊ الفصل الثانى فى الوجود والعدم وذكر فيه خمسة مباحث ؛ الاول فى تصور الوجود ؛ الثانى فى كونه مشتركا ؛ الثالث فى كونه زائدا ؛ الرابع فى ان المعدوم ليس بثابت ؛ الخامس فى الحال ❊ المبحث الاول فى تصور الوجود تصور الوجود بديهى لوجوه ثلاثة ؛ الاول ان الوجود جزء لوجودى المتصور بديهة وجزء المتصور بديهة متصور بديهة فالوجود متصور بديهة فتصور الوجود بديهى وفيه نظر ؛ اما اولا فلانه انما يلزم من تصور وجودى بديهة تصور الوجود بديهة اذا كان الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات وهو ممنوع اما على راى من يقول وجود كل شئ مختص به ولا اشتراك الا فى اللفظ فظاهر واما

الاربعةفيكون حصول الوجود للسواد شرطا فى نفى الوجود عنه وهو محال (وليس) ثبوت السواد (فى الذهن) حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفى الثبوت الخارجى عنه ولا محذور فيه (لمامر) من ان الكلام فى النفى المطلق المقابل للثبوت الذى هو اعم من الخارجى والذهنى فلو كان السواد ثابتا فى الذهن لم يصح نفى الثبوت عنه مطلقا وجوابه ان ثبوت السواد فى الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم على السواد الثابت فى الذهن انه معدوم مطلقا بل رددناه بينه وبين الموجود فى الجملة فلا محذور اصلا وقد يتوهم ان الضمائر فى تصوره وتميزه وثبوته راجعة الى نفى الوجود عن السواد وتصور هذا النفى هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه وماذكرناه هو المذكور فى المحصل • والوجه الثانى من ذينك الوجهين قوله (وايضا فانه) اى نفى الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته (يقتضى خلو الماهية عن الوجود وسنبطله) فى مسئلة ان المعدوم ليس بشئ اذ يستدل هناك على امتناع خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بأن عدم خلوها عن الوجود لا ينافى الترديد بينه وبين العدم قال فى المحصل فقد ظهر انه ليس لقولنا السواد موجود والسواد

انما يلزم التناقض لو اتحد زمان السلب والايجاب وهو ممنوع (قوله وهو محال) لاستلزامه اجتماع النقيضين وقد قلتم ان الشئ امّا ان يكون اولا يكون (قوله وليس ثبوت السواد الخ) لا يخفى على الفطن ان ثبوت السواد فى الذهن لا دخل له فى التفريع المذكور بقوله حتى يقال الخ لانه مبنى على عدم عموم نفى الثبوت حتى لو كان النفى مختصا بالثبوت الخارجى لم يكن ثبوت السواد فى الذهن منافضاله وان نفيه غير صحيح فى نفسه لكون ثبوته فى الذهن لازما مماذكر فالواجب ان يقال وليس نفيه فى الخارج والصواب ان يقال ان قوله وليس فى الذهن جملة حالية والمعنى ان تصور السواد يستدعى ثبوته فى الذهن والحال انه ليس بثابت فيه لمامر ان الكلام فى نفى الوجود عنه وهو محال (قوله لا لانتفائه عنه) حتى يلزم اشتراط الشئ بنقيضه ويتم الجواب بهذا القدر الا انه لما كان يرد عليه ان صحة الحكم بالانتفاء يستدعى الانتفاء فيلزم التناقض دفعه بقوله ولم نحكم الخ يعنى انا لم نحكم عليه بأنه معدوم مطلقا حتى ينافى ثبوته فى الذهن بل رددناه بين كونه معدوما مطلقا وبين كونه موجودا فى الجملة ولا شك فى صحته بأن يكون ثابتا فى وقت الحكم غير ثابت فيما عداه فاندفع ماتوهم انه يلزم من ذلك ان لا يصدق الجزء الاخير من المنفصلة وهو باطل قطعا **قوله** ولم نحكم على السواد) اى لم نحكم به حتى يقال يلزم الكذب وهو يبقى الاولوية وقد يقال يلزم من هذا ان لا يصدق الجزء الاخير من المنفصلة وهو باطل قطعا فتأمل (قوله وقد يتوهم الخ) انما كان توهما لان المراد بالنفى هو الحكم بالانتفاء وتوقفه على تصوره انما يتم اذا كان الحكم فعلا اما اذا كان كيفا او انفعالا فلا ولانه يحتاج فى اتمامه الى اعتبار مقدمات لا اشارة اليها فى المتن وهو ماذكره بقوله وتصور هذا النفى الخ ولانه يرد عليه ان هذا النفى معدوم خاص فيجوز ان يكون تصوره ثابتا فى الذهن وما تبين بطلانه هو تصور المعدوم مطلقا ولظهور كونه توهما لم يتعرض الشارح لبيانه ثم انه لم يظهر على هذا التوجيه معنى قوله وليس فى الذهن لمامر والله اعلم باسرار عباده **قوله** راجعة الى نفى الوجود عن السواد) فيه بحث لان الظاهر ان نفى الوجود عن السواد بمعنى الحكم بالسلب فلا نسلم انه يتوقف على تصوره وقد اشرنا اليه فيما سبق ايضا **قوله** وماذكرناه هو المذكور فى المحصل) وهو المناسب لقول المصنف ايضا وليس فى الذهن لمامر اذ لو رجعت الضمائر الى نفس النفى لا تجه ان يقال المذكور فيما سبق بطلان القول بثبوت الوجود فى الذهن لما سلب عنه الوجود المطلق بقوله اولا يكون اعنى الموضوع فى القضية المذكورة واما ثبوت الوجود الذهنى لنفس النفى المتعلق بالوجود المطلق فلم يتبين فيما سبق بطلانه فلا يناسب التعليل بقوله لمامر فتأمل **قوله** قال فى المحصل الخ) قيل المقصود من نقل كلام المحصل دفع ماذكره من الجوابين بقوله وجوابه وقد يجاب وليس بشئ لان محصل الجوابين السابقين ان بطلان احد الشقين لا ينافى الترديد بينه وبين غيره بل انما ينافى تعيينه والمذكور فى المحصل مبنى على بطلان الشقين جميعا فان المقصود من نقل كلامه بيان نتيجة كلام المصنف واظهار لمقصوده (قوله قال فى المحصل الخ) لما كان المذكور فى المتن سابقا من الوجه

على رأى من يقول الوجود معنى مشترك بين الوجودات فلانه مقول بالتشكيك على الافراد فالوجود خارج عن وجودى ولم يلزم من تصور الشئ تصور ماهو خارج عنه عارض له • واما ثانيا فلانه على تقدير ان يكون الوجود جزء لوجودى فانما يلزم من تصور وجودى بديهة تصور الوجود بديهة اذا كان تصور الوجودى الذى هو بديهى تصور وجودى بحقيقته وهو مم واما اذا كان تصور وجودى بوجه ما فلا يلزم من تصور وجودى بوجه ما بديهة تصور الوجود بديهة • الوجه الثانى ان التصديق البديهى بان النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان اى التصديق البديهى بان الشئ امّا ان يكون موجودا واما ان يكون معدوما مسبوق بتصور الوجود والعدم وتصور مغايرتهما المستلزم لتصور الاثنينية المتوقف تصورها على تصور الوحدة ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه والسابق على البديهى اولى بأن يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية قبل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا اى يكون بديهيا بجميع اجزائه لم يحتج كون الوجود بديهى التصور الى دليل لانه اذا كان بجميع اجزائه بديهيا ومن جملة اجزائه الوجود يكون الوجود بديهى التصور فلم يحتج الى دليل على بداهته وان لم يكن بديهيا مطلقا لم يفد لانه اذا لم يكن بديهيا مطلقا يكون بعض اجزائه غير بديهى فاحتمل ان يكون الوجود من ذلك البعض فلا يلزم بداهته واجيب بأن بداهته مطلقا متوقفة على بداهية العلم بالجزء لا على حصول العلم بداهة العلم بالجزء فجاز ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهة فيحتاج اثبات البداهة العلم

معدوم معنى محصل فلا يكون ايضا للترديد بينهمامفهوم محصل فامتنع التصديق بلافضلا عن ان يكون ذلك التصديق بديهيا (والثانى) وهو ان يكون الترديد فى قولنا الشئ اما ان يكون اولا يكون بين ثبوت الشئ لغيره وسلبه عنه كما فى قولنا الجسم اما اسود اولا باطل ايضا (لان الجزء الثبوتى منه لا يعقل) على وجه يكون معناه صحيحا (لانه حكم بوحدة الاثنين) وذلك مما لا يتصور صحته قطعا (و) لان المحمول اذا كان مغايرا للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح (لان الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض اللاموصوفية) وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (وهى) اى اللا موصوفية (عدمية لصدقها على المعدوم) فان المعدومات لا تتصف بالالوان والحركات (فالموصوفية ثبوتية والا ارتفع النقيضان)

الثالث هو ان الجزء الثبوتى والسلبى ليس له معنى محصل وبذلك لا يتم ان المنفصلة المذكورة غير يقينية ضم اليه ما نقل عن المحصل ليتم التقريب **قوله** لان الجزء الثبوتى منه لا يعقل الخ) يرد عليه ان هذا الكلام متأت فى الحسيات ايضا كقولنا النار حارة مع انهم يقولون بها فينتقض دليلهم بها (قوله صحيحا) اى يمكن ان يكون مطابقا للواقع (قوله لانه حكم بوحدة الاثنين) لا يخفى ان الحمل فى قولنا الجسم اسود بالنسبة الى المشتق حمل مواطأة وبالنسبة الى مبدأ الاشتقاق حمل اشتقاق فكلا الحالين المذكورين فى الوجهين لازم فى القول المذكور على تقدير المغايرة فلا يرد ان الصواب كلمة او بدل الواو فى قوله ولان الموصوفية الخ (قوله ولان المحمول) اى بالاشتقاق كالسواد مثلا فاندفع ما قيل لا نسلم ان الحمل ههنا يقتضى الموصوفية والا انتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان على ان القادح فى حمل الوجود على السواد لا يسلم صحة الحمل المذكور كما لا يخفى **قوله** فقد اعتبر بينهما موصوفية الخ) قال الابهرى لقائل ان يقول لا نسلم ان الحمل ههنا يقتضى الموصوفية والا انتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان الى ما لا يحصى والجواب ان ما ذكر نقض اجمالى لا يشق لان المعلل يمنع صحة صورة النقض كما لا يخفى فان قلت الحاكم بمغايرة مفهوم الاسود للجسم حاكم بمغايرة مفهوم الموصوف له فيحتاج الى اعتبار موصوفية اخرى ويتسلسل فلم لم يتعرض له قلت لما سبق الاشارة الى هذا المحذور لم يتعرض له ههنا واشار الى محذور آخر على ان تعيين المغايرة فى المثال المذكور باعتبار ان الغرض فيه ان يكون الترديد بين ثبوت الشئ لغيره وسلبه عنه لا بين ثبوته وانتفائه فى نفسه فلهذا لم يتعرض لاحتمال العينية وهذا الاعتبار غير متحقق بالنظر الى الموصوفية فالوجه حينئذ هو الترديد بين العينية والغيرية وقد ساق اليه الكلام واما جواب الابهرى عما لزم شق الغيرية بانا لا نسلم ان الموصوفية اذا كانت مغايرة لاحد المنتسبين يكون بينهما موصوفية اخرى ويتسلسل وانما يلزم ذلك ان لو كانت محمولة عليه وهو ممنوع فظاهر الاندفاع لان المراد مغايرة مفهوم الموصوف الذى اعتبر محمولا فى المثال فلا شك انه اذا كان مغايرا للموضوع كان معنى قولنا الجسم موصوف بالسواد ان الجسم موصوف بالموصوف بالسواد والكلام فى الموصوف الثانى كالكلام فى الاول وهلم جرا وتسلسل قطعا (قوله لان الموصوفية الخ) لم يقل ههنا ان الموصوفية لكونها مغايرة للموضوع يحتاج الى موصوفية اخرى باعتبارها يحمل وهكذا فيلزم التسلسل كما ذكره سابقا لان هذا الوجه مبنى على جواز التسلسل فى الامور الاعتبارية حيث خص لزوم التسلسل على تقدير كون الموصوفية وجودية ولان فيه تكثير الوجوه القادحة (قوله اى اللاموصوفية) اى مفهومها فيكفى فى ذلك صدقها على المعدوم اذ لو كانت وجودية امتنع اتصاف المعدوم بها فما قيل من ان المراد بعدمية اللا موصوفية عدمية جميع افرادها وهى انما يثبت لو ثبت صدقها دائما على المعدوم وهم محض وكذا ما قيل عدمية صورة النفى موقوفة على وجودية مدخل حرف النفى فالاستدلال بعدميتها على وجودية المدخول دور والجواب ان موقوفية عدمية صورة النفى على وجودية المدخول لا ينافى كون العلم بوجودية المدخول مستفادا من العلم بعدميتها بوجه آخر كما فيما نحن فيه وهكذا الحال فى كل معلول بالقياس الى علته **قوله** لصدقها على المعدوم) قيل عليه الصدق على المعدوم لا يستلزم العدمية لان المراد بعدمية اللاموصوفية ان افرادها الصادقة هى عليها اعنى اللاموصوفيات معدومة وهذا انما يثبت

بالجزء الى دليل ويمكن ان يقال فى ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان علم انه بديهى مطلقا لم يحتج الى دليل لانه اذا علم انه بديهى مطلقا علم ان العلم باجزائه بديهى فعلم ان العلم بالوجود بديهى فلم يحتج اثبات بداهة العلم بالوجود الى دليل وان لم يعلم انه بديهى مطلقا لم يفد لانه حينئذ يحتمل ان يكون بعض اجزائه غير بديهى والوجود منه ولا يمكن ان يقال العلم ببداهته مطلقا لا يتوقف على العلم ببداهة العلم بالجزء لان العلم ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة العلم بالجزء مح ثم رد المص هذا الوجه بأنه لقائل ان يقول التصديق موقوف على تصور كل من اطرافه باعتبار ما لا على تصور حقيقته فبداهة تصور الوجود باعتبار ما لا يقتضى بداهة تصور حقيقة الوجود ولا بداهته من كل الوجوه فيجاز ان يكون تصوره باعتبار ما بديهيا وتصور حقيقته اوسائر الوجوه غير بديهى وايضا لقائل ان يقول لا نم ان السابق على التصديق البديهى اولى بان يكون بديهيا فان التصديق البديهى هو الذى لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه فيجاز ان يكون كل من تصور طرفيه او احدهما بالكسب مع انه سابق على التصديق البديهى ه الوجه الثالث ان الوجود بديهى التصور لانا نتصور الوجود فتصوره اما بالبداهة او بالكسب اذ لا واسطة بينهما والثانى ممتنع فتعين الاول وانما قلنا ان الثانى ممتنع لانه لو كان كسبيا لكان كسبه اما بالحد او بالرسم واللازم باطل لان الوجوب بسيط لانه لو كان مركبا لكان له جزء فجزؤه اما موجود او معدوم وكل

اعنى الموصوفية واللاموصوفية اذ لاثبوت لشئ منهما (ولاوجودية والا) اى وان كانت الموصوفية
وجودية (فاما انفسهما) اى نفس الموصوف والصفة (فلا يعقلان دونها) وهو ظاهر البطلان وكذا
الحال اذا كانت الموصوفية جزأ لهما (اوغيرهما) يعنى به ما كان خارجا عنهما قائما بهما (فلهما) حينئذ
(موصوفية بها) اى بتلك الموصوفية القائمة بهما فننقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها تكون ايضا
وجودية قائمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة (فيتسلسل) الموصوفيات الى مالايتناهى وهو باطل
واذا لم تكن الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا
فلا يكون حينئذ للجزء الثبوتى من قولنا الشئ اما ان يكون اولا يكون معنى صحيح فهو باطل قطعا
(فاذن الحق) منه هو (السلب ابدا وانتم لاتقولون به) اى بتعيين الحقية فى الجزء السلبى * الوجه
(الرابع) من الوجوه الاربعة الدالة على ان اجلى البديهيات ليس بيقينى ان يقال (الواسطة) المسماة
بالحال (ثابتة بينهما) اى بين الموجود والمعدوم (لما سيأتى) بيانه فى الموقف الثانى (واذ اثبتها قوم بلغوا
فى الكثرة الى حد تقوم الحجة بقولهم) ونفاها الاكثرون وادعوا ان البديهية شاهدة بالانحصار
فى الموجود والمعدوم (فاحد الفريقين اشتبه عليه البديهى وغيره) فان الانحصار فيهما ان كان بديهيا
فقد اشتبه على الفرقة الاولى البديهى بغيره والا فقد اشتبه على الاكثرين ماليس بديهيا بالبديهى وحيث

لو ثبت صدقها دائما على المعدوم بأن يكون جميع الافراد الصادقة هى عليها الموصوفة بها
معدومية وليس المراد ان تلك الطبيعة نفسها عدمية فى الجملة حتى يثبت بعدميتة فرد من موصوفها
وايضا عدمية صورة النفى مبنية على وجوديته مدخول حرف النفى فالاستدلال على وجوديته
بعدميتها دور اللهم الا ان يمنع عدم كفاية عدمية الطبيعة نفسها فى الاستدلال على عدم امكان
اعتبار الموصوفية بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا حتى يثبت ان لايكون للجزء الثبوتى
معنى صحيح وعدم كفاية جزئية حرف السلب فى استلزام عدمية الطبيعة فى الجملة حتى يلزم الدور فتأمل
قوله ولاوجودية) فان قلت لايجتمع ثبوتية الموصوفية وعدم وجوديتها قلت لانسلم بل هو ههنا اول
المسئلة قوله فلا يعقلان دونها وهو ظاهر البطلان) انما يظهر البطلان اذا ثبت تعقل شئ من
الموصوفات والصفات بالكنه وثبوت تعقل شئ من الماهيات بالكنه ممنوع (قوله فلا يعقلان
دونها) اى لايعقلان متجاوزين عنها بأن لايكون بينهما موصوفية وهو ظاهر البطلان لانا
نعقل كل واحد من الجسم والسواد بدون الآخر فينفكان عن الموصوفية فما قيل انما يظهر
البطلان اذا ثبت تعقل شئ من الموصوفات والصفات بالكنه وهو ممنوع ناش من سوء فهم
العبارة قوله فلهما حينئذ موصوفية بها فيتسلسل) فان قلت اتصافهما بالموصوفية ههنا ثابت على
تقدير عدميتها ايضا اذ لاشك فى عدم كونها حينئذ نفس الموصوف والصفة ولا فى اتصاف
الموجودات بالعدميات فى نفس الامر فلم لم يتعرض له على تقدير عدميتها قلت لانه قد لانسلم
حينئذ بطلان التسلسل كما اشار اليه المص فيما سبق فتأمل (قوله موصوفية بها) اى موصوفية
موجودة بتلك الموصوفية الوجودية لما مر (قوله واذا لم يكن الخ) وايضا يلزم اجتماع الوجود
والعدم فى قولكم الشئ اما ان يكون اولا يكون قوله الواسطة ثابتة بينهما الخ) لايذهب عليك ان
الحكم بثبوت الواسطة والاستدلال عليه بدليلين كما هو الظاهر لغو اذ يكفى ان يقال اثبت القوم
الواسطة ونفاها الاكثرون (قوله الواسطة ثابتة الخ) هذا الوجه يفيد عدم صحة قولنا
الشئ اما ان يكون اولا يكون والوجه الثانى اعنى قوله واذ اثبتها يفيد عدم قطعيته فهو
معطوف على قوله الواسطة ثابتة وعطفه على قوله لما سيأتى وهم قوله واذ اثبتها قوم بلغوا
الخ) ظاهره انه معطوف على قوله لما سيأتى فاذا هو دليل آخر على ثبوت الواسطة فلذا رد عليه
بأن كثرة القائلين فى العقليات لاتكون حجة قال فى شرح المقاصد وما ذكر فى المواقف من ان
القائلين بها بلغوا فى الكثرة حدا تقوم الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار
عن المحسوس ففى المعقول يكون شبهة لا اقل (قوله الى حد تقوم الحجة الخ) اى فى بعض

منهما مع اما الاول فلامتناع تركب
الشئ من الموصوف به والايلزم ان
يكون الشئ جزء نفسه واما الثانى
فلامتناع تركب الشئ من الموصوف
بنقيضه والايلزم ان يكون نقيض
الشئ جزأ له فلا يكون للوجود جزء
فلا يكون مركبا فيكون بسيطا فلا
يحد ولا يرسم لان الرسم انما يكون
بما هو اعرف منه ولا شئ اعرف
من الوجود وان كان شئ اعرف
من الوجود فالرسم لا يعرف كنه حقيقة
الشئ وعلى الوجه الذى قررناه اندفع
الاعتراض بأنه لايلزم من امتناع
تعريف الشئ بداهته ولقائل ان يقول
لانم ان جزء الوجود اذا كان موجودا
يلزم ان يكون الوجود جزء نفسه
وانما يلزم ان يكون الوجود جزأ
من الموجود اذا كان اعتبار الوجود
مع الموجود بالجزئية وهو ممنوع فان
الموجود هو شئ له الوجود واعتبار
الوجود معه بالعروض فلا يلزم ان
يكون الوجود جزء نفسه لا يقال ح
يلزم ان يكون ما عرضناه جزأ للوجود
معروضا له وهو ممتنع لانا نقول
لا امتناع فى كون جزء الشئ معروضا له
واعتبر الناطق بالنسبة الى الانسان
فانه اذا قيل الناطق انسان يكون
قضية صادقة لان كلا من المتساويين
يصدق على الآخر فان الانسان
المحمول على الناطق لا يكون تمام
حقيقة الناطق ولا داخلا فى حقيقة
الناطق فيكون خارجا لازما له وكل
محمول خارج لازم عارض والموضوع
معروض له واعلم ان الحق ان تصور
الوجود بديهى ولا شئ اعرف من
الوجود فان كل ما يعلم فانما يعلم بالوجود
ولا يعلم الوجود بشئ وقولنا تصور
الوجود بديهى قضية بديهية فان الحكم
فيها لا يتوقف الا على تصور الطرفين

جاز الاشتباه فيه (فلا ثقة به) بل ولا ثقة بشئ من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون ليس بيقينى فلا يكون غيره ايضا يقينيا وهو المطلوب وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه واشار الى اجوبة الوجوه الثلاثة فقال (والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم) وذلك لان المعدوم وقع هناك محمولا فيراد به مفهومه (وهو) اى مفهوم المعدوم مفهوم قولنا (ذات ماثبت له العدم) على انه تركيب تقييدى (لا) اى ليس مفهوم المعدوم (ان ثمه ذاتا ثبت له العدم فى نفس الامر) والا اقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات فى نفس الامر متصفة بالعدم فيها وانه باطل (وهو) اى مفهوم المعدوم هو (المتميز) لكونه متصورا ولكونه محكوما عليه بالانفصال بينه وبين الموجود (و) هو (الثابت) لكونه متميزا وهذ الذى ذكره جواب عن الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان اردتم بماذكرتم فى الوجه الاول من ان اجلى البديهيات يتوقف على تصور

المرئيات وهو ما اذا اخبروا عن المحسوس وفائدة اعتبار الكثرة الى هذا الحد الاشارة الى ان الكثرة الزائدة فى جانب نفى الواسطة لا ترفع الاشتباه لان كلا الفريقين تقوم بقولهم الحجة فى المحسوسات واحتمال تطرق الغلط فى المعقولات جار فيهما **قوله** بل ولا ثقة الخ) الظاهر مما ذكر عدم الوثوق بهذا البديهى المخصوص فلهذا لم يرجع ضميربه الى مطلق البديهى واحتاج الى هذا الترقى (قوله بل ولا ثقة الخ) لايخفى ان هذا الاضراب مستدرك اذ يكفى قوله فثبت بهذه الوجوه الخ فى اتمام الوجوه الاربعة (قوله وستعرف جواب الخ) اما اشارة الى ماذكره فى مبحث الحال من ان عدم الواسطة بين النفى والاثبات ضرورى والواسطة انما تثبت اذا فسر الموجود بمعنى الموجود اصالة والمعدوم بمالا وجود له اصلا وان النزاع بين الفريقين لفظى وهو المذكور فى شرح المقاصد لكن قوله عن قريب يأبى عنه واما اشارة الى ماذكره فى جواب الشبهة الرابعة من ان البديهى ما يجزم به بعد تصور الطرفين والنسبة فلعل فيه خللا فيتطرق اليه الخطأ بهذا السبب فلا يلزم دفع الثقة عن البديهيات التى تصور اطرافها كما هو حقها لكن هذا ينافى كون هذا التصديق من اجلى البديهيات اللهم الا ان يقال ان ذلك قول القادح وليس مسلما عند المجيب **قوله** وقع هناك محمولا) سياق الجواب مبنى على ان لايكون معدولة وقد سبق الكلام فيه **قوله** على انه تركيب تقييدى) ويكفيه الفرض والاعتبار فلا يلزم ثبوت ذات المعدوم فى نفس الامر لان ماقيل من ان النسبة التقييدية مشعرة بالجزئية وان الاخبار بعد العلم بالأوصاف كما ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار فمعناه ان فرضا ففرضا والا فلا (قوله تركيب تقييدى الخ) فهو من قبيل المفهومات التصورية وهى متحققة فى نفس الامر اذ لاتنافى بينهما كما عرفت فى تحقيق تعريف العلم وكون النسبة التقييدية مشعرة بالخارجية لايقتضى تحققها فى نفس الامر اذ الاشعار بالشئ لايستدعى وقوعه **قوله** والا اقتضى مفهوم المعدوم الخ) قيل عليه قولنا ذات ماثبت له العدم فى نفس الامر اذا اخذ موجبة سالبة المحمول لايقتضى وجود ذات فى نفس الامر وهذا انما يرد اذا جعل هذا الاقتضاء دليلا على ان مفهوم المعدوم تركيب تقييدى وليس كذلك بل معلوم من قواعد اللغة ان النسبة المأخوذة فى مفهوم المشتقات مطلقا تقييدية وليس المقصود من قوله لا ان ثمة ذاتا الخ الا بيان ان المحذور من تصور المعدوم انما يلزم على هذا التقدير وهو ان يكون مفهوم المعدوم ان فى نفس الامر ذاتا ثبت له هذا المفهوم العدمى او ثبت له انتفاء مفهوم الوجود عنه فتأمل (قوله والا اقتضى الخ) لما تقرر ان ثبوت شئ لشئ يستلزم ثبوت المثبت له فى ظرف الثبوت وانما استدل على نفى ذلك مع ان المعلوم من اللغة ان المعتبر فى المشتقات النسبة التقييدية لا الخبرية لانه اقناعى لايليق بالمطالب العقلية وماقيل ان قولنا ذات ماثبت له العدم فى نفس الامر اذا اخذ موجبة سالبة المحمول لايقتضى وجود ذات فى نفس الامر فليس بشئ اما اولا فلان هذا المنع لايضر المجيب كما لايخفى واما ثانيا فلان اخذه كذلك غير صحيح لان ذلك الاخذ انما يصح اذا اعتبر سلب المحمول عن الموضوع ثم اعتبر ثبوت ذلك السلب وههنا لايمكن ذلك لان العدم سلب الوجود مطلقا لاسلبه عن شئ **قوله** وهو الثابت لكونه متميزا) هذا انما يلزم مذهب الفلاسفة واما الجواب عند المتكلمين النافين للوجود الذهنى فهو

والبديهى الجازم بين تصور الوجود فلا يحتاج فى اثباته لتصور الوجود الى وسط بل يكفى فيه تصور الطرفين لكن قد يشكل على بعض الاذهان الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفى التصديق البديهى لعدم تصور طرفيه على الوجه الذى يتوقف عليه الجزم فان الوهم زاحم العقل فى ادراك المعقولات فلا يقع تصور طرفى التصديق البديهى كما هو حقه فيحتاج الى تنبيه فما ذكر لبيانه انما هو تنبيه لتنبه النفس فى تصور طرفى التصديق على الوجه الذى يتوقف عليه الجزم لا برهان وان كان على صورة البرهان والمنع والمعارضة لايجدى فيه كثير نفع * قال * الثانى فى كونه مشتركا * مفهوم الوجود وصف مشترك عند الجمهور وخالفهم الشيخ لنا انا نجزم بوجود الشئ ونتردد فى كونه واجبا وجوهرا وعرضا ونقسم الموجود اليها ومورد القسمة مشترك * اقول * لما فرغ من المبحث الاول فى تصور الوجود شرع فى المبحث الثانى فى كون الوجود مشتركا * مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعرى فانه قال وجود كل شئ عين ماهيته ولا اشتراك الا فى لفظ الوجود واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بوجهين احدهما تقريره انه لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لما تحقق الجزم بوجود الشئ مع التردد فى كون الشئ واجبا وجوهرا وعرضا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان

المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع وان اردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم ويلزم حينئذ ان يكون مفهوم المعدوم متميزا وثابتا في الذهن ولا استحالة فيه انما المستحيل ان يكون ماصدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه وان اردتم بما ذكرتم في الوجه الثاني من ان اجلى البديهيات يقتضى تميز المعدوم من الموجود انه يقتضى تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتا بوجه مامنعناه وان اردتم به انه يقتضى تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عبارتكم سلمناه فيكون لمفهومه حقيقة والعقل سلبها فههناك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقا وليس في ذلك كون قسم من الشئ قسيما له انما يلزم هذا في رفع حقيقة العدم ولا استحالة فيه ايضا اذ يكون عدم العدم المطلق من حيث انه رفع للعدم المطلق قسيما له و من حيث انه عدم خاص قسما منه (والحمل) اى حمل الموجود على السواد انما يصح (لتغاير مفهوما) فان مفهوم

منع اقتضاء التصور والتميز الثبوت (قوله فهو ممنوع) لان الذات لم يقع محمولا **قوله** ولا استحالة فيه الخ) فيه بحث لان مفهوم المعدوم المطلق اذا لزم تميزه وثبوته في نفسه ولاشك في ثبوته لذاته عاد المحذور المذكور وهو ثبوت المعدوم المطلق لان ثبوته انما كان لزم من اتصافه بأمر ثبوتى هو التميز وهو لزوم اتصافه بأمر ثبوتى آخر وكذا الكلام اذا جعل جوابا عن الوجه الثاني والجواب ان اتصاف ذات المعدوم المطلق بمفهومه على تقدير ان لايتصور شئ منهما وان يكون مفهوم المعدوم المطلق مسلوبا عنه الوجود المطلق وحينئذ لامحذور اذ هو فرضى كما قيل مثله في مسئلة المجهول المطلق فلامحذور فتأمل (قوله ولا استحالة فيه) اذ اللازم منه ان يكون الشئ متصفا بنقيضه وذلك متحقق فان مفهوم اللا معلوم معلوم والوجود معدوم انما المحال ان يصدق النقيضان على شئ واحد وليس للمعدوم المطلق فرد في نفس الامر حتى يلزم من صدق مفهوم المعدوم عليه في نفس الامر ثبوته فيه بناء على اتصافه بمفهوم ثبوتى فيلزم اجتماع النقيضين **قوله** وليس في ذلك كون قسم من الشئ قسيما له) لان العدم الخاص ليس قسما من المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن والخارج اذ العدم موجود في الذهن ولان العدم ليس بمعدوم والا لزم ثبوت الشئ لنفسه كما انه ليس بموجود ايضا ولايلزم ثبوت الواسطة لان العدم لايقبل هذا القسمة كما اشير اليه في التجريد (قوله كون قسم من الشئ قسيما له) اذ القسم للمعدوم المطلق سلب العدم لاسلب المعدوم وقيل لان العدم ليس قسما من المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن والخارج اذ العدم موجود في الذهن والخارج ولان العدم ليس بمعدوم والا لزم ثبوت الشئ لنفسه كما انه ليس بموجود ايضا ولايلزم ثبوت الوسطة لان العدم لايقبل هذه القسمة وليس بشئ امااولا فلان العبارة لاتساعده اذ اللايق حينئذ وليس في ذلك كون قسم الشئ قسيما منه واما ثانيا فلان الكلام في عدم العدم المطلق وانه قسم من العدم المطلق وقسيم له فالقول بانه ليس قسما من المعدوم المطلق لادخل له فيما نحن فيه واما ثالثا فلان القول بان العدم موجود في الذهن مما لا معنى له لان الاعدام كلها من جملة المعدومات كما صرح به الشارح في بحث تمايز المعدومات نعم انه بعد التصور موجود في الذهن والكلام ههنا في نفس العدم واما رابعا فلان القول بان العدم ليس بمعدوم ولا موجود انما هو العدم المطلق والكلام ههنا في عدم العدم المطلق وهو عدم خاص (قوله اذ يكون عدم العدم المطلق الخ) يعنى ان هذا المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع للعدم مقابل له فالمنظور في الاعتبار الاول كونه عدما مقيدا بقيد وحينئذ الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع مختلف باعتبار كذا افاده بعض المحققين **قوله** من حيث انه رفع للعدم المطلق) اراد بالعدم المطلق العدم الغير المضاف الى شئ معين لا العدم في الذهن والخارج اى عدم الوجود الذهنى والخارجى كما ان المراد بالعدم المطلق المعدوم فيهما و الالم يصح كون العدم الخاص قسما منه اذ لايصدق عليه انه عدم الوجود المطلق بل هو عدم العدم فان قلت قسم الشئ مثبت له لا رافع وايضا رفع العدم وجود وهو لايكون قسما من العدم بالبداهة قلت القسمية لاثبات بحسب الذات

مختصا سواء كان ذاتيا للخصوصات بأن يكون تمام ماهيته اوفصلا لها وعلى التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام التردد في الخصوصيات التردد في ذاتياتها المختصة وخواصها فان انتفاء الشئ يستلزم انتفاء ذاتيه المختص وانتفاء خاصته فيلزم من التردد في كون الشئ واجبا وجوهرا اوعرضا التردد في وجوده واما بيان بطلان اللازم فلانا نجزم بوجود الشئ ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا فانا اذا تحققنا وجود شئ ممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كون سببه واجبا وجوهرا اوعرضا * الوجه الثاني تقريره انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن والموجود الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة فالموجود مشترك بين الاقسام ضرورة فالموجود مشترك بين الواجب والجوهر والعرض فيلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك الوجود بينها قيل لايجب ان يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع الاقسام بل بين البعض اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الآخر مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان واجيب بأن مورد القسمة بين جميع الاقسام يجب اشتراكه بين جميعها والموجود مورد القسمة بين جميع الاقسام فيجب اشتراكه بين الجميع واعترض على هذين الوجهين بأن

(السواد)

السواد مغاير لمفهوم الوجود (والاتحاد هوية) اى ذاتا صدقا عليه فلا يلزم ههنا عدم الافادة كما فى قولنا السواد سواد ولا الحكم بوحدة الاثنين فهذا جواب من الدليل الثانى فى الشق الاول الذى هو طرف الثبوت من الترديد الاول من الوجه الثالث اعنى قوله وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل الاول فى هذا الشق اعنى قوله فهو فى نفسه معدوم الخ اعتمادا على ماسيجئ من ان الماهية فى حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وانه ليس يلزم من كون الوجود معدوما اجتماع النقيضين وقد ذكر فى طرف النفى من هذا الترديد ايضا دليلين قد علم جواب اولهما مما قررناه لك هنالك ومما مر فى جواب

والقسمية الرفع بحسب المفهوم ثم رفع العدم مستلزم للوجود لانفسه وان اشعر به كلام الشارح فى بحث التقابل والاستلزام لايقدح فى القسمية (قوله والاتحاد هوية) قال المصنف فى بحث الماهية ومعنى حمل الحيوان على الانسان ان هذين المفهومين المتغايرين فى العقل هويتهما الخارجية والوهمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشئ على نفسه وقال الشارح ان التفسير المذكور لايطرد فى نحو الانسان اعمى اذ لا هوية لمفهوم الاعمى متحدة مع هوية الانسان الا لكان موجودا خارجيا فلذا صرف المتن عن ظاهره وفسره بما هو المختار عنده اى الاتحاد هوية باعتبار الصدق لان هويته عين هويته لكن قال المحقق الدوانى ناقلا من الشيخ ان الامور العدمية المحمولة على الشئ متحدة معه بالعرض لكونها منتزعة منه وان لم تكن متحدة معه حقيقة فتفسير الحمل بالاتحاد بالهوية جار فى الذاتيات والعرضيات والامور العدمية اقول واعل هذا هو المراد بالاتحاد فى الصدق فرجع التفسيرين واحد (قوله اى ذاتا صدقا عليه) فان قلت الصدق الموصول بعلى معناه الحمل فيلزم اخذ الحمل فى تفسيره قلت هذا بيان لوجه صحته واما تفسيره فهو الحكم بالاتحاد بين الشيئين وبهذا ظهر ان تفسيره بالتغاير فى المفهوم والاتحاد فى الصدق كما اختار الشارح فيما يأتى غير صحيح قوله ولا الحكم بوحدة الاثنين) اى الاتحاد الفاسد وهو اتحاد الاثنين ذاتا واما اتحاد الاثنين الذين هما المفهومان المتغايران بحسب الذات فلا محذور فيه قوله فهذا جواب عن الدليل الثانى فى الشق الاول) اراد بالشق الاول ان يكون المراد فيه ثبوت الشئ وعدمه فى نفسه ثم ان كون ماذكر جوابا عما ذكر انما هو اذا لم يكن مراد المستدل بالنفسية والغيرية هما بحسب الخارج اذ لو اريد ذلك لكان جوابا عن ابطال النفسية ويكون التقدير والحمل انما افاد التغاير مفهوما لكن قوله والاتحاد هوية لايخلو عن شائبة الثنوية حينئذ الا ان يحمل على دفع وهم فالاظهر ان يراد النفسية بحسب الذات والمفهوم ويراد بغيريتهما الغيرية بحسب مجموعهما لابحسب كل منهما فتدبر (قوله فهذا جواب عن الدليل الخ) اراد بالشق الاول ان يكون المتردد فيه ثبوت الشئ وعدمه فى نفسه وقوله اعنى قوله وايضا الخ بيان للدليل الثانى وقد عرفت فيما سبق ان الترديد المذكور بقوله اما نفسه اوغيره بحسب الذات والمفهوم فحاصل الجواب انا لانسلم لزوم الحكم بوحدة الاثنين على تقدير المغايرة لان المحال انما هو الحكم بوحدة الاثنين من حيث انهما اثنان وههنا ليس كذلك لان التغاير من حيث المفهوم والاتحاد من حيث الهوية وبهذا ظهر انه لايتم الجواب بدون بيان جهتى التغاير والاتحاد قوله على ماسيجئ من ان الماهية فى حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة) قيل عليه معنى هذا الكلام ان احدهما ليس عينها ولا داخلا فيها لانها فى نفسها منفكة عن احدهما وحينئذ لم يظهر له فائدة كثيرة والجواب ان له فائدة تامة وهى دفع الدليل المذكور لان العدم اذا لم يكن نفس الماهية ولا داخلا فيها لم يستقم ان يقال اذا كان الوجود غير الماهية يلزم قيام الموجود بالمعدوم وانما يلزم اذا كان العدم نفسها او داخلا فيها والا فلا يلزم من مغايرة الوجود لها اتصافها بنقيضه اعنى العدم حال اتصافها به فتأمل (قوله من ان الماهية فى حد ذاتها الخ) بناء على ان شيئا منهما ليس نفسها ولا داخلا فيها فهما مسلوبان عنها فى مرتبتها وارتفاع النقيضين فى المرتبة جائز واذا لم يكن من نفسها معدومة لم يلزم من قيام الوجود بها قيام الموجود بالمعدوم (قوله اجتماع النقيضين) اى اجتماعهما المحال وهو صدقهما على شئ واحد (قوله مما قررناه لك) بقوله وجوابه ان ثبوت السواد فى الذهن الخ قوله ومما مر فى جواب الخ) هذا على التوهم الذى ذكره هنالك وهو ان يرجع الضمائر الى نفى الوجود وقد نبهناك هنالك على جواب آخر فتذكر

الاشتراك الذى زعمها من حيث اللفظ لامن حيث المعنى وهذا الاعتراض ليس بشئ فانا اذا قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى المفهوم يلزم الاشتراك المعنوى ۞قال۞ واستدل بأن مفهوم السلب واحد فلو لم يتحد مقابله بطل الحصر العقلى ومنع بأن كل ايجاب له سلب يقابله ۞اقول۞ هذا دليل مزيف على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات تقريره ان مفهوم السلب واحد فى جميع الماهيات المعدومة فلو لم يتحد مقابله اعنى مفهوم الوجود لبطل الحصر العقلى بين مفهوم الوجود وسلبه وهو قولنا الشئ اما ان يكون معدوما او موجودا واللازم باطل بالضرورة فان الحصر العقلى من اجلى البديهيات بيان الملازمة انه اذا لم يتحد مفهوم الوجود الذى هو مقابل مفهوم السلب الواحد جاز ان لايكون الشئ معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بوجود آخر ومنع بأنا لانسلم ان مفهوم السلب واحد فان كل ايجاب له سلب يقابله واجيب بأن كل ايجاب وان كان له سلب يقابله لكن السلوب متشاركة فى مطلق السلب ضرورة صدق مطلق السلب عليها الدال على الاشتراك ومن توهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم على الخاص فقد اخطأ وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص لم يجزم العقل بالانحصار بل يطلب قسما آخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما يكون موجودا او معدوما فان العقل انما يجزم بالحصر من غير طلب قسم آخر فعلمنا ان التقسيم الحاصر الذى

الاولين من الاربعة وجواب الثانى مما اسفلناه من ان عدم خلو الماهية عن الوجود لاينافى صدق ترديدها بينه وبين العدم وهذا معنى قوله والحل التغاير بعينه جواب عن الدليل الاول فى الشق الاول من الترديد الثانى من الوجه الثالث كما ان قوله (والموصوفية)جواب عن الدليل الثانى فى هذا الشق ايضا وحاصله ان يقال الموصوفية (ونحوهما من الامور الاعتبارية) كالامكان والحدوث والقدم (لاوجود لها ولا لنقيضها فى الخارج كالامتناع) ونقيضه اعنى اللاامتناع اذلاوجود لهما فى الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجى محالا انما المحال ارتفاعهما فى الصدق لان تناقضهما انما هو باعتباره لاباعتبار الوجود فى الخارج (وستفاد)انت فيما يرد عليك من المباحث الاتية (زيادة تحقيق تتعلق به) اى بذلك التحقيق الذى زبدك (الى الجواب التفصيلى) فيما اجبنا عنه اجمالا وفيما تركنا جوابه ايضا • الشبهة (الثانية)للقادحين فى البديهيات فقط (انانجزم بالعاديات) التى جرت بها العادة (كجزمنا بالاوليات) التى هى البديهيات (سواء لافرق بينهما فيما يعود الى الجزم)وطمانينة العقل مع ان العاديات لااعتماد عليها فكذا البديهيات (فمنها) اى من العاديات المجزوم بها (ان هذا الشيخ) الذى رأيناه الآن على هيئة الشيخوخة (لم يتولد دفعة) على هذه الهيئة (بلا اب ولاام بل)تولد منهما ملتبسا (بالتدريج فكان وليدا ثم طفلا ثم مترعرعا) من ترعرع الصبى اى تحرك ونشأ (الى ان شاخ)بعد الشباب والكهولة (و منها ان أوانى البيت لم تنقلب بعد خروجى عنه اناساء فضلاء محققين فى العلوم الالهية و الهندسية و لااحجاره) اى ولم تنقلب احجار البيت (جواهر) نفيسة(ولا) ماء(البحر)الذى رأيناه من قبل (دهناو عسلا و)ان(ليس تحت رجلى) الآن (ياقوتة من الف من ومنها ان المجيب عن خطائى بمايطابقه حى فاهم) لما خوطب به(عالم)بمايطابقه من الجواب (قادر) على التعبير عنه (ثم اذا تأملنا) فى(هذه القضايا) التى ذكرناها (لم نجدها ممايجوز

(قوله وبما مر الخ) وهو ان اللازم ثبوت مفهوم المعدوم لاماصدق عليه وهذا على تقدير ان يقرر اول الدليلين بقوله وقد يتوهم الخ)قوله فى هذا الشق ايضا) اى كما ان الاول جواب بعينه او كما ان الدليل الاول فى الشق الثانى او فى هذا الشق من الوجه الثالث كما ان الشق الثانى المذكور اولا منه (قوله ايضا) متعلق بقوله جواب قوله كجزمنا بالاوليات) قد يمنع هذا للفرق الظاهر بينهما كما يشهد به صريح العقل وقد اندفع بما ذكره فى تحقيق الحد المختار للعلم واشار اليه ههنا ايضا نعم لنا ان نقول فالجزم بالحسيات ايضا كذلك فلم يقولون بها (قوله لافرق بينهما الخ) يرد عليه انه ان اريد به عدم الفرق فى اصل الجزم وعدم احتمال النقيض فسلم لكن لايستلزم ذلك التساوى بينهما فى عدم الاعتماد وان اريد به عدمه فى مرتبة الجزم وخصوصيته فممنوع فان الاوليات لايمكن نقيضه امكانا ذاتيا بخلاف العاديات (قوله ان هذا الشيخ الخ) المحكوم عليه فى هذه القضية وان كان من الحسيات لكن الحكم ليس منها اذلم يستند ذلك الى الحس وكذا فى قوله ان ابنى هذا ليس بجبريل فالاقبل المناسب اسقاط لفظ هذا حتى لايكون من الحسيات اذهم قائلون بها وكون القضية منها يقتضى القدح فيها ايضا ليس بشئ (قوله فكان وليدا) اى مولودا ثم طفلا الاسنان اربعة سن النمو ويسمى سن الحداثة وهو الى قريب من ثلاثين سنة ثم سن الوقوف وهو سن الشباب وهو الى نحو من خمس وثلاثين سنة او اربعين ثم سن الانحطاط مع بقاء القوة وهو سن الكهولة وهو الى نحو من ستين سنة ثم سن الانحطاط مع ظهور ضعف فى القوة وهو سن الشيخوخة الى آخر العمر وسن الحداثة ينقسم الى سن الطفولة وهو ان يكون المولود غير مستعد الاعضاء للحركة والنهوض ثم سن الصبا وهو بعد النهوض وقبل الشدة وهو ان لايكون الانسان قد استوفت السقوط والنبات ثم سن الترعرع وهو بعد الشدة ونبات الانسان قبل المراهقة ثم سن الغلامية والرهاق الى ان يبقل وجهه ثم سن الفتاء الى ان يقف النمو قوله اى تحرك ونشأ) مدته فى الاغلب الى ثمانية وعشرين وقيل الى خمسة وثلاثين بدليل زيادة الكمال والقوة وعود الطواحين الساقطة بعد العشرين وامامدة الكهولة وهى التى يكون النقصان فيها خفيا فهى من خمسة وثلاثين وقيل من اربعين الى ستين ومدة الشيخوخة وهى التى يكون النقصان فيها ظاهرا من آخر الكهولة الى مايشاء الله تعالى وتفصيله موكول الى موضعه (قوله لم نجدها مما

يقبله العقل انمايكون بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لابراهين اذكون الوجود معنى مشتركا بديهى والبديهى لايتوقف على البرهان ✽ قال ✽ الثالث فى كونه زائدا خلافا للشيخ مطلقا والحكماء فى الواجب • اما فى الممكنات فلانا نتصورها ونشك فى وجودها الخارجى والذهنى حتى حتى يقوم عليهما البرهان ولان الحقائق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجوداتها ليست كذلك وايضا فالماهيات متخالفة والوجود مشترك فلايكون نفسها ولاجزء منها والا لكانت لها فصول تشاركها فى مفهوم الوجود ويكون لها فصول آخر ويتسلسل ✽ اقول ✽ لما فرغ من بيان كون مفهوم الوجود وصفا مشتركا بين جميع الموجودات اراد ان يذكر المبحث الثالث فى كون الوجود زائدا على الماهيات فان كونه زائدا على الماهيات متفرع على اشتراكه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود زائد على الماهيات فى الواجب والممكنات خلافا للشيخ ابى الحسن الاشعرى مطلقا اى فى الواجب والممكن فانه قال وجود كل شئ عين ماهيته وخلافا للحكماء فى الواجب فانهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زائد على ماهياتها ✽ اما ان الوجود زائد فى الممكنات فلوجوه ثلاثة • الاول تقريره انا نتصور الماهيات الممكنة ونشك فى وجودها الخارجى والذهنى حتى يقوم على وجودها الخارجى والذهنى البرهان فلو لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لم نشك فى وجودها الخارجى والذهنى عند تصورها وذلك

الجزم بها فكان الاحتمال) اى احتمال الخطأ (قائما فى الكل) اى فى كل هذه القضايا (باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلاستناد الكل) اى كل الاشياء (عندهم الى القادر المختار فلعله اوجب) اى اثبت واوجد باختياره (شيئا من ذلك) اى مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الامور المستبعدة التى لم تجر بها عادته (للامكان) فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة فى حد ذواتها قطعا (وعموم القدرة) لجميع الممكنات مستقربة كانت اومستبعدة (واما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الارضية) عندهم (الى الاوضاع الفلكية) الحادثة من حركاتها (فلعله حدث شكل) اى وضع (غريب فلكى لم يقع) فيما مضى من الزمان (مثله اووقع لكنه لم يتكرر) ذلك الشكل بتعاقب الامثال (الا فى الوف من السنين) كثيرة جدا بحيث (لا تفى بضبطها التواريخ فاقتضى) ذلك الشكل الغريب (ذلك الامر العجيب وايضا) انما فصل هذه القضية عن القضايا السابقة لان المتكلم قائل بوقوع ما هو قادح فيها اعنى تبديل صورة الملك (فانا اجزم بان ابنى هذا ليس جبريل و كذا الذبابة) التى نراها ليست جبريل (وانتم) يا اهل الملة (تجوزونه) اى تجوزون ما ذكر من كون ابنى او الذبابة جبريل (اذ نقلتم انه كان يظهر) جبريل تارة (فى صورة دحية الكلبى) وكان له اخرى دوى كدوى الذباب (والجواب ان الامكان) اى امكان نقائض ما جزمنا به من العاديات (لا ينافى الجزم بالوقوع) اى لوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتشكيك اصلا (كما فى بعض المحسوسات) فانا نجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا الحيز فى هذا الآن جزما لا يتطرق اليه شبهة مع ان نقيضه ممكن فى ذاته فقد ظهر ان الجزم فى العاديات واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادح فى الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتى فليس بقادح فيها كما فى المحسوسات اليقينية وقدمر ذلك فى تعريف العلم • الشبهة (الثالثة) لمنكرى البديهيات فقط ان يقال (للامزجة والعادات تأثير فى الاعتقادات فقوى القلب) بحسب المزاج (يستحسن الايلام) ولا يستقبحه بل ربما يلتذ به (وضعيف القلب يستقبحه) جدا ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع بأكلها (ومن مارس مذهبا من المذاهب) حقا كان او باطلا واعتاده (برهة من الزمان ونشأ عليه فانه) بمجرد اعتياده به من غير ان يلوح له ما يظهر به حقيته (يجزم بصحته) وان كان باطلا (وبطلان ما يخالفه) وان كان حقا (فجاز ان يكون الجزم) من بديهة العقل (فى الكل) اى كل ما حكمت به (لمزاج او عادة عامين) لجميع افراد

يجوز الجزم بها) فضلا عن ان يجزم (قوله فكان الاحتمال) لا حاجة الى هذه المقدمة (قوله باتفاق العقلاء) متعلق بلم نجدها قوله اما عند المتكلمين فلاستناد الكل عندهم الى القادر المختار) قيل عليه التمسك بالاستناد الى القادر المختار غير صحيح لان المتكلمين قائلون بأن عادة الله فى خلق الانسان ذلك التدريج وقد قال عز من قال ۞ ولن تجد لسنة الله تبديلا ۞ واجيب بأن هذا دليل نقلى قطعى الثبوت لكنه ظنى الدلالة فلا يفيد القطع بالتدريج فى الخلق لانه يمكن الاضمار بأن يقال التقدير ولن تجد لسنة الله تبديلا الا اذا اراد تبديله بخرق عادته قوله فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب) اى بواسطة استعداد مخصوص حدث فى المادة بسببه قوله بان ابنى هذا ليس جبريل قيل المناسب ان يسقط لفظ هذا ويقال انا اجزم بأن ابنى اى من حكم بكونه ابنى ووصف ببنوتى وولدى وهو على صورته وصفته الآن ليس بجبريل حتى لا يكون القضية من الحسيات اذهم قائلون بالحسيات وكون القضية مما يقتضى القدح فيها ايضا قوله وكان له اخرى دوى كدوى الذباب) فيه بحث لان المستفاد من هذا النقل ان جبرائيل عليه السلام كان له دوى كدوى الذباب وهذا لا يستلزم كونه على صورته حتى يستدل به على تجويز اهل الملة كون الذبابة التى نراها جبرائيل عليه السلام وليس الكلام فى التجويز فى نفس الامر بل فى الاستدلال عليه بهذا المنقول تدبر (قوله وكان له اخرى الخ) اى تارة اخرى (قوله دوى) اى صوت خفى كدوى الذباب فيجوز ان يكون الذبابة جبريل بتبديل الصورة ودويها دويه (قوله كما فى المحسوسات الخ) اشارة الى نقض تلك الشبهة فانها جارية فيها مع

لانه اذا لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لكان اما نفسها او داخلا فيها وعلى التقديرين لاشك فى وجودها عند تصورها لامتناع الشك فى ماهية الشئ وذاتيه عند تصوره لانه اذا تصور الشئ يجب اثبات ذاتيه له اى لا يمكن تصور الشئ الا بعد تصور ذاتيه موصوفا به فلا يتصور الشك فى وجودها الخارجى والذهنى عند تصورها اذ يستحيل الشك فى اتصاف الشئ بمقومه عند تصوره • فان قيل كيف يمكن الشك فى الوجود الذهنى عند تصور الشئ وتصوره عبارة عن وجوده فى الذهن اجيب بأن تصور الشئ وان كان عبارة عن وجوده فى الذهن لكن تصور الشئ غير ذلك الشئ بل يكون زائدا على ذلك الشئ • فيمكن ان نشك فى وجوده الذهنى عند تصور الشئ ولهذا امكن ان ينكر الوجود الذهنى للشئ مع الاعتراف بتصوره فان قيل يجوز ان يكون الماهيات التى لم نتصورها لا نشك فى وجودها عند تصورها اجيب بأنه على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائدا • الوجه الثانى تقريره ان الحقائق الممكنة قابلة للوجود والعدم ووجوداتها ليس بقابلة للوجود والعدم لان الشئ غير قابل لعينه ولنقيضه فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلا فيها الوجه الثالث تقريره ان الماهيات متخالفة والوجود مشترك من حيث المعنى فلا يكون الوجود نفس الماهيات والا يلزم اما اتحاد الماهيات او تخالف الوجودات ولا يكون جزأ من الماهيات لانه لو كان الوجود جزأ من الماهيات يلزم ان يكون الماهية متلئمة من اجزاء

الانســان المتعقين فى البديهيــات فلاتكون يقينيــة كالقضايا الصــادرة من الامزجــة والعــادات المخصوصــة (لايقال نحن نفرض انفسنا خاليــة عن جميع الامزجة والعــادات ومع ذلك نجــد من انفسنها الجزم بهذه الامور) البديهية فالحاكم فيها صريح العقل بلاتأثير من مزاج اوعادة (لانا نقول لانسلم امكان) فرض (الخلو) عن جميع الامزجة والعادات (اذ قد لانشعر ببعض) من الهيآت المزاجية او العادية فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به (وان سلم) امكان فرض الخلو عن الجميــع (فلايلزم من فرض الخلو الخلو فى نفس الامر) الاترى ان الجبل لايزول عنه بمحله بمجرد فرض خلوه عنه (ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لاتزول بتهذيب النفس) عنها مدة العمر فضلا عن مجرد فرض) زوالها والخلو عنها (والجواب انه) اى ماذكرتم من تأثير الامزجة والعادات فى الاعتقاديات وحصول الجزم بسبب ذلك فى القضايا (لايدل على جواز كون الكل) اى جميع القضايا البديهية (كذلك) اى حاصــلة بتأثير المزاج او العــادة فان الجزم بكون الكل اعظم اى ازيد من الجزء ليس ممــا للامزجة او العادات فيــه مدخل قطعا ، الشبهة (الرابعة) للفرقة

انهم قائلون بها قوله لانا نقول لانســلم امكان فرض الخلو اذ قد لانشعر ببعض الخ) قيل عليه امكان فرض الخلو انما يستدعى امكان الشعور لاالشعور بالفعل فالدليل لايطــابق الدعوى واجيب تارة بأن لفظ الامكان فى المدعى مقحم واخرى بارادة الامكان فى الدليل ايضا اى قد لايمكن الشعور وقيل ليس المراد بمنع امكان فرض الخلو منع الامكان العقلى الصرف بل المراد منع جواز الفرض العقلى الذى ادعاه المعترض اعنى الامكان الوقوعى كما اشار اليه الشــارح بقوله فكيف نفرض الخلو حيث لم يقل فكيف يمكن الفرض والمصنف بقوله فلايلزم من فرض الخلو حيث لم يتعرض للامكان وان اثبت فاجعل الامكان بمعنى الممكن واضافته من قبيل اضــافة الصفة الى الموصوف والتقدير لانسلم فرض الخلو الممكن اى تحققه الا ان التوصيف بالامكان حينئذ لافائدة له هذا وقد يجعل اضافة الفرض الى الخلو من ذلك القبيل اى لانسلم امكان الخلو المفروض وانت خبير بأن هذا مع عدم نفعه فى دفع اصل الاعتراض لايرتبط به قوله اذ قد لانشعر ببعض لان عدم الشعور لايقدح فى نفس امكان الخلو المفروض وايضا قوله وان سلم فلايلزم من فرض الخلو الخلو فى نفس الامر لايلايمه الا بتعسف كما لايخفى على المتأمل (قوله لانسلم امكان فرض الخلو الخ) يعنى ان اريد بالفرض المذكور ما يعم الفرض الممتنع اعنى مجرد التقدير والتصور فلايفيد اذ لايجوز ان يكون ذلك التقدير ممتنعا مستلزما للمحال اعنى بقاء الجزم بتلك القضــايا كفرض اشتراك الجزئى الحقيقى وان اريد به الفرض الممكن اعنى مايجوزه العقل فلانســلم امكانه لان تجويز العقل تقدير الخلو عن شئ فرع شعوره بذلك الشئ وهو ظاهر ويجوز ان لايشعر ببعض الهيئــات المزاجية والعادات فاندفع ان امكان الفرض انما يقتضى امكان الشعور لاالشعور بالفعل ولايحتاج الى ان يقال ان لفظ الامكان مقحم فانه يأبى عنه قوله ولو سلم امكان فرض الخلو ولا الى ان يقدر لفظ الامكان فى قوله اذ لانشعر فانه يرد عليه انا لانسلم عدم امكان الشعور قوله وان سلم الخ) وجه التسليم كفاية الشعور الاجمالى وتحققه (قوله ولايدل على جواز الخ) لما كان الخصم مدعيا لاستلزام تأثير الامزجة والعادات فى الاعتقاد ببعض القضايا جواز تأثيرها فى جميع البديهيات لكونه منكرا لجميع البديهيات كفى للمجيب منع استلزامه ذلك الجواز الكلى فلايرد ان الجواب مشعر بجواز تأثيرها فى بعض البديهيات اى الاوليات وليس كذلك قوله اى جميع القضــايا البديهية) التقييد بالبديهية مشعر بجواز ان يكون الجزم فى بعض البديهيات لمزاج او عادة مع ان المراد بالبديهى هو الاولى اللهم الا ان يكون مبنيا على التنزل او يقال سلب الدلالة على جواز الايجاب الكلى لاينافى سلب الدلالة على جواز الايجاب الجزئى حتى يرد الاعتراض نعم تعرض للاول ليكون رد المدعى الخصم صريحــا والحق ان المراد من القضايا البديهية القضايا المعدودة منها وحينئذ لامحذور فتأمل (قوله فان الجزم بكون الكل الخ) هذا تبرع من المجيب ولاحاجة له اليه لانه مانع يكفيه مجرد الجواز فلايرد ان لهم ان يمنعوا ذلك فانهم ينكرون البديهيات فلايسمعون دعوى البداهة فى عدم المدخلية للمزاج و العــادة قوله ليس مما للامزجة او العادات الخ) لهم ان يمنعوا ذلك فانهم ينكرون البديهيات فلايسمعون دعوى

غير متناهية بالفعل واللازم باطل اما الملازمة فلان الوجود لوكان جزأ من الماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لاذاتى اعم منه فيكون جنسا فيكون الانواع المنــدرجــة تحته متميزه بعضها من بعض بفصول موجودة والا لتقــوم الموجود بالمعدوم وهو محال واذا كان الفصول موجودة والفرض ان الــوجود جنس للموجودات فيلزم ان يكون الفصول مركبة من الفصول والاجناس وكذلك فصول الفصول ويتسلسل الى غير النهاية فلزم تركب الماهيــة من اجزاء غير متناهية بالفعل * واما بطلان اللازم فلان أجزاء الماهية اذا كانت غير متناهيــة لزم امتناع تحقق شئ من الماهيات لان تحققها حينئــذ يتوقف على تحقــق جميع اجزائها الغير المتناهية الذى هو محال ضرورة امتناع تحقق الامور الغير المتناهيــة المرتبة فى الوجود معاً قيل ان اراد بالحكم الحكم جزئيا وهو ان يكون الوجود زائدا فى بعض الماهيات فسلم وان اراد كليا وهو ان يكون زائدا فى جميع الماهيات فيكون نقيضه حربيا وهو ان يكون الوجود ليس بزائد فى جميع الماهيات وحينئذ يجوز ان يكــون زائدا فى البعض وعينا فى البعض اوجزأ فى البعض فلايلزم شئ مما ذكرتم لا اتحاد الماهيات ولا تركبها من اجزاء غير متناهية * اجيب بأن اختــلاف الوجود فى العروض والعين والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض ينبــغى ان يكون كذلك فى الجميــع وان اقتضى ان يكون عينا اوجزأ فكذلك فان قيل لانسلم وجوب الاستواء فيهــا وانمــا يلزم ذلك ان لو كان من المفهومات المتواطئة وهو ممنوع لانه

المنكرة للاحكام البديهية فقط قولهم (مزاولة العلوم العقلية دلت على انه) قد (يتعارض) دليلان (قاطعان) بحسب الظاهر بحيث (نعجز عن القدح فيهما وماهو) اى العجز عن القدح فيهما (الا للجزم بمقدماتهما مع ان احديها) اى احدى تلك المقدمات وهى الامور المعتبرة فى صحة الدليلين (خطأ قطعا والا) اى وان لم تكن احديها خطأ بل كانت باسرها صوابا (اجتمع النقيضان) فى الواقع لصحة الدليلين حينئذ واذا كانت احديهما خطأ مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن احكامها (فان قيل لانسلم العجز عن القدح فيهما) دائما (فان ذلك) العجز (لايدوم ويحق الحق و يبطل الباطل) من ذينك الدليلين المتعارضين (عن كثب) اى قريب (قلنا) نحن لاندعى العجز عن القدح دائما بل بالاطلاق (فعين العجز ولو انا نجزم بما لايجوز الجزم به وانه) اى الجزم فى آن بما لايجوز الجزم به (كاف فى رفع الثقة) عن احكام البديهية (والجواب) بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهية (ان البديهى مايجزم به بتصور الطرفين) مع ملاحظة النسبة بينهما (فيتوقف) البديهى (على تجريدهما) اى تجريد الطرفين عمالا مدخل له فى ذلك الحكم وتعلقهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما (فلعل فيه) اى فى تجريد الطرفين وتعلقهما على ذلك الوجه (خللا) لوجود خفاء فيهما اما لكونهما نزيين اولغير ذلك فيتطرق الخطأ الى البديهى لهذا السبب فلا لزم رفع

البديهة فى عدم المدخلية للمزاج والعادة والحق ان هذا وسائر ماذكر من قبل فى اثبات كون البديهيات موثوقا بها انماينتهض على من يعترف بمعلومية المقدمات البديهية او المنتهية اليها المذكورة فى صدد الاثبات لا على من انكرها وقد سبق الاشارة الى مثله فى الاستدلال على ان الكل ليس بنظرى (قوله بحسب الظاهر) قيد به اذ لايمكن تعارض القواطع حقيقة (قوله عن القدح فيهما) بالمنع والنقض والمعارضه قوله وماهو الا للجزم بمقدماتهما) الواو فى قوله وماهو حالية والجملة قيد لما قبلها فمحصول الكلام انه قد يتعارض قاطعان بحيث يعجز عن القدح بهذا السبب وليس المراد ان العجز فى جميع مواقع التعارض لذلك ثم المراد من القدح ان يقال لانسلم اذا نظر الى كل واحد من ذينك الدليلين مع قطع النظر عن الآخر المعارض وهذا ظاهر الوجوه فعلى هذا التقدير لايرد منع اللزوم بين عدم الاقتدار على القدح والجزم بالمقدمات بناء على جواز كون العجز لعدم الاطلاع على اسباب القدح كما ظن ثم المراد بالقدح ان يقال لانسلم فلا يرد ايضا جواز كون العجز لعدم الاطلاع على اسباب القدح لا للجزم بالمقدمات لان القدح بهذا المعنى لايستدعى الاطلاع على اسبابه فان المنع لايقتضى السند (قوله وماهو الا للجزم بمقدماتهما الخ) اى الجزم بصحتها بداهة كما صرح به الشارح اما الصحة فلان الجزم بالمقدمات ليس معناه الا الجزم بصحتها وكونها صادقة واما البداهة فلانه لايتم التقريب بدونها اذ الجزم باحكام النظر مع كون احديهما خطأ يوجب ارتفاع الوثوق من احكام البداهة وهذه مقدمة ثانية للدليل معطوفة على قوله مزاولة العلوم العقلية الخ وذلك لانه لولا الجزم بها لكان لنا القدرة على القدح فيها ولا اقل من المنع (قوله وهى الامور الخ) يعنى المراد بالمقدمة مايتوقف عليه صحة الدليل ليعم الشرائط ايضا لا ماجعل جزأ منه والاولى تقديمه فى تفسير قوله بمقدماتهما (قوله لصحة الدليلين) وصحتهما يقتضى صحة لازميهما اعنى النتيجتين المتناقضتين قوله والجواب بعد تسليم كون مقدمات الخ) فيه بحث اما اولا فلان هذا التسليم لايضر عدمه فان كلام الخصم فى الجزم بالبداهة لصحة المقدمات كما يدل عليه قوله مع جزم بداهة العقل بصحتها سواء كانت المقدمات بديهية فى نفس الامر او نظرية واما ثانيا فلان الكلام فى الجزم الحاصل وعدم التجريد سبب عدم الجزم بالاولى فان سبب الجزم الغلط ومآله الى منع بداهة هذا الجزم الحاصل فكيف يتحقق تقرير الجواب بعد تسليم بداهة مقدمات الدليلين فليتأمل قوله بعد تسليم الخ) اى لانسلم ان مقدماتهما بديهية حتى يكون خطأ ما فيها موجبا لرفع الوثوق عن احكامها مطلقا واعلم ان خلاصة الشبهة المذكورة ان البديهية قد يجزم ببعض المقدمات مع كونه خطأ فارتفع الوثوق عن احكامها مطلقا وحاصل الجواب ان البديهى يتوقف على تصور الطرفين كما هو مناط الحكم فاذا لم يتصور كذلك اخطأ البداهة فى ذلك البديهى وحكمه بخلاف الواقع وذلك لايوجب ارتفاع الوثوق عن احكامها فيما تصور اطرافها على ماهو مناط الحكم بلا شبهة فتدبر فقد زل فيه اقدام قوله فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات) قيل عليه احتمال عدم تجريد

مشكك اجيب بانه اذا كان مشككا يكون زائدا فى الجميع وهو المطلوب وبهذا يندفع ايضا ماقيل من انه اذا كان الوجود جنس الماهيات يكون عرضا عاما للفصول فلا يحتاج فى امتياز الفصول عن الماهيات الى فصول وايضا الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول فيما اذا كان الجنس غير الوجود واما اذا كان هو الوجود فلا * قال * احتج الشيخ بانه لو زاد لقام بالمعدوم قلنا بل بالماهية من حيث هى هى * اقول * احتج الشيخ ابو الحسن الاشعرى على ان الوجود غير زائد على الماهيات بانه لو زاد الوجود على الماهيات لقام الوجود بالمعدوم واللازم باطل اما الملازمة فلان الوجود اذا كان زائدا على الماهيات يكون الماهية غير موجودة فى نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم * واما بطلان اللازم فلامتناع قيام الشئ بالمتصف بنقيضه اجاب المص بانا لانسلم ان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يكون قائما بالمعدوم لم لا يكون الوجود قائما بالماهية من حيث هى هى لا بالماهية الموصوفة بالوجود والعدم لايقال الماهية من حيث هى هى اما ان يكون موجودة او معدومة اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يقوم الوجود بها لامتناع قيام الوجود بالموجود وان كان الثانى يلزم ان يكون الوجود قائما بالمتصف بنقيضه وهو محال لانا نقول الماهية من حيث هى هى ليست بموجودة ولا معدومة على معنى ان مفهوم الماهية من حيث هى هى ليست نفس احدهما ولا احدهما داخلا فيها على معنى ان مفهوم الماهية من حيث هى هى منفكة عن احدهما فانه يمتنع انفكاكها

الثقة من البديهيات التي جرد اطرافها على ماهو حقها * الشبهة (الخامسة) لهم (انا نجزم بصحة دليل آونة) اى ازمنة متطاولة (و) نجزم لاجله (بما يلزمه من النتيجة ثم يظهر) لنا (خطاؤه) ظهورا لايبقى معه فيه شبهة (ولذلك نقل المذاهب) المتنافية وادلتها المخالفة اذ ربما لاح حقية ماحكم فيها ببطلانه وبالعكس (فجاز مثله فى الكل) اى كل مايجزم به من البديهيات فيرتفع الامان عنها * الشبهة (السادسة) لهم (ان فى كل مذهب) من المذاهب المشهورة (قضايا يدعى صاحبه فيها البداهة ومخالفوه ينكرونها) اى البداهة فى تلك القضايا (وهو) اى ماذكر من ادعاء البداهة فيها وانكارها (يوجب الاشتباه) فى البديهيات باسرها (ورفع الامان) عنها وذلك لاشتباه البديهى بغيره على احدى الطائفتين ههنا (فلنعد عدة منها) اى من تلك القضايا التى وقع النزاع فى بداهتها (الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح) قالوا يحكم بذلك بديهة العقل (وانكره الاشاعرة والحكماء) واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التى قدتكون كاذبة وقد تكون صادقة (الثانية لهم) ايضا فانهم قالوا (العبد موجد) بالاستقلال (لافعاله) الاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار منها وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهى (وهما) اى الاشاعرة والحكماء (منعاه) اى كذبا هذا الحكم (ومارضاه) اى قابلا ادعاء الضرورة

الطرفين على ماهو حقه قائم حينئذ فى كل بديهى اذلا عبرة بالجزم الحاصل ح فلاوثوق بشئ منها ورد بان الكلام فيما حصل التجريد على ماهو حقه وعلم ذلك (قوله فلايلزم الخ) وما قيل احتمال عدم تجريد الطرفين كماهو حقه قائم فى كل بديهى اذلا عبرة بالجزم الحاصل فلاوثوق بشئ منها فخارج عن قانون المناظرة لان المجيب مانع فلابد للخصم من اثبات الاحتمال المذكور (قوله آونة) بالمد جمع اوان بمعنى الحين والحين الدهر والدهر الزمان الطويل مل كل ذلك فى القاموس فقيد التطاول مستفاد من لفظ آونة وانما لم يجعله بمعنى مطلق الوقت ترويجا للشبهة **قوله** ولذلك نقل المذاهب الخ) الظاهر ان مراد المصنف بنقل المذهب العدول منه الى آخر كمايقال فى العرف فلان نقل مذهبه وهذا فى الفروع اكثر من ان يحصى وفى العقائد كما عدل ابوالحسن عن مذهب الجبائى واعتزل عن مجلسه وهذا المعنى اقرب مما ذكره الشارح كمالايخفى على المنصف (قوله نقل المذاهب المتنافية) اى من شخص واحد **قوله** السادسة لهم ان فى كل مذهب) قيل الاقرب ان يجعل الشبهة الرابعة مندرجة فى السادسة فتأمل (**قوله** اى ماذكر) اشارة الى وجه افراد الضمير مع ان المرجع مثنى (قوله الصدق النافع حسن الخ) بمعنى يستحق فاعله المدح والثواب والقبح بخلافه هذا اذا خصصنا افعال العباد وان عممنا لافعال الواجب ايضا اكتفى على استحقاق المدح والذم فانهما بهذا المعنى هو المتنازع فيه بين الفريقين لابمعنى كونهما صفة كمال اوصفة نقصان اوكونهما ملائما للغرض وغير ملائم له فانه لاخلاف فى كون الحاكم بهما العقل اما بديهية اونظرية **قوله** بل من المشهورات التى قد تكون كاذبة) لان المراد بالحسن فى محل النزاع كونه مناطا للثواب وبالقبح كونه مناطا للعقاب لابمعنى الملايمة والمنافرة والعقل لامدخل له فى الثواب والعقاب وسيجئ التفصيل فى الالهيات **قوله** وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهى) فيه بحث اما اولا فلان مدعى البديهة هو ابوالحسين البصرى وهو لايقول بكون العبد موجدا لافعاله على سبيل الاستقلال فضلا عن ادعاء البديهة فى ذلك بل القائل بذلك جمهور المعتزلة وهم لايدعون البديهة فيه كل ذلك مذكور فى الموقف الخامس واما ثانيا فلان الفلاسفة يوافقون ابا الحسين فى مذهبه كما صرح به فى الالهيات فكيف عدوا ههنا مخالفين له والحق ان ماذكره ههنا مبنى على ظاهر مانقل من ابى الحسين من ادعاء الضرورة فى استقلال العبد تلبيسا للامر على سائر المعتزلة كيلا يظنوا برجوعه عن مذهبهم كما اشار اليه فى الالهيات او ان مدعى البداهة غيره وان لم يذكر فى هذا الكتاب والله اعلم (قوله وادعى بعضهم الخ) وهو ابوالحسين البصرى سواء كان ذلك مذهبه فى الواقع اوقال به تلبيسا على اصحابه وتفصيله فى المواقف الخامس (قوله اى كذبا) اى المنع وكذا المعارضه ههنا المعنى اللغوى لاالاصطلاحى اذلادليل ههنا **قوله** اى قابلا) اشارة الى ان المعارضة ليست على

من احد هما والا يلزم الواسطة واذا كانت الماهية من حيث هى هى ليست بموجودة ولامعدومة بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة ولاامتناع فى قيام لوجودها * واعلم ان زيادة الوجود على الماهية فى التعقل على معنى ان العقل اذاتصور الماهية لم يجدها نفس الوجود ولامشتملة على الوجود بل وجد الوجود غير نفسها وغير داخل فيها فاتصاف الماهية بالوجود امر عقلى ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر فيحل الوجود فى الماهية كالبياض فى الجسم بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها والماهية انماتكون قابلة للوجود عند وجودها فى العقل فلايكون الوجود زائدا الا فى العقل * قال * واما فى الواجب فلوجوه * الاول انه لوتجرد لتجرد لغيره والاالتنافت لوازمه فيكون ممكنا * قيل تجرده لعدم الموجب لعروضه قلنا فيحتاج الى عدمه * قيل الوجود مشكك قلنا ان سلم فلايمنع المساوات فى تمام الحقيقة والايلزم تركب الوجود اوالمباينة الكلية بين الوجودين وهما فسادهما وايضا فالواقع على اشياء بالتشكيك لابدوان يكون من عوارضها فالمعروضات ان تماثلت او تجانست باعتبار آخر لزم المحال لان المذكوران وان تباينت كان كل واحد منهما مخالفا بالذات للآخر ومشاركاله فى مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى الثانى * مبدأ الممكنات لوكان الوجود وحده لشاركه كل وجود والالكان السلب جزأمنه * قيل التجرد شرط تأثيره فلنافيكون كل وجود سببا الاان الاثر تخلف عنه لفقد

فيه (بضرورة اخرى فى انه لابدله) اى للفعل الصادر من العبد (من مرجح) يرجح احد طرفيه الجائزين على الآخر فان حركته يمنة ويسرة اذا كانتا جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة فى صدور احديهما عنه من مرجح يرجحها على الاخرى (فهو) فذلك المرجح (من خارج) اى لايكون صادرا عن العبد (والا تسلسل) ماصدر عنه من افعاله الى مالايتناهى بل ذلك المرجح امر واجب هو ارادته تعالى اما بغير واسطة واما بوسائط فان استناد الجائز الى الواجب امر ضرورى ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار (الثالثة للحكماء) والمعتزلة ايضا قالوا (يمتنع) بالبديهة (رؤية اعمى الصين) فى ظلمة الليل (بقة اندلس و) يمتنع ايضا بالبديهة (رؤية مالا يكون مقابلا) للرائى (او فى حكمه) كما فى رؤية الاشياء فى المرآة فانها فى حكم المقابل (وجوزه) اى ماذكر من الرؤيتين (الاشعرية) فقد كذبوهم فى دعوى الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا (الرابعة للكل) اى لجمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا (الاعراض) كالالوان وغيرها (باقية) مستمرة الوجود فى ازمنة متطاولة تشهد به بديهة العقل(وانكره) اى بقاء الاعراض (الاشعرية و كثير من المعتزلة) وزعموا انها متجددة آنا فآنا اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال (الخامسة للمجسمة) قالوا (كل موجود امامقارن للعالم اومباين له) فان البديهة تشهد بأن مالايختص بجهة ولايكون ملاقيا للعالم ولامباينا له فليس بموجود (وانكره الموحدون عن آخرهم) اى اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العلم به بديهيا وقالوا انه حكم وهمى (السادسة للمتكلمين) القائلين

ظاهرها لانها اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم ومدعى الخصم ان الحكم ضرورى وبهذا المعنى قوله فيما بعد ويعارضونهم فلا تغفل (قوله هو ارادته تعالى) على رأى المليين **قوله** ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار) اشارة الى ان المقصود ههنا نفى استقلال العبد فى فعله الاختيارى وهو الثابت بماذكر لان المرجح ولوكان ارادة العبد لايستند اليه دفعا للتسلسل بل يستند الى الله تعالى فينتفى استقلال العبد واما ان قدرة العبد ليست بمؤثرة اصلا فهو بحث آخر عليه دليل آخر ثم التسلسل المذكور غير قائم فى الارادة القديمة لان استنادها الى الذات بطريق الوجوب عندهم فلا يحتاج الى ارادة اخرى وسيجيء تمام الكلام فى موضعه ان شاء الله تعالى **قوله** او فى حكمه كما فى رؤية الاشياء فى المرآة الخ) هذا اذا كان المرئى بالمرآة ماله الصورة بطريق الانعكاس كالوجه مثلا واما اذا كان نفس الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائى حقيقة كما قيل فلاحاجة الى التفصيل المذكور وذكر الابهرى ان ماهو فى حكم المقابل هو الاعراض فانها وان لم تكن مقابلة للرائى لانهم عنوا بالمقابل المحاذى القائم بنفسه الا انها فى حكم محالها ولايخفى انه تعسف (قوله او فى حكمه) هذا على رأى اهل الشعاع واما القائلون بالانطباع فالمرئى هو الصورة المنطبعة فى المرآة وهى مقابلة للرائى (قوله اى لجمهور الناس) فالتعبير عنه بالكل بناء على ان للاكثر حكم الكل **قوله** اما باعادة المعدوم) واما بتعاقب الامثال المشهور من مذهب المنكرين لبقاء الاعراض هو القول بتجددها تجدد الامثال واما القول بتجددها بطريق اعادة المعدوم ففيه بحث وهو ان الوجود ان استمر فى كل آن لايكون من قبيل اعادة المعدوم اذلا عدم فلا اعادة والا فان وجد فى آن ثم عدم فى آن ثان ثم وجد فى آن ثالث وهكذا يتساوى آنات الوجود آنات العدم فلم يحس بالوجود وان عدم فى آن ووجد فى آن آخر ثم عدم وهكذا يلزم البقاء ويمكن ان يقال لما ارتسم فى الحس فى آن الوجود وبقى صورته فى آن عدمه يحس انه لم يزل (قوله اما باعادة المعدوم) فالمعاد فى الآن الثالث بعينه الموجود فى الآن الاول كما هو المشاهد وغلط الحس فى عدم تفطنه بتخلل آن العدم بينهما العدم تثبت صورة المرئى فى الآن الاول ممتازا عن صورته فى الآن الثانى كما فى رؤية القطرة النازلة خطا والشعلة الجوالة دائرة (قوله واما بتعاقب الامثال) فلا تخلل للعدم بينهما كما هو المشاهد وغلط الحس فى عدم تفطنه لمغايرة الثانى للاول للتماثل بينهما وكون وجه الامتياز خفيا (قوله امامقارن للعالم اومباين له) لانه اما ان يمكن تخلل ثالث بينهما اولا (قوله القائلين بالخلاء) خارج العالم اى بالبعد الموهوم الذى يمكن ان يشغله الجسم كالبعد المفروض بين الجسمين والحكماء ينكرونه ويقولون انه نفى صرف وعدم محض يثبته الوهم

لفقد شرطه الممكن حصوله الثالث ان وجوده معلوم وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته * اقول * لما فرغ من بيان كون الوجود زائدا فى الممكنات شرع فى الاحتجاج على ان الوجود زائد فى الواجب وذكر فيه ثلاثة وجوه الاول تقريره انه لولم يكن الوجود فى الواجب زائدا عليه لكان الواجب هو الوجود المقيد بقيد التجرد لان الوجود مشترك بين الواجب والممكنات ووجود الواجب لايكون زائدا عليه فيلزم ان يكون الواجب عبارة عن الوجود المجرد اى الوجود الذى لايكون عارضا وحينئذ لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غير الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لولم يكن تجرد الوجود لعلة غير الوجود لكان تجرده لذات الوجود فيكون التجرد لازما لذات الوجود من حيث هو هو والوجود فى الممكنات عارض فلايكون مقتضياً للتجرد فى الممكنات فيلزم التنافى فى لوازم الوجود من حيث هو هو وهو مح فثبت انه لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غيره واما بطلان اللازم فلانه لو تجرد الوجود فى الواجب لعلة غيره لكان ممكنا وهو مح ولو قرر هذا الوجه بهذا الوجه وهو ان الوجود المشترك بين الواجب والممكنات اما ان يقتضى التجرد او يقتضى اللاتجرد اولا يقتضى التجرد ولا اللاتجرد والاول يقتضى التجرد فى الممكنات ايضا والثانى يقتضى اللاتجرد فى الواجب ايضا والثالث يقتضى ان يكون كل من التجرد واللا تجرد لعلة غير الوجود فيلزم ان يكون

بالخلاء قالوا (يجب) بالبديهة (انتهاء الاجسام) اى انتهاء كل واحد منها (الى ملاء اوخلاء وينكره الحكماء) النافون الخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة (السابعة للحكماء) القائلين بقدم الزمان قالوا (لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان) فلو كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما (والقائلون بالحدوث) فيما سوى الواجب تعالى (يكذبونهم) فى هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها (الثامنة للحكماء) قالوا (لاحدوث) لشئ (الا عن شئ) آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضرورى باستحالة حدوث شئ لاعن شئ (والمسلمون ينكرونه) ويجوزون حدوث الاشياء التى لاتعلق لها بمادة اصلا (التاسعة لهم) ايضا قالوا (الممكن لايترجح) احد طرفيه على الآخر (الا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر) فانه يجوز ان يرجح احد طرفى مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعوه اليه (العاشرة للمتكلمين) قالوا (الانسان محل لألمه ولذته)اى يدركهما بذاته (و) قال (الحكماء بل) محلهما ومدركهما هو(الجسم) والقوى الحالة فيه (وهو) اى ذلك الجسم الذى حل فيه تلك القوى (آلة له) اى للانسان وليس هو ذات الانسان قال فى النهاية اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم

ويقدره من عند نفسه خلاف ما فى نفس الامر قوله اى انتهاء كل واحد) انما فسر بهذا ليصح جواز انتهائه الى ملاء اذ لو اريد مجموع الاجسام لايكون لانتهائه الى ملاء معنى وههنا بحث وهو انه سيجئ فى بحث المكان ان الخلاء الذى يثبته المتكلمون وينكره الحكماء ان يكون الجسمان بحيث لايتماسان وليس بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا فى الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وان الخلاء بمعنى البعد الموجود يثبته بعض الحكماء فمنهم من جوز خلوه عن الشاغل ومنهم من لايجوزه واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه والنزاع فى التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم ونفى يثبته الوهم وعند المتكلمين بعد فالخلاء الذى اوجب المتكلمون انتهاء الاجسام اليه اوالى الملاء ليس بالمعنى الاول وهو ظاهر فان آخر الاجسام وهو المحدد مثلا ليس منتهيا الى شئ منهما عندهم بل بالمعنى الثانى وهو البعد الموهوم واللاشئ المحض فلا يصح القول بانكار الحكماء له لان ماوراء المحدد عندهم كذلك وارجاع الانكار الى اطلاق البعد ليس له كثير معنى ههنا ويمكن ان يقال مدار انكار الحكماء هو اعتبار المتكلمين امكان شغل الجسم فيه فان الفلاسفة ينكرون هذا الامكان فيما وراء المحدد ولهذا حكموا بعدم قبول محدب الفلك الاطلس للنجوم وقد اشار اليه الامام ايضا فى الملخص والمصنف فى اواخر موقف الجوهر وسنذكره فى بحث المكان ان شاء الله تعالى (قوله اى انتهاء كل واحد) يعنى ان الجمع المعرف باللام للكل الافرادى كما هو الشائع فى الاستعمال لا للكل المجموعى ليصح الحكم بالترديد (قوله الا بزمان) لانه قبلية لاتجامع فيها القبل البعد وكل قبلية كذلك فهى بالزمان (قوله ويعارضونهم الخ) فانها قبلية لاتجامع فيها القبل البعد وليس بالزمان والالزم ان يكون للزمان زمان (قوله ويجوزون الخ) بل يقولون بوقوعه كالجواهر الفردة والمجردات عند القائلين بها (قوله الممكن لايترجح الخ) اى لايجوز ان يترجح احد طرفيه الوجود والعدم على الآخر من غير مرجح يرجح ذلك الطرف ويخرجه عن حد التساوى سواء كان ذلك المرجح نفس الفاعل المختار كما فى العقل الاول اوامرا آخر كالعناية الازلية والداعى الذى يدعو الفاعل المختار الى اختيار احد الطرفين والمسلمون ينكرون هذا الحكم فى الفاعل المختار ويقولون انه يرجح احد الطرفين المتساويين عنده من غير مرجح اى داع يدعوه اليه فتدبر فانه زل فيه اقدام قوله الا بمرجح) اى بمرجح خارجى وهو الذى يسمونه بالداعى قيل الفلاسفة يجعلون العناية الازلية اعنى علمه تعالى بالكل من حيث هو كل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على ابلغ النظام منبعا لفيضان الوجودات والخيرات من غير انبعاث وطلب قصد وهذا يدل على عدم اشتراطهم الداعى فلا معنى لاسناد تلك القضية اليهم قوله قال فى النهاية) المقصود من نقل كلامها هو الاشارة الى وجه حمل كلام المصنف على ماحمله عليه (قوله قال فى النهاية

الواجب ممكنا لكان اولى قيل المفتقر الى العلة اللاتجرد الذى هو العروض واما التجرد الذى هو اللاعروض يفتقر الى العلة بل يكون تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لان التجرد وهو عدم العروض فيكفى فيه عدم الموجب للعروض اجاب المص عنه بما يمكن تقريره من وجهين احدهما انه حينئذ يحتاج الواجب الى عدم الموجب للعروض وعدم الموجب للعروض غير الواجب فيحتاج الواجب الى غيره فيكون ممكنا وثانيهما انه لو كان تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لاحتاج الواجب الى عدمه لان الموجب لعروض الوجود للماهيات انما هو الواجب قيل الوجود ليس طبيعة نوعية حتى يلزم تساوى افرادها فى التجرد واللاتجرد بل الوجود مشكك اى مقول على افراده بالتشكيك والمقول على الافراد بالتشكيك لايلزم تساوى افراده التى هى ملزوماته فى التجرد واللاتجرد لاختلافها بالماهية واعتبر النور المقول بالتشكيك على الانوار مع ان نور الشمس يقتضى ابصار الاعشى ونور غير الشمس لايقتضى ابصاره اجاب المص بانا لانسلم ان الوجود مقول بالتشكيك فان الوجود مقول على وجود الواجب وعلى وجود الممكن بالتساوى ولئن سلم ان الوجود مشكك فالتشكيك لايمنع مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات فى تمام الماهية لان التشكيك اذا كان مانعا من مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات فى تمام الحقيقة يلزم تركب الوجود الذى هو الواجب او المباينة الكلية بين الوجودين اى وجود الواجب

الانسان بنفسه والمه ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على مدرك الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التى هى من توابع ذاته التى هى النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة (الحادية عشر للاشعرية) قالوا (يمتنع) بالبديهة (فعل من نائم او معدوم وجوزه المعتزلة توليدا وجوابهما) اى جواب الشبهة الخامسة والسادسة (يعلم من جواب) الشبهة (الرابعة) فيقال فى جواب الخامسة لانسلم ان مقدمات الدليل الذى نجزم بصحته آونة بديهية ولئن سلم ذلك فالبديهى قد يتطرق اليه الاشتباه لخلل فى تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما وذلك لايعم جميع البديهيات كما عرفت * وفى جواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا فى تلك القضايا انها ضرورية ولذلك اوردها الامام الرازى فى شبه السوفسطائية فلايلزم ادعاء البداهة بمعنى الاولية فيها سلمناه لكن لاولى قد يقع خلل فى تصور طرفيه كما مر فلايعم الاشتباه فى الاوليات وقد اجيب عنها) اى عن الشبهة الاخيرة اعنى السادسة (بأن الجازم بها) اى بتلك القضايا التى ادعت اصحاب المذاهب بداهتها (بديهة الوهم) لابديهة العقل (وهى) اى بديهة الوهم (كاذبة) لااعتماد على احكامها (اذ تحكم بمايلتج نقائضها) اى تقائض الاحكام الصادرة عنها فانها تحكم

الخ) استشهاد على حمل المحل فى المتن على المدرك وهذا بناء على المذهب المشهور من الحكماء وهو ان القوى الجسمانية مدركة بذاتها دون ماهو التحقيق من ان المدرك هو النفس الناطقة الا ان ارتسام الجزئيات المادية فى آلاتها فهى كالصحيفة عند الناظر ولك ان تحمل المحل على معناه الظاهر فيكون الخلاف فى ان حصول الالم واللذة الجسمين فى ذات الانسان او البدن الذى هو آلة له على ماهو التحقيق وانما لم يحمل الشارح على ذلك رعاية للطابقة بما فى النهاية فانه المنقول عنه **قوله** فانها الانسان بالحقيقة) واما عند جمهور المتكلمين فالانسان هو هذا الهيكل المحسوس وقد يقال مدرك اللذة والالم عند الحكماء ايضا هو الانسان بواسطة الآلة وهو قواها الجسمانية والخلاف على هذا فى الادراك بلاواسطة امر خارج فالمتكلمون يثبتونه والفلاسفة ينفونه **قوله** يمتنع الفعل) اى الاختيارى اذ مطلق الفعل قد يصدر عن النائم اتفاقا (قوله يمتنع بالبديهة الفعل عن نائم الخ) اى غير مايلزم الحيوة كالنفس واما مايصدر عنه من التقلب والحكة فليس منه فى حال النوم بل فى حال بين النوم واليقظة ولعل هذا مذهب بعض الاشعرية والا فالمصنف نص فى مبحث القدرة باتفاق كثير منا على جواز صدور الافعال المتقنة القليلة عن النائم واختلفوا فى كونها مكتسبة او ضرورية وماقيل ان المراد الفعل الاختيارى فيرد عليه ان الفعل المولد ليس باختيارى عند القائلين بالتوليد فان قولهم بالتوليد لاجل عدم تمكن العبد من فعله وتركه مع كونه مثابا عليه ومعاقبا به (قوله وجوزه المعتزلة توليدا) كالقتل المتولد حال نوم الرامى اوموته من الرمى الصادر عنه حال اليقظة والحيوة (قوله ضرورية) وهى اعم من البديهية بمعنى الاولية والاشتباه فى الاعم لايوجب الاشتباه فى الاخص لجواز كونه فى ضمن غير الاولية **قوله** فى شبه السوفسطائية) وهم منكرون للبديهيات والحسيات ايضا فلوكان المدعى فى القضايا المذكورة هو الاولية لم تفد القدح فى الحسيات (قوله فى شبه السوفسطائية) النافين للعلوم الضرورية مطلقا فتلك القضايا لولم تكن من الاوليات كان الاشتباه فيها مثبتا لمدعاهم وهو عدم الوثوق على العلوم الضرورية مطلقا **قوله** اى عن الشبهة الاخيرة اعنى السادسة) قيل هذا الجواب يصلح ان يكون جوابا للشبهة الثالثة بأن يقال الوهم بسبب الامزجة والعادات اوجب الجزم فى بعض القضايا وللرابعة بأن يقال انما وقع التعارض بين البديهيات الوهمية والعقلية فرأى فى بادئ الرأى انهما قطعيان وللخامسة بأن يقال ان الجزم بمقدمة ودليل حينا انما كان بحسب الوهم لاالعقل فظن انه بديهى ببداهة العقل وليس كذلك ولذلك ظهر خطاؤه وللسادسة كما قرره الشارح فلاوجه لتخصيصه لكونه جوابا للشبهة السادسة (قوله اى عن الشبهة الاخيرة) اشار بهذا التفسير الى قرينة كون الضمير للشبهة السادسة وهى ان الضمير يرد الى اقرب المذكورات (قوله وهى كاذبة) اى فى الجملة (قوله اذ تحكم بمايلتج الخ) اى فى بعض المواد تحكم بالمقدمات المنتجة لنقيض ماحكمت به

ووجود الممكنات واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان التشكيك مانعا من المساواة فى تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات مخالفين فى تمام الحقيقة فلايخ حينئذ اما ان يكون بين الوجودين ذاتى مشترك اولا والاول يستلزم التركيب فى الوجود الذى هو الواجب والثانى يستلزم المباينة الكلية بين الوجودين واما بطلان اللازم فلانه قد بان فساد تركيب الوجود الذى هو الواجب وفساد المباينة الكلية بين الوجودين لماتبين ان الوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن واذا كان التشكيك لايمنع المساواة فى تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متساويين فى تمام الحقيقة فيلزم تساويهما فى اللوازم فيمتنع تنافى لوازمهما وايضا الواقع على اشياء بالتشكيك لابد وان يكون من عوارض تلك الاشياء لان وقوع الماهية وذاتياتها على الافراد بالتساوى فلايكون مقولا بالتشكيك فالمعروضات ان تماثلت اوتجانست باعتبار اخر غير الوجود لان الوجود اذا كان من عوارض وجود الواجب ووجود الممكنات لم يكن المعروضات التى هى الوجودات الخاصة متجانسة باعتبار الوجود بل التجانس باعتبار آخر غير الوجود لزم المحالان المذكوران وهما تنافى اللوازم على تقدير التماثل وتركب الوجود الواجب على تقدير التجانس وان تباينت المعروضات اى وجود الواجب وجود الممكنات كان كل من الوجودين مباينا لغيره بالذات مخالفاله فى الحقيقة ومشاركا للاخر فى مفهوم هذا العارض الذى هو

بان الميت جماد وان الجماد لايخاف منه وهما ينتجان نقيض ماحكمت به من ان الميت يخاف منه بخلاف بديهة العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال اراد ان بديهة الوهم تحكم بماينتج نقائض هذه القضايا التي جزمت بها (قلنا فيتوقف الجزم بها) اى بالبديهيات وبصحتها (على هذا الدليل) الذى يظهر به كذب بديهة الوهم اذ به يمتاز بديهة العقل عنها (فيدور) اى يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التى استعملت فيه (وايضا) اذا توقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على انها ليست جازمة بماينتج نقيضها اذ لو جزمت به ايضا لكانت تلك القضية ايضا من الاحكام الوهمية التى لاوثوق بها فـ(لايحصل الجزم) الموثوق به في بديهى (مالم يتيقن انه لاينتج نقضيه) اى مالم يتيقن ان ذلك البديهى ليس فى مجزومات البديهة ماينتج نقيضه (و) ذلك مما (لايتيقن بل غايته عدم الوجدان) مع التفحص البليغ وانه لايدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد اجيب عن الشبه الست كلها بأن المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهى اما بديهيات او نظريات مستندة) الى بديهيات فلو كانت قادحة فى البديهيات لكانت قادحة فى انفسها ورد بأنا لم نقصد بايراد الشبه ابطال البديهيات باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ماكان الحال فقصودنا حاصل (ثم انهم) اى المنكرين للبديهيات فقط (بعد تقرير الشبه قالوا) لخصومهم (ان اجبتم عنها) اى عن هذه الشبه (فقد التزمتم ان البديهيات لاتصفو عن الشوائب) ولايحصل الوثوق بصحتها

فتكون فى احد الحكمين كاذبة فلا اعتماد على احكامها مطلقا اذ لاشهادة لمتهم (قوله وقد يقال الخ) على التوجيه السابق ضمير نقايضها راجع الى بديهة الوهم بأدنى ملابسة او بحذف المضاف اى احكامها بخلاف هذا التوجيه فانه فيه راجع الى مارجع اليه ضمير بها اعنى القضايا المذكورة والاول اظهر معنى لان دعوى ان بديهة الوهم حاكمة فى جميع تلك القضايا بماينتج نقايضها تعسف واعلم انه قد توهم ان هذا الجواب يدفع الشبهة الثالثة والرابعة والخامسة ايضا فلاوجه للتخصيص بالسادسة وليس بشئ لان خلاصة الثالثة جواز كون الجزم فى الاوليات ناشئا من مزاج اوعادة عامين فلاتكون يقينية كالقضايا الناشئة من مزاج وعادة مخصوصين فلابد فى دفعها من اثبات ان المزاج والعادة لامدخل لهما فى الاوليات وخلاصة الرابعة ان الجزم بديهة بصحة مقدمات الدليلين القاطعين المتعارضين مع كون احديهما خطأ يوجب رفع الوثوق من جميع البديهيات لجواز ان يكون الجزم فى كلها من هذا القبيل فلابد فى دفعها من اثبات ان الجزم فى تلك الصورة ناش من بديهة الوهم وخلاصة الشبهة الخامسة ان ظهور خطأ دليل جزم بصحة مقدماته بديهة آونة يوجب رفع الوثوق عن جميع البديهيات لجواز ظهور خطأها بعد ازمنة متطاولة فلابد فى دفعها من اثبات ان ذلك الجزم ناش من بديهة الوهم وهو لايوجب رفع الوثوق عن بديهة العقل ولا شك ان ذينك الاثباتين دونهما خرط القتاد بخلاف السادسة فانه يكفى فى دفعها مجرد جواز ان يكون الحاكم فى تلك القضايا بديهة الوهم كما لايخفى **قوله** اى يلزم الدور) وجه التفسير هو الاشارة الى ان الفعل اعنى يدور مسند الى مصدره بالتأويل المشهور فالتركيب من قبيل تقدحيل بين العير والنزوان (قوله اى يلزم الدور) اشارة الى ان الفعل مسند الى المصدر كما فى قولهم تقدحيل بين العير والنزوان (قوله يتوقف على صحة البديهيات الخ) فلابد من الجزم بصحتها فيلزم توقف الجزم بصحة البديهيات مطلقا على الجزم بصحة هذه البديهيات وهو موقوف على الجزم بصحتها مطلقا هذا اذا اريد بالدور معناه الحقيقى وان اريد به توقف الشئ على نفسه نقول فيلزم توقف الجزم بهذه البديهيات على الجزم بها لكونها من جملة البديهيات (قوله وايضا اذا توقف الخ) وروده على تقرير قد يقال ظاهر واما على تقرير الشارح ففيه بحث لانه حينئذ يتوقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على ان ليس الحاكم بها بديهة الوهم لاعلى انها ليست جازمة بما ينتج نقيضها الا ان يقال ليس وجه امتياز بديهة الوهم عن بديهة العقل الا بهذا الوجه كما يدل عليه تقديم الجار والمجرور فى قوله اذ به يمتاز بديهة الوهم عن بديهة العقل (قوله اى مالم يتيقن ان ذلك الخ) فقوله لاينتج على صيغة المجهول من قولهم انتجت الناقة بصيغة المجهول وينتجها

الوجود المشترك فيكون الواجب حقيقة مخالفة للممكنات ومشاركة لها فى الوجود الذى هو عارض زائد على حقيقته وهو عين المدعى ولقائل ان يقول الوجود المطلق الذى هو وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات مقول على الوجودات التى هى افراده بالتشكيك لان المقول بالتشكيك هو كلى واقع على افراده لا على سواء بل على اختلاف اما بالتقدم والتأخر مثل وقوع المتصل على المقدار وعلى البياض الحاصل فى محله واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على مالا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذى هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج ووقوع الوجود على الوجودات التى هى عوارض الماهيات محتو لهذه الاختلافات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف فيكون الوجود مقولا بالتشكيك على الوجودات واما قوله وان سلم فالتشكيك لايمنع مساواة الافراد فى تمام الحقيقة فغير مستقيم قوله والايلزم التركيب اوالمباينة الكلية بين الوجودين قلنا المباينة الكلية بين الوجودين فى الحقيقة لاينافى الاشتراك فى العارض فجاز ان يكون الفرد من الوجود الذى هو عين حقيقة الواجب مباينا بالكلية للافراد التى هى وجودات الممكنات مع اشتراك الجميع فى الوجود المطلق الذى هو عارض لتلك الافراد واما قوله وان تباينت المعروضات كان كل منها مخالفا للغير بالذات ومشاركا له فى مفهوم هذا العارض وهو عين

(الابالجواب عنهـا) اى من هذه الشبـه (وانه) اى الجواب عنهـا اما يحصـل (بالنظر الدقيق فلا تبقى) البديهيـات (ضرورية) لتوقفهـا حينئذ على ذلك النظر الدقيق (وهو) اى عدم بقائهـا ضرورية موثوقا بها لاجل الضرورة هو (المراد) من ايراد تلك الشبه (وايضا فيلزم الدور) لتوقف البديهيات حينئذ على النظريات المتوقفة عليهـا هذا اذا كان الجواب بمقـدمات نظرية وان كان بمقـدمات بديهية توقف الشئ اعنى البديهى على نفسه (وان لم تجيبوا عنهـا) اى عن الشبـه (تمت وتمت الجزم) بالبديهيـات واجيب عن ذلك بانا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن ان يذب عنها وليس يتطرق اليـنا شك فيها بتلك الشبه التى نعلم انهـا فاسدة قطعا وان لم يتبين عندنا وجـه فسادها اونشتغل بالجواب لاظهار فساد الشبه لالاحتياج العقل فى جزمه بصحة البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بهـا مع قطع النظر عنـه (الفرقـة الرابعـة المنكرون لهمـا) اى للحسيـات والبديهيـات (جميعا وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقـين يبطلهما) اى الحسيـات والبديهيـات (والنظر فرعهمـا) فيبطـل ببطلان اصـله المنحصر فيهمـا (ولا طريق الى العلم غيرهمـا) اى غير الضرورة والنظر (وامثلهم) اى افضل السوفسطائية (اللاادرية) القـائلون بالتـوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقـين تطرق التهمة الى الحـاكم الحسى والعقـلى فـلا بد من حاكم آخر وليس ذلك الحـاكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححناهما به لزم الدور وليس لـنا شئ يحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطـلا فوجب التوقف فى الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم بشبهتكم هـذه بطلان الحسيـات والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقـد ناقضتم بكلامكم كلامكم (قالوا كلامنا هذا لا يفيدنا قطعا) بذلك البطلان والوجوب (فيتناقض) فى نفسـه كما توهمتم (بل) يفيدنا (شكا فانا شاك) فى بطلان تلك الامور ووجوب التوقف (وشاك) ايضـا (فى انى شـاك وهلم جرا) فلا ينتهى بى الحال الى قطع شئ اصلا فيتم مقصودنا بلا تناقض ❊ ومنهم فرقة اخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعـاندون ويدعون انهم جازمون بأن لا موجود اصـلا وانمـا نشأ مذهبهم هـذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لوكان الجسم موجودا لم يخـل من ان يتنـاهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاته اولا يتناهى وهو ايضا باطـل لادلة مثبتيـه ولوكان شئ ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات القادحة فى الوجوب والامكان

اهلها (قوله لتوقفهـا) اى توقف الجزم بها والحكم بصحتها فلا يرد ان مجرد التوقف على النظر لا ينفى كونها ضرورية **قوله** وان كان بمقـدمات بديهية توقف الشئ اعنى البديهى على نفسـه) لزوم توقف الشئ على نفسه باعتبار توقف ثبوت البديهى على ثبوت البديهى وان تغاير البديهيان ثم ان ما ذكر من التفصيل بناء على ما هو الحق من ان الدور يغاير توقف الشئ على نفسه وان استلزمه لكن اطلاق الدور عليه ايضا شايع ولو مجازا فليعمم الدور اياه ولو بعموم المجـاز وجه ولك ان تقول حقيقة الدور مجزوم بها سواء كان الجواب بمقدمات نظرية او بديهية اما على الاول فظـاهر واما على الثانى فلان البديهيات حينئـذ يتوقف على الدلائل المذكورة فى معرض الجواب والدليل عبارة عن المقدمات المرتبة ترتيبا مخصوصا فهو يتوقف على نفس المقدمات توقف الكل على الجزء فيتحقق الدور حقيقة اللهم الا ان يعد التوقف على جزء الموقوف عليه توقفا لا بواسـطة بل بالذات **قوله** ولا طريق الى العلم غيرهما) قيل الالهام والتعليم بل التصفية ايضا طرق لهما مع انها غيرهما ورد بان المراد لا طريق معدورا وفيه ان الضرورة ايضا ليست طريقا مقدورا مع انهم اثبتوها طريقا فالاولى ان يقال انهم يمنعون كون الامور المذكورة طرقا للعلم ولا يستبعد منهم ذلك (قوله ولا طريق غيرهما) اذ الالهام ليس من اسباب المعرفة بالشئ عند اهل الحق والتعليم داخل فى النظر الا ان صاحبه غير مستقل به والتصفية التى تفيد العلم لاحتياجها الى رياضات شاقة قلما يفى بها المزاج نادر فى حكم العدم (قوله فيتناقض) منصوب جواب النفى **قوله** وشاك فى انى شاك) قيل فيلزم التسلسل فى الشكوك واجيب بانهم شاكون فى لزوم التسلسل وبطلانه فلا يمكن الزامهم على انه تسلسل فى الامور الاعتبارية

المدعى مع انه مناف لما قيل اولا فبطل اما انه مناف لما قيل اولا فلان ما قيل اولا هو انه لا يمنع التشكيك المساواة فى تمام الحقيقة فقد اوجب تحقق المساواة مع التشكيك وتباين المعروضـات بالكلية على تقدير التشكيك مناف له واما انه باطل فلان المدعى ان وجوده الخاص زائد على ماهيته كالوجود الخاص للممكنات وهذا لم يلزم من التشكيك ومن مباينة المعروضات بالكلية بل التشكيك يقتضى كون الوجود المطلق عارضا زائدا على الوجودات الخاصة والمبـاينة فى المعروضات يقتضى مبـاينة الوجود الخاص للواجب للوجود الخاص للممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضاً فى الواجب كما فى الممكنات والمدعى ليس الا هذا الوجه الثانى انه لوكان الواجب هو الوجود المجرد لكان مبدأ الممكنات هو الوجود وحده اى من حيث هو هو من غير اعتبار شئ آخر واللازم باطل اما الملازمة فلان مبدأ الممكنات هو الواجب والواجب هو الوجود المجرد وليس لقيد التجرد مدخل فى التأثير والا لكان السلب جزأ من مبدأ الممكنات وهو محال واما بطلان اللازم فلانه لوكان مبدأ الممكنات هو الوجود وحده لشارك الواجب كل وجود فى المبدئية لان كل وجود مساو للواجب فى الوجود من حيث هو هو وهو محال قيل لا نسلم ان مبدأ الممكنات لوكان الوجود المجرد لزم ان يكون السلب جزأ من المبدأ وانما يلزم ذلك لوكان التجرد جزأ من المؤثر وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون التجرد شرط تأثير المبدأ لا جزءه ويجوز ان يكون السلب

وبالجملة مامن قضية بديهية اونظرية الاولها معارضة مثلها فى القوة تقاومها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه مما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا لنفسه * ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم القائلون بأن حقايق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا فى حقه وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه اذليس فى نفس الامر شئ بحق واحتجوا على ذلك بان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا فدل على ان المعانى تابعة للادراكات و ذلك مما لايخفى فساده فظهر ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب وينتسبون الى هذه الطوائف الثلاث وقيل ليس يمكن ان يكون فى العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم المحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذا ان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة (والمناظرة معهم) اى مع السوفسطائية (قد منعها المحققون) من العلماء. (لانها لافادة المجهول) المحتاج الى النظر (بالمعلوم ولايتصور فى الضروريات كونها مجهولة) اى محتاجة الى النظر (والخصم لايعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول) فانتفى القيدان المعتبران فى المناظرة (فالاشتغال به) اى بجواب ماذكروه من الشبه (التزام لمذهبهم) ومحصل لغرضهم كما قرروه فى قولهم ان اجبتم عنها الخ (بل الطريق معهم) فى الزامهم ودفع انكارهم (ان تعد عليهم امور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها) والجزم فيها (حتى يظهر عنادهم) فى انكار الاشياء كلها (مثل انك هل تميز بين الالم واللذة اوبين دخول النار والماء اوبين مذهبك ومايناقضه فان ابوا الا الاصرار على الانكار (اوجعوا ضربا واصلوا نارا اويعترفوا) اى الى ان يعترفوا (بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات) قال ناقد المحصل والحق ان تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه و وجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرمونه كيلا يركنوا الى شئ منها اذا لاح فى بادئ رأيهم

فينقطع بانقطاع الاعتبار **قوله** وبالجملة مامن قضية بديهية الخ) هذا يدل على ان انكارهم لايقتصر على حقايق الموجودات الخارجية وان كان سياق كلامه يشعر بذلك وبهذا يتم الزامهم بلزوم المناقضة فى كلامهم لا بان الجزم قسم من العلم الموجود فى الخارج اذ لاوجود للعلم عند كثير ولو ثبت فبأنظار دقيقة فكيف يحصل الزام منكرى اجلى البديهيات بمثل هذا الامر الخفى (قوله وبالجملة الخ) اشار بذلك الى ان انكارهم لايختص بالموجودات بل ينكرون ثبوت حكم ما فى نفس الامر **قوله** ويرد عليهم انكم الخ) وايضا يقال لهم كيف حصل لكم هذا الجزم مع انه تطرق بطرق العلم تهمة على زعمكم الباطل **قوله** وهم قائلون بأن حقايق الاشياء الخ) قيل يلزمهم التناقض لزومه للعنادية لان اعتقاد تبعية حقايق الاشياء للاعتقاد حقيقة ثابتة فى نفس الامر اذ لو قالوا بتبعيته لاعتقاد آخر نقل الكلام اليه فيلزم اما الانتهاء الى اعتقاد ثابت بحسب الواقع غير تابع لاعتقاد آخر او التسلسل فى الاعتقاديات ولهم ان يمنعوا لزوم التسلسل الباطل لانه يمكن ملاحظة ثبوت معتقدات غير متناهية مجملا فلا محذور فتأمل فان قلت هم اعترفوا بحقيقة النفى حيث قالوا ليس فى نفس الامر شئ محقق اى ثابت مقرر لايقبل التبدل فجاء التناقض قلت هذا ايضا تابع للاعتقاد عندهم (قوله تابعة للاعتقادات) فليس للاشياء ثبوت فى انفسها بل بتوسط الاعتقاد كالمسائل الاجتهادية عند من يقول ان كل مجتهد مصيب **قوله** يعترفوا بالالم وهو من الحسيات) قيل الحق انه ضعيف لانهم يعترفون بأحساسهم الالم لكنهم يجوزون ان يكون خطأ كما فى سائر الاغلاط الحسية والجواب ان المراد او يعترفوا بالالم حقيقة فاذا لم يعترفوا بحقيقة الالم وجوزوا ان يكون احساسهم به خطأ يتركون فى النار فيحصل المقصود وهو اضمحلال تأثير ذاتهم باحتراقهم وبالجملة ليس مقصودنا اعترافهم بخصوصه بل اما اعترافهم بكون الالم مثلا امرا حقيقيا او احتراقهم فيحصل المقصود البتة (قوله الى ان يعترفوا) او يحترقوا حذف الثانى لظهوره **قوله** الذى

شرط تأثير المؤثر اجاب المص بانه ح يكون كل وجود سببا الا انه تخلف عنه اثره لفقد شرطه الذى هو ممكن الحصول ولقائل ان يقول مبدأ الممكنات هو الوجود الخاص الذى هو عين الواجب وهو مباين لوجود الممكنات ومشارك له فى الوجود المطلق الذى هو عارض للوجود الخاص للواجب ولوجود الممكنات فلايلزم ان يكون كل وجود مشاركا للواجب فى كونه سببا الوجه الثالث ان وجود الواجب معلوم لان وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبداهة وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته و حينئذ اما ان يكون الوجود داخلا فى ذاته فيلزم التركيب او خارجا عن ذاته فيكون زائدا ولقائل ان يقول الوجود الذى هو معلوم بالبداهة هو الوجود المطلق العارض لا الوجود الخاص الذى هو عين ذاته ولايلزم من بداهة الوجود المطلق الذى هو عارض بداهة الوجود الخاص الذى هو ذاته فلايلزم ان يكون الوجود الخاص زائدا ¤ قال ¤ احتج الحكماء بأن وجوده لو زاد لاحتاج الى معروضه فاحتاج الى سبب مقارن فيتقدم ذاته بالوجود على وجوده و يلزم التسلسل او مباين فيكون ممكنا واجيب بان العلة المقارنة لايجب تقدمها بالوجود فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجود ذاتها واجزاء الماهية علة لقوامها مع ان تقدمها ليس بالوجود * اقول ¤ احتج الحكماء على ان وجوده عين ذاته بان وجوده لو زاد لاحتاج الى معروضه لان الوصف العارض يحتاج الى موصوفه المعروض فيكون وجوده ممكنا لان المحتاج الى الغير ممكن فيحتاج وجوده الى سبب اما مقارن وهو ذاته او صفة من صفاتها فيلزم تقدم ذاته بالوجود

﴿ المرصد الخامس فى النظر اذ به يحصل المطلوب ﴾

الذى هو اثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى (وفيه مقاصد) * المقصد (الاول فى تعريفه قال القاضى) الباقلانى النظر (هو الفكر الذى يطلب به علم او غلبة ظن و اورد عليه اسئلة) اربعة السؤال (الاول) ان الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق و (الظن الغير المطابق جهل) فيلزم مما ذكره فى تعريف النظر ان يكون الجهل مطلوبا وهو ممتنع كذا قال الآمدى وزاد عليه فقال المصنف (ولا يطلبه عاقل فاذن المطلوب) بالفكر من الظن (ما يعلم مطابقته) للواقع (فيكون علما) لا ظنا وحينئذ يكون قوله او غلبة ظن مستدركا ويمكن ان يقال قد يكتفى بظن المطابقة فلا يندرج فى العلم فلا استدراك (قلنا بل يطلب) الظن

هو اثبات العقائد الدينية) هذا انسب بما ذهب اليه المصنف من ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية ولذا قدمه على القول الثانى الذى هو انسب بجعل موضوعه ذات الله تعالى على ماسبق التفصيل (قوله الذى هو اثبات الخ) بأن يراد بالمطلوب المطلوب من علم الكلام وهو الاظهر المناسب لايراد مباحث النظر فيه (قوله وقيل هو معرفة الله تعالى) بان يراد به المطلوب من خلقة الانسان قال الله تعالى * وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون * قال ابن عباس رضى الله عنهما اى ليعرفون وحمل التوجيهين على الاختلاف فى موضوع الفن بانه المعلوم اوذاته تعالى لا يظهر به وجه التخصيص فان الكلام علم يقتدر به على اثبات العقائد الدينية اى شئ كان موضوعه (قوله فيلزم مما ذكر فى التعريف الخ) من كون الظن المطلق مطلوبا ان يكون الجهل مطلوبا (قوله وهو ممتنع) اذ ليس المراد بالجهل ههنا الجهل المركب لانه ضد الظن بل عدم العلم لما فى الواقع ولاشك ان عدم العلم يمتنع طلبه امتناعا ذاتيا قوله وزاد عليه المصنف فقال الخ) الزائد اصالة على ماذكره الآمدى هو التفريع المذكور لاقوله ولا يطلبه عاقل لان الامتناع الذى ذكره الآمدى يؤل اليه (قوله وزاد عليه الخ) اشار بذلك الى ان ماذكره الآمدى ملحوظ للمصنف ايضا الا انه تركه لظهوره وزاد عليه وجها آخر وهو ان الظن الغير المطابق لا يطلبه عاقل فقوله لا يطلبه خبر بعد خبر والضمير راجع الى الظن الغير المطابق وليس عطفا على قوله والظن الغير المطابق جهل والضمير عائد الى الجهل على ما وهم وقيل انه المراد بالامتناع فى عبارة الآمدى فالزائد قوله فاذن المطلوب قوله فاذن المطلوب بالفكر بالظن ما تعلم مطابقته للواقع) اى الذى يطلبه المفكرة ينظر ان يحصل له فى المستقبل اعتقاد مطابق للواقع معلوم المطابقة له حينئذ لان المطلوب به ما يعلم مطابقته للواقع بالفعل فان المطلوب التصديق ليس بحاصل حالة الطلب فضلا عن ان يعلم مطابقته وبهذا يندفع ما يقال قد يكتفى باعتقاد المطابقة تقليدا او بناء على الدليل الفاسد فلا يلزم كون المطلوب علما على انهما جزمان فينافيان ايضا فرض كون المطلوب غلبة الظن لان ما يجزم بمطابقته لا يكون ظنا هذا وقد يقال المطلوب ما يكون مطابقا لا ما يعلم مطابقته فلا يلزم ان يكون علما فتأمل (قوله فاذن المطلوب بالفكر الخ) اى المطلوب بالفكر هو الظن المطابق الذى يعلم مطابقته بعد حصوله اذلو لم يعلم مطابقته بعد حصوله لاحتمل ان يكون غير مطابق فيلزم كون الغير المطابق مطلوبا فى الجملة وقد بان بطلانه (قوله فيكون علما) لكونه جزما مطابقا للواقع ضرورة ان ما يعلم مطابقته تجزم به النفس قوله ويمكن ان يقال قد يكتفى الخ) قيل طلب الظن من حيث هو ظن اى اعتقاد راجح عين طلب ظن المطابقة فليس ماذكره المصنف فى المآل وانت خبير بأن قول المصنف من غير ملاحظة المطابقة يفيد المغايرة اللهم الا ان يقال الجواب الذى ذكره المصنف جواب عن لزوم طلب العلم والجهل فلذا قال من غير ملاحظة المطابقة وعدمها يعنى علمهما او الا فلاحظة اصل المطابقة ولو ظنا مما لابد منه ههنا فى الظن ظاهر فحينئذ يتحد الجوابان فى المآل * بقى فيه بحث وهو ان ظن مطابقة الظن ان علم مطابقته كان علما وان علم عدم مطابقته كان جهلا وان ظن نقل الكلام اليه حتى يتسلسل ويمكن ان يقال الظنون انما تكون متعلقة بالظنون بعد الملاحظة القصدية فينقطع بانقطاعها (قوله وقد يكتفى) اى لانسلم ان المطلوب بالفكر هو الظن المعلوم مطابقته لم لا يجوز ان يكون الظن المطابق الذى يظن مطابقته بعد حصوله (قوله قلنا بل يطلب الخ) اضراب عن مقدر اى لانسلم انه اذا لم يكن الظن الغير المطابق مطلوبا ان يكون

على وجوده ثم الكلام فى ذلك كالكلام فى الاول ويلزم التسلسل واما بان يحتاج واجب الوجود فى وجوده الى غيره فيكون ممكنا واجيب بانا نختار ان احتياج الوجود الى سبب مقارن هو ذاته قوله فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده قلنا لانسلم فان العلة القارنة لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجودها مع انها غير متقدمة بالوجود على وجودها والا يلزم التسلسل وايضا اجزاء الماهية علة لقوامها مع انها غير متقدمة عليها بالوجود * قال * فرع اتصاف الشئ بالوجود ليس لاجل صفة قائمة به فان قيام الصفة به فرع على كونه موجود فلو يعلل كونه موجودا لزم الدور * اقول * لما كان السبب المقارن اعم من ان يكون الذات او الصفة وكون السبب المقارن هو الصفة اخص منه والعام كلى والخاص جزئى اضافى بالنسبة اليه والجزئى فرع الكلى جعل هذه المسئلة فرعا كون وجود الواجب زائدا فنقول ماهية الشئ قد يكون سببا لصفة من صفاته كالاربعة للزوجية وقد يكون صفة لها سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ككون الناطقية سببا للمتعجبية ومثل الخاصة لخاصة ككون المتعجبية سببا ضاحكية واما اتصاف الشئ بالوجود ليس لاجل صفة اخرى قائمة بالشئ فان قيام الصفة بالشئ فرع على كونه موجودا فلو علل كون الشئ موجودا بقيام الصفة به لزم الدور فتعين ان يكون الوجود اذا كان زائدا على ماهية الواجب يكون سببه المقارن هو الذات لا المقارن الذى هو الوصف ولا المباين ولقائل ان يقول الماهية

(من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة) للمظنون (وعدمها) فان المقصود الاصلى قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما فى الاجتهاديات العملية (ولا يلزم من طلب الاعم) الذى هو الظن مطلقا (طلب الاخص) الذى هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السؤال (الثانى غلبة الظن غير اصل الظن) بلا شبهة (فيخرج عنه) اى عن تعريف القاضى (مايطلب به اصل الظن) فلا يكون تعريفه جامعا (قلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان مأخوذ فى حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح) فكأنه قيل اوغلبة الاعتقاد التى فى الظن وفائدة العدول الى هذه العبارة هى التنبيه على ان الغلبة اى الرجحان مأخوذة فى ماهيته (وقد اجاب عنه الآمدى بأن له) اى للنظر (خاصتين افادة) اصل (الظن وافادة غلبته) بان يزداد رجحانه وقوته متقاربا الى الجزم (وقد اكتفى) فى تعريفه (بذكر احدهما) يعنى احدى الخاصتين (ولا يجب ذكر الكل) اى كل خواصه فى تعريفه (وفيه نظر اذ يوجب) جوابه هذا (جواز القناعة بقوله يطلب به علم) فان افادة العلم خاصة ثالثة للنظر كما اعترف هو به فجاز ان يقتصر على احدى الخواص لان ذكر الكل غير واجب وفساده

الظن المطابق الذى يعلم مطابقته مطلوبا بل يطلب بالنظر فى الدليل الظن بالحكم من حيث انه ظن اى اعتقاد راجح بالنظر اليه من غير التفات الى مطابقته وعدم مطابقته فان المقصود الاصلى كالعمل فى الاجتهاديات قد يترتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم الذى غلب على ظن المجتهد كونه مستفادا من الدليل يجب العمل به عليه من غير التفات الى مطابقته وعدم مطابقته سيما عند من يقول ان كل مجتهد مصيب ولذا يثاب المجتهد المخطئ ايضا وقد ظهر بما حررنا لك الفرق بين جواب الشارح وجواب المصنف بما لامزيد عليه وان القول باتحادهما فى المآل وهم (قوله ولا يلزم من طلب الاعم الخ) دفع لما ادعاه المعترض من قوله اذ لو لم يعلم مطابقته لاحتمل ان يكون غير مطابق فيلزم كون الظن الغير المطابق مطلوبا (قوله لان الرجحان مأخوذ فى حقيقته) مقوم اياه مميز له عما عداه من انواع الادراك فالمراد بالغلبة القوة والرجحان لذى هو فصل له متحد معه فى الوجود لا المعنى المصدرى الذى هو الاعتبارى المحض ولا تحاده معه فى الوجود عبر عن الظن به وبما ذكرنا ظهر اندفاع ماقيل ان كونه مأخوذا فى حقيقته لا يصحح ان يعبر به عنه ويقال مايطلب غلبة الظن مقام مايطلب به الظن (قوله فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح) اشار بذلك الى ان المشتق ومبدأ الاشتقاق متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما حققه المحقق الدوانى فى حواشيه القديمة (قوله فكأنه قيل الخ) فاضافة الغلبة الى الظن لامية او لاختصاص من حيث كونه جزأ له مقوما اياه ولذا قال الشارح فى للمن دون هى الظن فاقيل ان الاولى ان يقول هى الظن ليس بشئ قوله التى فى الظن) قيل الاولى ان يقول او غلبة الاعتقاد التى هى الظن ليشعر بان الاضافة بيانية وانت خبير بأن الظن هو الاعتقاد الغالب لا نفس غلبة الاعتقاد هذا وقد يجاب عن السؤال الثانى بأن المراد بالظن نفس الاعتقاد فانه قد يستعمل بمعناه لا غلبة نفس الاعتقاد قوله وفائدة العدول الى هذه العبارة هى التنبيه الخ) لا يخفى ان كون الرجحان مأخوذا فى ماهية الظن امر مشهور فالتنبيه عليه بعبارة ظاهرة فى خلافه مما يأباه مقام التعريف فالاولى تركه (قوله على ان الغلبة اى الرجحان) لان المعنى المصدرى مأخوذ فى ماهية الظن مقوم اياه مميز له عما عداه من الادراكات وهذا التنبيه حصل من جعل طلبها طلبه فانه مشعر باتحادهما فى الوجود فيكون ذاتيا له وهذا التنبيه غير مشهور وان كان كون الظن موصوفا بالرجحان مشهورا فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام (قوله اذ يوجب جوابه الخ) النظر الاول نقض اجمالى لدليل صحة الاكتفاء بغلبة الظن والنظر الثانى حل له بان الاكتفاء باحدى الخواص انما هو فى الخواص الشاملة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وقد يقال ان كل واحد منها خاصة شاملة للنظر فيجوز الاكتفاء بكل واحد منها وذكر الاثنين والثلاثة لان المراد بقولنا الذى يطلب به العلم ان شانه هذا ولذا اورد صيغة المضارع لانه يطلب به العلم بالفعل ولما كان الفكر فى صورتى العلم والظن متحدا لانه حركة فى المعانى طلبا للمبادى يصدق على كل نظر انه حركة فى المعانى من شانه ان يطلب به علم وظن وغلبة ظن فتدبر ولا تلتفت الى الشكوك التى

ن حيث هى هى يمتنع ان يكون علة وجود والمنازع مكابر مقتضى عقله لان بداهة العقل حاكمة بوجوب قدم ماهو علة للوجود بالوجود بالنقض بالماهية القابلة للوجود ن حيث هى هى ظاهر البطلان لان ابل الوجود مستفيد للوجود فيمتنع ن يكون موجودا لامتناع حصول لحاصل بخلاف الفاعل للوجود انه معط للوجود والمعطى المفيد لوجود يمتنع ان لا يكون موجودا الانسد باب اثبات الصانع واما لقابل للوجود فليس يقابل له ى الاعيان والا يلزم ان يكون للقابل جود منفرد فى الاعيان ولعارضه ذى هو الوجود ايضا وجود حتى جتمعا واجتماع الحال والمحل كالجسم لنسبة الى البياض وهو باطل بل كون لماهية هو وجودها واعتبار الماهية نفردة عن الوجود انما هو فى العقل بان يكون الماهية منفكة عن الوجود ى العقل فان كونها فى العقل وجودها لعقلى كما ان كونها فى العين وجودها لعينى بل بان العقل من شانه ان يعتبر لماهية وحدها من غير ملاحظة جود او عدم وعدم اعتبار الشئ يس اعتبارا لعدمه فاذا اتصاف لماهية بالوجود امر عقلى فالماهية نما تكون قابلة للوجود فى العقل لا يمكن ان تكون فاعلة للوجود ند وجودها فى العقل واما اجزاء لماهية كالجنس والفصل فانها علة لماهية لا للوجود فلهذا لا يجب قدمها بالوجود على الوجود - قال ؟ الرابع فى ان المعدوم ليس بثابت لان المعدوم ان كان مساويا للمنفى او اخص منه صدق كل معدوم منفى وكل منفى ليس بثابت فالمعدوم ليس بثابت وان كان اعم منه لم يكن

ظاهر لخروج مايطلب به الظن مطلقا (ولانهذه الخاصة) التي اكتفى بها مع ذكر العلم (غير شاملة لافراده فلايكون جامعا) اذ قديخرج مايطلب به الظن الخالى عن الغلبة المفسرة بماذكروا اما الاكتفاء باحدى الخاصتين اوالخواص فانما يصح فى الخواص الشاملة السؤال (الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هى هى وهذا) الذى ذكره القاضى فى تحديد النظر (تحديد لاقسامه) فان مايطلب به العلم ومايطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر (قلنا) هذا تعريف رسمى و (الانقسام اليهما) اى الى هذين القسمين (خاصة له) اى للنظر (مميزة) اياه عما عداه (وقديقرر هذا السؤال) الثالث (فى هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد بعبارة أخرى فيقال) لفظة (او للترديد وهو) اى الترديد (للابهام فينافى التحديد الذى يقصد به البيان والجواب منع كونه) اى كون او فى الحدود التى ذكر فيها (للترديد بل) هو (للتقسيم اى ايا كان من القسمين) المذكورين فى هذا الحد (فهو من المحدود

نشأت من قلة **قوله** لخروج مايطلب به الظن مطلقا) قيل مرادا لمجيب منع لزوم الجامعية فى الرسم وفيه بحث لانه مصرح بوجوب كون الرسم خاصة بينة شاملة **قوله** ولانهذه الخاصة غير شاملة الخ) قد يقال كل منهما خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه الحيثية وذلك بأن يكون حركة فى المعقولات لتحصيل مبادى المطلوب فالفكر الذى يطلب به العلم هو الذى يطلب به الظن او غلبته كذا فى شرح المقاصد وفيه بحث اذ المعرف واجب الصدق على كل افراد المعرف بخصوصه وخبر الواحد وكذا القياس لايصدق عليه انه من شانه ان يطلب به العلم والكتاب القطعى الدلالة لايصدق عليه انه من شانه ان يطلب به الظن واما قوله وذلك بأن يكون حركة فى المعقولات الخ ففيه انه تعريف آخر للنظر فيشعر بصحة تعريف الحيوان بمامن شانه ان ينطق لشموله من حيث انه جسم حساس الخ جميع افراده ويمكن ان يجاب عنه بأن غرض القائل حمل قولهم مامن شانه ان يطلب به كذا على معنى ان من شانه ذلك بالنظر الى مجرد ماهيته وهى انه حركة فى المعقولات لتحصيل مبادى المطلوب وهذا صادق على كل فرد من افراده كما يصدق المحتمل للصدق والكذب على قولنا السماء فوقنا ونظائره مما علم قطعا وقوع احد طرفيه لكن عدم تأتى مثل هذا الاعتبار فى تعريف الحيوان بماذكر محل بحث اللهم الاان يلتزم صحته على هذا الوجه ولايخفى بعد صحة هذا التوجيه انه اخراج للتعريف عن المتبادر على ان قوله او غلبة ظن يكون مستدركا حينئذ لافائدة يعتد بها والحمل على التخيير فى التعبير مدفوع فى مقام التعريف فتأمل (قوله التحديد الخ) تقرير السؤال ان ماذكره القاضى تحديد لاقسام النظر ولاشئ من التعديد بتحديد اما الصغرى فلان مايطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر واما الكبرى فلان التعديد بيان للاقسام والتحديد بيان لمفهوم الشئ من حيث هو وحاصل الجواب انالانسلم انه تعديد لاقسامه بل هو شرح لمفهومه باعتبار خاصته اعنى الانقسام اليهما الاانه لما كانت خاصة بمفهومه فقط غير صادقة على افراده اخذ تلك الخاصة بحيث تكون صادقة على افراده بان اخذ القدر المشترك بين القسمين ورد فيما هو سبب لانقسامه اليهما فقيل الفكر الذى يطلب به احد الامرين ايهما كان فهو تعريف رسمى له فتدبر فانه مما خفى على الاقوام وزل فيه الاقدام **قوله** الذى ذكره القاضى فى تحديد النظر) المراد بالتحديد فى اصطلاح اكثر المتكلمين التعريف الجامع المانع وههنا كذلك فلا ينافى اطلاق التحديد كونه رسما **قوله** والانقسام اليهما خاصة) قيل هو حينئذ تعريف بالاخص اذ لايصدق على شئ من الافراد التى يطلب بها احدهما فقط وبالجملة المعرف يجب ان يصدق على كل افراد المعرف ولا كذلك الانقسام وان ازيد به المنقسم واجيب بان المعرف احدهما المساوى لكن يرد عليه انه تعريف بالاخفى لان معرفة الدائر بين الامرين يتوقف على معرفة الامرين المخصوصين الذين كل منهما اخفى واجيب بان كونه اخفى باعتبار كنهه لايضره فى الجملة المعتبرة ههنا وقد يقال يلزم تعريف الشئ باقسامه ويجاب بان القسم ذات الامرين والمعرف هو المفهوم (قوله وقد يقرر هذا السؤال الخ) يستفاد من هذه العبارة ان السؤال فى الحقيقة واحد والفرق بحسب العبارة وليس كذلك لان حاصل الاول ان أو للتقسيم والتقسيم ينافى التحديد وحاصل الثانى ان أو للترديد وهو ينافى التحديد نعم منشأ السؤالين واحد وهو وقوع كلمة أو فى التعريف وغاية مايقال ان السؤال الثالث هو ان كلمة او ينافى التحديد وقد تقرر منافاته اياه بتلك العبارة وقد تقرر بهذه العبارة (قوله او للترديد) لانه موضوع

نفيا صرفا والالمابقى فرق بين العام والخاص فكان ثابتا وهو مقول على المنفى فالمنفى ثابت هذا خلف * اقول * المبحث الرابع فى ان المعدوم ليس بشئ لاخلاف فى ان المنفى اى الممتنع لذاته ليس بشئ فى الخارج وانما الخلاف فى ان المعدوم الممكن هو شئ فى الخارج على معنى انه متقرر فى الخارج منفكا عن الوجود فمن قال ان الوجود عين الماهية لايمكنه ان يقول بأن المعدوم الممكن شئ فى الخارج والالزم اجتماع النقيضين وهو الوجود والعدم واما الذين قالوا الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا فمنهم من منع كون المعدوم الممكن شيئا ثابتا فى الخارج وهو مذهب المتكلمين من اصحابنا وابى الهذيل وابى الحسين البصرى من المعتزلة والحكماء ومنهم من زعم ان المعدوم الممكن شئ متقرر ثابت فى الخارج منفكا عن الوجود وهو مذهب سائر المعتزلة واحتج المص على ان المعدوم الممكن ليس شئ فى الخارج بأن المعدوم ان كان مساويا للمنفى او اخص منه مطلقا صدق كل معدوم منفى ولاشئ من المنفى بثابت فى الخارج فلا شئ من المعدوم بثابت فى الخارج وهو المطلوب وان كان المعدوم اعم مطلقا من المنفى لم يكن المعدوم نفيا محضا لانه لو كان نفيا محضا لم يكن فرق بين العام والخاص واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا وهو مقول على المنفى فيصدق قولنا كل منفى معدوم لصدق العام على كل افراد الخاص وكل معدوم ثابت فكل منفى ثابت هذا خلف قيل وفيه نظر فان المعدوم اذا كان اعم من المنفى يكون بعض

وحاصله ان المراد بأو ان قسما من المحدود حده هذا وهو انه الفكر الذى يطلب به علم وقسما آخر منه حده ذلك وهو انه الفكر الذى يطلب به ظن فهو فى الحقيقة حدان لقسميه المتخالفين فى الحقيقة المخصوصة المتشاركين فى ماهية مطلق النظر ولم يرد بأو ان الحد اما هذا واما ذلك على سبيل الشك او التشكيك لينافى التحديد السؤال (الرابع لفظ الفكر) فى هذا الحد (زائد) لاحاجة اليه (اذ باقى الحد مغن عنه) فانه يكفى ان يقال النظر هو الذى يطلب به علم او ظن (والجواب ان المراد) بالفكر ههنا هو (الحركات التخيلية) اى الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافيا لما قيل من ان حركة الذهن اذا كانت فى المعقولات تسمى فكرا واذا كانت فى المحسوسات تسمى تخيلا (كيف كانت) اى سواء طلب بها علم او ظن اولم يطلب • قال امام الحرمين فى الشامل الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى به كاكثر حديث النفس (فهو) بالمعنى الذى ذكرناه (جنس النظر) لامرادف له على ماهو المتعارف (والباقى) من الحد (فصل) له يميزه عن سائر الحركات التخيلية (ولا يقال ان الفصل كاف فى التمييز والجنس مستغن عنه) فى الحد كيف والجنس هو الذى يدل على اصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها الا ترى انك اذا قلت النظر هو الذى يطلب به علم او ظن لم يفهم منه اصل ماهية النظر ماذا هو بل ربما اوهم شموله لغير النظر مما له مدخل فى ذلك الطلب (قال الآمدى لم يذكره جرأ

لاحد الامرين من غير تعيين **قوله** فهو من المحدود) يعنى انه لتقسيم المحدود لالتقسيم الحد والفرق ان الحد اذا اشتمل على امر شامل فذا تقسيم المحدود كأن يقال الجسم ماتركب من جوهرين او اكثر بخلاف ان يقال ماتركب من جوهرين او ماله طول وعرض وعمق فانه لتقسيم الحد وما نحن فيه من الاول لان الطلب يشملهما (قوله وحاصله الخ) لما كان عبارة المتن موهمة بالحكم بدخول القسمين فى المحدود فيكون تحديدا لاقسامه لاتعريفا اشار الى دفعه بان المقصود منه ان المحدود له قسمان مختلفان بالحقيقة تعريف احدهما هذا وتعريف الآخر ذلك (قوله على سبيل الشك) من المتكلم او التشكيك للمخاطب (قوله الحركات) الظاهر الحركة الا انه اورد صيغة الجمع للتصريح بالشمول ليترتب عليه كونه جنسا (قوله اى الذهنية) بذكر الخاص وارادة العام (قوله لا العينية) فقيد التخيلية لاخراج العينية المحسوسة كالحركة فى الاين والكيف والكم والوضع لا للاحتراز عن الحركة لاخراج العينية المحسوسة كالحركة الواقعة فى المعقولات حتى يكون منافيا لما قيل واطلاق الفكر على الحركة التخيلية بمعنى الذهنية واقع فى حكمة العين فى مبحث العلم حيث قال فان اريد بالفكر الحركات التخيلية الخ **قوله** فلا يكون منافيا الخ) لشمولها بهذا المعنى للمعقولات والمخيلات فلا يرد ماذكر فى شرح المقاصد **قوله** فهو جنس للنظر والباقى فصل له) قد سبق الاشارة الى ان القدماء يسمون مابه الاشتراك مطلقا جنسا ومابه الامتياز فصلا واطلاق الجنس على الفكر بالمعنى المتعارف بين المتأخرين كما دل عليه السياق واما اطلاق الفصل على الباقى فامله على اصطلاح القدماء وعلى هذا لاينافى اطلاق الجنس والفصل ههنا تصريحه فيما سبق بكون هذا التعريف رسميا بناء على ان المركب من الجنس والخاصة رسم كما سيأتى لكن فى قوله والفصل يحصلها بعض نبوة عن هذا التوجيه الا ان يجعل قوله ويميزها عطفا تفسيريا له (قوله فهو جنس للنظر والباقى فصل له) بناء على ماتقرر من ان المفهومات الاصطلاحية ماهيات اعتبارية فما اعتبر داخلا فى مفهومها فهو ذاتى لها (قوله والفصل يحصلها الخ) التحصيل بالمعنى اللغوى اى جعلها حاصلة متحققة فى نفس الامر لا بالمعنى الاصطلاحى اعنى ازالة ابهام الجنس وجعله مطابقا لتمام ماهية النوع فانها تنسب الى الجنس لا الماهية النوعية ثم القول بكون الباقى فصلا بمعنى المميز الذاتى لاينافى ماذكره سابقا من ان هذا التعريف رسمى وان الانقسام خاصة له لان ذلك مبنى على ان يكون ماذكره تعريفا لمطلق النظر ولا شك ان الانقسام الى الاقسام ليس داخلا فى ماهية المقسم وهذا مبنى على ان يكون ماذكره تعريفا لقسميه فالنظر العلمى الفكر الذى يطلب به العلم والنظر الظنى الفكر الذى يطلب به الظن وكل واحد من المشترك والمميز داخل فى مفهوميهما وحمل الجنس على الذاتى والفصل على المميز مطلقا مما لايقبله الطبع السليم سيما اذا لوحظ قوله والفصل يحصلها **قوله** بل ربما اوهم شموله لغير النظر)

افراده ثابتا فلا يصدق قولنا كل معدوم ثابت فلا ينتج القياس المذكور لكون كبراه جزئية حينئذ واجيب عنه بانه اذالم يكن المعدوم ثابتا لم يكن المعدوم الممكن ثابتا لان المعدوم الممكن اخص مطلقا من المعدوم لصدق المعدوم على جميع افراد المعدوم الممكن وعلى جميع افراد المنفى ضرورة صدق العام المطلق على جميع افراد الخاص واذالم يكن الاعم المطلق ثابتا لم يكن الاخص المطلق ثابتا ولقائل ان يقول المعدوم اذا كان اعم من المنفى لايقتضى ان يكون ثابتا مطلقا بل بعض افراده ثابت وهو المعدوم الممكن وبعضها ليس بثابت وهو المنفى فان قيل اذالم يكن ثابتا يكون نفيا محضا فلم يبق فرق بين العام الذى هو المعدوم وبين الخاص الذى هو المنفى اجيب بانا لانسلم انه اذالم يكن ثابتا يكون نفيا محضا بل يكون اعم من المنفى المحض ويكون الفرق بينه وبين المنفى لجواز صدق المعدوم على المعدوم الممكن وعدم جواز صدق المنفى على المعدوم الممكن والحق ان المعدوم الممكن ليس بثابت فى الخارج ومن نازع فى هذا فهو مكابر مقتضى عقله فان العقل يحكم بالبديهة ان المعدوم لاثبوت له فى الخارج فالاحتجاج على ان المعدوم ليس بشئ فى الخارج على وجه البرهان لايمكن بل انما يمكن الزام الخصم بطريق الجدل وهو ان القائلين بان المعدوم شئ قد اثبتوا القدرة وهى الصفة المؤثرة وبين اثبات القدرة والقول بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج منافاة وذلك لانه على تقدير ان يكون المعدوم الممكن شيئا انتفى القدرة لانها لو ثبتت فتأثيرها

من التعريف بل قال النظر هو الفكر) بيانا لاتحاد مدلولهما (وما بعده هو الحد لهما وفيه تمحل لايخفى) لان بيان الترادف واتحاد المدلول فى مقام التحديد بعبارة ظاهرة فى خلافه بعيد جدا وانما كانت ظاهرة فى خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر (فهذا) الحد الذى ذكره القاضى (تعريفه الشامل) لجميع اقسامه من الصحيح والفاسد والقطعى والظنى والموصل الى التصور سواء كان فى مفرد اومركب والموصل الى التصديق على اختلاف اقسامه (وله) اى وللنظر (تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى انه) اى النظر (اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة) على ذلك المجهول (وهم ارباب التعاليم) القائلون بالتعلم والتعليم للمجهولات من المعلومات (قالوا) النظر (ترتيب امور معلومة اومظنونة للتأدى الى) امر (آخر وعليه اشكالان احدهما انه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما) اى تعريف المجهول التصورى بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فان هذا التعريف من اقسام النظر مع خروجه عن حده (وكونه) اى كون التعريف بالفصل وحده اوبالخاصة وحدها (نزرا) قليلا (خداجا) ناقصا (كما قاله ابن سينا لايشفى غليلا) لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها اوكثر وقد اجيب ايضا بانه لابد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهوميهما اعم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الامع امر زائد يكون بينهما ترتيب وايضاهما مشتقان ومعنى المشتق شئ له المشتق منه

كالحيوة والقوة العاقلة ونفس الدليل وغيرها وانما قال ربما اوهم لخروجه بحمل الباء على السببية وحمل السبب على القريب اما خروج غير الدليل فظاهر واما خروجه فلان الطلب به بواسطة النظر الواقع فيه (قوله بل ربما اوهم شموله لغير النظر) كالحيوة والقوة العاقلة والدليل ووجه الدلالة وبالجملة ماله مدخل فى الاكتساب واشار بلفظ الايهام الى كونه باطلا من احكام الوهم لا الى ضعفه واندفاعه بحمل الباء على السببية القريبة فان الفكر معد للعلم والظن وليس سببا قريبا لهما (قوله بيانا لاتحاد مدلولهما) اى مفهومهما فالآمدى حمل الفكر على المعنى المتعارف (قوله الشامل لجميع اقسامه) لان جميع افراده يطلب به العلم او الظن سواء حصل اولا قوله لجميع اقسامه من الصحيح الخ) لان الطلب لايستدعى حصول المطلوب ولايستلزمه فان قلت يخرج من هذا التعريف ما مقدماته مجهولة جهلا مركبا وتعميم الظن اياه على ما يشير اليه الشارح فى التعريف الثانى يأباه عبارة العلبة ههنا لايقال فى الجزم غلبة ظن لانا نقول لوسلم يلزم استدراك قوله علم قلت لاخروج لان الفكر والحركة الواقعة فى المجهولات لغرض طلب العلم او الظن لا الجهل لان طلب الجهل يمتنع سيما من العاقل (قوله والقطعى) باعتبار مادته وصورته كالنظر القياسى البرهانى (قوله والظنى) من حيث المادة كالنظر القياسى الخطابى او من حيث الصورة كالاستقراء والتمثيل (قوله على اختلاف اقسامه) من اليقينى والظنى والجهلى فان النظر الواقع لتحصيلها فكر يطلب به العلم او الظن اذ العاقل لايطلب الجهل المركب قوله لايشفى غليلا) ان كان العبارة الثانية بالعين المهملة فالاولى بالشين المعجمة والفاء من الشفاء فلا حذف ولا مجاز وان كانت بالعين المعجمة بمعنى الغلة وهى حرارة العطش فالاولى يحتمل ان تكون كما ذكر وتحتمل ان تكون بالسين المهملة والقاف من السقى وعلى الوجهين فيه حذف المضاف اى ذا غليل اوالا يقاع المجازى (قوله لايشفى غليلا) بالشين المعجمة والفاء والغليل بالغين المعجمة العطش وشدته وحرارة الجوف وقد جاء صفة مشبهة يقال غل فهو غليل كما فى القاموس وكلا المعنيين يصح ههنا ويجوز ان يكون بالعين المهملة صفة مشبهة من العلة بمعنى المرض (قوله وقد اجيب ايضا بأنه الخ) فيه بحث اما اولا فلا يكفى المساواة فى الصدق فى الانتقال واما ثانيا فذكر المحدود لم لايكفى قرينة فلا حاجة الى قرينة اخرى واما ثالثا فلانه لانسلم لزوم ضمها مع الفصل اوالخاصة حتى يتحقق التركيب واما رابعا فلان انضمامها معه لايقتضى ان يكون بينهما ترتيب لم لايكفى مجرد الانضمام من غير ملاحظة ترتيب قوله يكون بينهما ترتيب) قد يمنع بعد تسليم الاحتياج الى جزئية القرينة بل الى نفسها ايضا وجوب الترتيب بينهما وبينها بل هو من المواضع التى يوجد فيها التركيب والتأليف بدون الترتيب (قوله ومعنى المشتق

اما بالذات او فى الوجود او فى اتصاف الذات بالوجود والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فلان الذات ثابت مستغن عن المؤثر عندهم واما الثانى فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان اتصاف الماهية بالوجود اعتبارى ليس له تقرر فى الخارج لانه لو ثبت فى الخارج لكان متصفا بالثبوت فاتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل وهو محال واذا لم يكن الاتصاف ثابتا فى الخارج لم يكن للقدرة فيه تأثير وعلى تقدير جواز التسلسل فى الامور الثابتة لايكون الاتصاف من الامور الموجودة فى الخارج والا يلزم التسلسل فى الامور الموجودة فى الخارج وهو محال واذا لم يكن الاتصاف موجودا فى الخارج لم يكن للقدرة فيه تأثير فثبت انه على تقدير ان يكون المعدوم الممكن شيئا فى الخارج انتفى القدرة فيكون المنافاة ثابتة بين اثبات القدرة وبين اثبات ان المعدوم الممكن شئ فى الخارج فيكون امرهم دائرا بين نفى القدرة ونفى ان المعدوم الممكن شئ ❊قال❊ احتجت المعتزلة بان المعدوم متميز لكونه معلوما ومقدورا ومرادا بعضه دون بعض وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت وبان الامتناع نفى لانه صفة الممتنع المنفى فالامكان ثابت فالمعدوم الموصوف به ثابت واجيب عن الاول منقوض بالممتنعات والخياليات والمركبات ونفس الوجود وعن الثانى بان الامكان والامتناع من الامور العقلية على ما سنبينه ❊اقول❊ احتجت المعتزلة على ان المعدوم ثابت بوجهين احدهما ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما ان المعدوم

فهناك تركيب قطعا وكلاهما مردود• اما الاول فلان اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حدا الا ان يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج• واما الثانى فلعدم انحصار التعريف بالمفرد فى المشتقات والحق ان التعريف بالمعانى المفردة جائز عقلا فيكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبدأ الذى هو معنى بسيط مستلزم للانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الى انه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعانى المركبة ولم يكن ايضا للصناعة وللاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا حد النظر بما هو المعتبر منه وهذا تحقيق مانقله من ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال فغير تعريف النظر الى انه تحصيل امرأ وترتيب امور (وثانيهما انه) اى الحد المذكور (تعريف لمطلق النظر) الشامل لجميع اقسامه (لا الصحيح منه) فقط (والا وجب تقييد الظن) المذكور فى الحد

الخ) فيه بحث لانه لو كان معناه ذلك لزم دخول العرض العام اعنى شئ والنسبة فى فصل الماهيات الحقيقية والتحقيق ان المشتق والمشتق منه متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما ذكره المحقق الدوانى فى حواشيه القديمة وان ماقالوا من معنى المشتق فهو تعبير عنه بلازمه (قوله يخرجه عن كونه حدا) لان الحد مايكون بالذات فقط اما كلها او بعضها قوله واما الثانى فلعدم انحصار الخ) وايضا العرض العام لايجوز اعتباره فى مفهوم الفصل قطعا والا لم يكن فصلا ولو اريد بالشئ ذاته لزم انقلاب مادة الامكان الخاص فى مثل قولنا الانسان ضاحك بالامكان الخاص الى الضرورة لان ثبوت الشئ لنفسه ضرورى • لايقال المعتبر فى حال الحمل هو المفهوم وفى حال التحديد هو الذات فيندفع المحذور لانا نقول الكلام فى الامر الذى اعتبره الواضع فى مفهوم المشتق ولاشك ان الواضع لم يعتبره حال الحمل وصفا وفى حالة التعريف وصفا آخر• قيل اذا اريد بالمشتق المشتق حقيقة او حكما كما ذكروا فى الخبر والحال كان منحصرا وفيه نظر لان هذا انما يتم اذا لزم تأويل الجامد الواقع فى التعريف بالمشتق لزومه فيهما وهو اول المسئلة اللهم الا ان يبنى الكلام على انه يجب ان يصح جعل المعرف خبرا عن المعرف ومحمولا عليه وان لم يكن بينهما حكم بالفعل وفيه مافيه قوله فيكون هناك حركة واحدة) قيل بل ولاحاجة اليها ايضا لجواز ان ينتقل الذهن من المطلوب الى المبدأ دفعة ثم ينتقل منه كذلك الى المطلوب فلا حركة هناك اصلا ولك ان تقول الكلام فى التعريف بالمفرد ولايطلق التعريف على هذه الصورة (قوله مستلزم للانتقال الخ) فان قيل ذلك المعنى البسيط ان كان حاصلا يكون المطلوب حاصلا لاستلزامه الانتقال اليه وان لم يكن حاصلا لايمكن التعريف به قلت استلزامه الانتقال انما هو على تقدير كونه مخطرا بالبال ملتفتا اليه قصدا فيجوز ان يكون حاصلا بالتبع فاذا اخطر استلزم الانتقال (قوله لم ينضبط الخ) لان المعنى البسيط يستلزم الانتقال الى اخرى تختلف بحسب اختلاف الاشخاص والعرف والعادات وليس له ضابط يعرف به ذلك (قوله للصناعة الخ) اذ مدخليتها فيه انما هو باعتبار استفادة المناسبة للمطلوب دون الصورة واكثر مسائل الصناعة تتعلق بالصورة (قوله وللاختيار الخ) اذ الاختيار فيه انما هو فى الانتقال من المطلوب المشعور به الى المبدأ والانتقال فيه الى المطلوب يترتب من غير اختيار بخلاف المعانى المركبة فان للاختيار فيها مدخلا بعد حصول المبادى من جهة الترتيب بينهما قوله مزيد مدخل) اذ لاصورة فيه واكثر مايستفاد من الصناعة تحصيلها (قوله وخصوا الخ) فهو تعريف لاحد قسمى النظر لا لمطلقه حتى لايكون جامعا (قوله تحصيل امر) اى ملاحظته قصدا كما عرفت قوله والا وجب تقييد الظن بالمطابقة) لعله اراد بالمطابقة المطابقة لنفس الامر بأن يكون تلك الامور المظنونة صادقة فيها وللمطلوب بان يكون مناسبة له والا فالصادق فى نفس الامر الغير المناسب للمطلوب لايخرج باعتبار قيد المطابقة مع انه فاسد بحسب المادة كما سيأتى (قوله والا وجب تقييد الظن بالمطابقة) وماقيل ان التقييد بالمطابقة لايخرج النظر الفاسد من حيث المادة مطلقا لانه يبقى بعد داخلا فى التعريف النظر الفاسد المركب من امور مظنونة مطابقة للواقع وللمطلوب بأن يكون مناسبا له فخارج من قانون المناظرة غير ضار للباحث كما لايخفى (قوله ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته)

(بالمطابقة)

متميز فبثلاثة اوجه• الاول ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس غدا معلوم الان وهو معدوم وكل معلوم متميز فان كل احد يميز بين الحركة التى يقدر عليها وبين الحركة التى لايقدر عليها ويميز بين طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها• الثانى ان المعدوم مقدور لنا فان الحركة يمنة ويسرة مقدورة لنا وهى معدومة فكل مقدور متميز فانه يصح ان يقال الحركة يمنة ويسرة مقدورة لنا وخلق السموات والارض غير مقدورة لنا وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الاشياء فى الوجود فلولا تميز هذه المعدومات بعضها عن البعض قبل الوجود لاستحال ان يقال انه يصح منا فعل كذا ولا يصح منا فعل كذا• الثالث ان المعدوم مراد فان الواحد منا قد يريد شيئا كلقاء الصديق وقد يكره شيئا آخر كلقاء العدو وان كان المراد والمكروه بعد معدومين ولولا امتياز المراد من المكروه قبل الوجود لاستحال ان يكون احدهما مرادا والاخر مكروها فثبت ان المعدوم الممكن متميز واما ان كل متميز ثابت فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف والوجه الثانى ان الامتناع نفى لانه وصف الممتنع المنفى فلو كان الامتناع ثابتا لكان الممتنع الموصوف به ثابتا لان ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف لكن الممتنع ليس بثابت فلايكون الامتناع ثابتا واذا لم يكن الامتناع ثابتا يكون الامكان ثابتا لان احد النقيضين اذا كان غير ثابت يكون الاخر ثابتاً واذا كان الامكان ثابتا يكون المعدوم الممكن المتصف بالامكان ثابتا فثبت ان المعدوم الممكن ثابت واجيب عن الاول بالنقض الاجمالى تقريره لو كان الاحتجاج المذكور

(بالمطابقة) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته (و) وجب ايضا ان يوضع فى الحد (مكان قوله لتأدى) قولنا (بحيث يؤدى) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر (فمقدماته قد لا يكون معلومة) ولا مظنونة ايضا (بل) هى (مجهولة) جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا ولا يمكن ان يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم ان يكون قوله او مظنونة مستدركا ثم قد يقال كما ان الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقينى كما مر والظن على ما يتناول سائر التصديقات (فنقول) نحن فى تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع اقسامه فى التصورات والتصديقات بلا اشكال (هو ملاحظة العقل ما هو) حاصل (عنده لتحصيل غيره) هذا (واما من يراه) اى النظر (مجرد التوجه) الى المطلوب الادراكى بناء على ان المبدأ عام الفيض فتى توجهنا الى ذلك

اى الذى لا يؤدى الى المطلوب والقول بان بعض افراد النظر الفاسد الصورة يؤدى الى المطلوب فلا يخرج بهذا التبديل على تقدير صحته خارج المناظرة من قانون المناظرة ايضا **قوله** ووجب ايضا ان يوضع الخ) فيه بحث لان المفهوم منه وجوب اعتبار الامرين معا مع ان الامر الثانى مغن عن الاول اذ الفاسد بحسب المادة لا يؤدى كما سيصرح به فى المقصد الذى يليه ويمكن ان يقال النظر الفاسد بحسب المادة قد يؤدى نفسه نحو زيد حمار وكل حمار جسم والكلام ههنا مبنى عليه واما ما سيذكره من ان النظر الصحيح هو الذى يؤدى الى المطلوب والفاسد ما يقابله فالمراد هنالك هو الذى يؤدى نوعه فلا مخالفة ولا محذور بقى فيه بحث آخر وهو ان وجوب القيد الثانى انما يرد اذا كان المراد من قوله لتأدى ليتأدى او ليحصل التأدى اما لو كان المراد التعليل بمعنى لكون تلك الامور المؤدية الى المطلوب فلا يرد الا ان يقال المعنى الاول هو المتبادر من عبارة التعريف فليفهم **قوله** بل هى مجهولة) او مقلدا فيها (قوله على المعنى الاعم) اى الصورة الحاصلة (قوله على المعنى المشهور) اعنى الاعتقاد الراجح **قوله** كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات) اشار بقوله من التصديقات الى خروج الشك والوهم اذ لا يطلق النظر على ترتيب الامور المشكوكة والموهومة ثم هذا المعنى يحتمل ان يكون هو المتعارف عند من عرف النظر بما ذكر وان المعنى الآخر هو المشهور بين العامة ولو سلم فالقرينة قائمة على ارادته فلا ضير فى استعماله فى التعريف (قوله على ما يقابل اليقين) اى الاعتقاد الذى لا يكون جازما مطابقا ثابتا سواء كان غير جازم او جازما غير مطابق او جازما مطابقا غير ثابت فيتناول الظن بالمعنى المشهور والجهل المركب واعتقاد المقلد وبقرينة المقابلة يحمل العلم على ما عداها وهو التصورات والتصديقات اليقينية فحينئذ يشمل التعريف جميع افراده من غير استدراك قيد من القيود (قوله بلا اشكال) بخلاف السابق فانه فيه اشكالان يحتاج فى التفصى منهما الى تكلف (قوله هو ملاحظة العقل الخ) اى بقصد واختيار كما هو المتبادر فخرج الحدس اذ هو سنوح المبادى المرتبة من غير طلب العقل وان كان يطلق على التعقل والنفس الناطقة والقوة العاقلة والجواهر المجرد الا ان المراد منه النفس الناطقة بقرينة ان الملاحظة فعلها وان المجردات علمها حضورى لا حصولى ثم الملاحظة لاجل تحصيل الغير يقتضى ان يكون ذلك التحصيل غاية مترتبة عليه فى الجملة فلا يرد النقض بالملاحظة التى عند الحركة الاولى والثانية اذ لا يترتب عليها التحصيل اصلا بل انما يترتب على الملاحظة التى هى من ابتداء الحركة الاولى الى انتهاء الحركة الثانية نعم يترتب على الملاحظة التى هى الحركة الاولى فى التعريف بالمفرد وهى فرد منه فتدبر وانه مع ظهوره قد خفى على بعض **قوله** ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره) اى من ذلك الحاصل كما هو المتبادر فلا يرد عليه ان التعريف المذكور يصدق على ملاحظة احدى مقدمتى الدليل مثلا مع انه ليس بنظر وذلك لان ملاحظة الصغرى مثلا ليس لتحصيل المطلوب منها بل لينضم اليه الكبرى ويحصل المطلوب من المجموع وقد يناقش فى التعريف المذكور بأن ملاحظة العقل مشترك وبأنه يختص بالحركة الاولى والفكر مجموع الحركتين وبأن الملاحظة بعد وجدان المبادى المناسبة لتحصيل ما هو انسب منها عند عدم حصوله يصدق عليه التعريف وليس من النظر

صحيحا لزم ان يكون الممتنعات والخياليات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت والمركبات التى يتألف عن اجتماع الاجزاء وتمامها على وجه مخصوص ثابتة فى الخارج وليس كذلك عندهم وانما قلنا انه يلزم ذلك لان هذه الامور متميزة وكل متميز ثابت فى الخارج فهذه الامور ثابتة فى الخارج والجواب عن الوجه الاول بالمنع على سبيل التفصيل هو ان يقال ان اريد بالتميز التميز فى الذهن فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة فانه لا يلزم من كون الشئ متميزا فى الذهن ثبوته فى الخارج والا يلزم ان يكون الخياليات والممتنعات ثابتة والمركبات ثابتة فى الخارج وليس كذلك بالاتفاق وان اريد التميز فى الخارج فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة فان كون المعدوم معلوما ومقدورا ومرادا لا يقتضى تميزه فى الخارج واجيب عن الوجه الثانى بان الامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية لا من الامور الخارجية فلا يلزم من كون احدهما نفيا كون الاخر ثابتا فى الخارج كما سنبينه * قال * الخامس فى الحال اتفق الجمهور على نفيه وقال به القاضى ابوبكر منا وابوهاشم من المعتزلة وامام الحرمين اولا واحتجوا على ذلك بان الوجود وصف مشترك ليس بموجود والا لساوى غيره فى الوجود فيزيد وجوده ويلزم التسلسل ولا بمعدوم لانه لا يتصف بمنافيه وبأن السواد يشارك البياض فى اللونية ويخالفه فى السوادية فان وجدا كان احدهما قائما بالاخر والا لاستغنى كل منهما عن الاخر فلا يلتئم منهما حقيقة

المطلوب افاضه علينا من غير ان يكون لنا فى ذلك استعانة بمعلومات سابقة (فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات) المانعة عن حصول المطلوب (ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبهوه بتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات) وقد يقال كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلاثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلاثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات التى هى بمنزلة الغشاوة * واعلم ان الظاهر مذهب اصحاب التعاليم وهو ان النظر اكتساب المجهولات من المعلومات وحينئذ نقول لاشبهة فى ان كل مجهول لايمكن اكتسابه من أى معلوم اتفق بل لابد له من معلومات مناسبة اياه ولاشك ايضا فى انه لايمكن تحصيله من تلك المعلومات على أى وجه كانت بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بأمر تصورى اوتصديقى وحاولنا تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن فى المعلومات المخزونة عنده متنقلا من معلوم الى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهى المسماة بمباديه ثم لابد ايضا ان يتحرك فى تلك المبادى ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدى الى ذلك المطلوب فهنالك حركتان * مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر مايحصل من تلك المبادى * ومبدأ الثانية اول مايوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم

وايضا خروج الحدس منه غير ظاهر * والجواب عن الاول منع اشتراكه عند المتكلمين ولوسلم فالقرينة معينة * وعن الثانى منع اختصاصها بها فان فى الترتيب ملاحظة للترتب على وجه مخصوص وعن الثالث ما اشرنا اليه فى توجيه قوله لتحصيل غيره * وعن الرابع وضوح القرينة على ان المراد تحصيل الغير بطريق الاكتساب (قوله من غير ان يكون الخ) فان قلت الاستعانة بديهية فكيف ينكرها قلت لعله يقول ان احضار المعلومات طريق من طرق التوجه فانه يفيد قطع الالتفات الى غير المطلوب ولذا قد يحصل المطلوب بمجرد التوجه بدون معلومات سابقة على ماهو طريقة حكماء الهند واهل الرياضة (قوله نحو المعقولات) اى المطالب كما يدل عليه تشبيهها بالمبصرات وتصريحه فيما قد يقال حيث قال وتحديق العقل نحوه فالمراد بالمعقولات مامن شانه ان يصير معقولات واختيار صيغة الجمع للتنصيص بشموله للمطالب التصورية والتصديقية اليقينية وغيرها وان كان الظاهر صيغة المفرد (قوله التوجه نحو المطلوب) اى فى الجملة بحيث يمتاز المطلوب عما عداه كما يمتاز المبصر بمواجهة البصر عن غيره (قوله وتحديق العقل الخ) اى التوجه التام اليه بحيث يشغله عما سواه كتقليب الحدقة الى المبصر (قوله واعلم الخ) تحقيق للمقام بحيث ينجلى الحق ويرفع النزاع (قوله ان الظاهر مذهب الخ) لما مر من ان الاستعانة بالمعلومات امر بديهى كيف لا ويختلف النتايج بحسب اختلافها ايجابا وسلبا وقوة وضعفا (قوله من معلومات) مخصوصة كالذاتيات فى الحدود واللوازم البينة الشاملة فى الرسوم والحدود الوسطى فى الاقترانيات وقضية الملازمة فى الشرطيات (قوله ومن هيئة مخصوصة) لايختلجن فى وهمك ان هذا القول يقتضى ان يكون تقديم الجنس على الفصل فى المعرفات واجبا ليحصل به الهيئة المخصوصة مع ان ذلك ليس بلازم عند اهل التحقيق فان المراد من الهيئة المخصوصة فيها هى الهيئة الحاصلة من انضمام احدهما الى الآخر ليحصل صورة وحدانية مطابقة للمعرف سواء قدم الجنس او الفصل (قوله ولوحاولنا تحصيله الخ) اى تحصيل ذلك الامر على وجه اكمل من الوجه السابق سواء قلنا ان ذلك الوجه هو المطلوب او ان المطلوب ذلك الامر بهذا الوجه على ما حققناه فى جواب الشبهة الاولى للامام فى امتناع اكتساب التصور وقد عرفت هناك بيان كونه اكمل من الوجه السابق فارجع اليه **قوله** ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل) فيه بحث وهو ان تحقيقه ههنا يدل على ان كل مطلوب له وجهان فثبت ثلاثة اشياء وقد نفاه فى المقصد الرابع من ان المرصد الثالث فى اقسام العلم ويمكن ان يجاب بان منتهى

واحدة واذا كان كذلك لزم قيام العرض بالعرض وهو ممنوع لما سنذكره وان عدما او احدهما لزم تركب الموجود من المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب من الوجه الاول ان الوجود موجود ووجوده ذاته وتميزه عن سائر الموجودات بقيد سلبى فلا يتسلسل وعن الثانى بأن اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم الا ان قيام احديهما موقوف على قيام الاخرى او احديهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بها والامتناع ممنوع او التركيب فى العقل لا فى الخارج وفيه نظر * اقول * المبحث الخامس فى الحال لما فرغ من بيان ان المعدوم الممكن ليس بثابت فى الخارج شرع فى نفى الحال اتفق الجمهور على نفى الحال وقد عرفت معناه وقال بثبوت الحال القاضى ابوبكر منا وابوهاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين اولا فانهم اثبتوا الواسطة بين الموجود والمعدوم وسموها بالحال * لنا ان بديهة العقل حاكمة بأن كل مايشير العقل اليه فاما ان يكون له تحقق بوجه ما اولا يكون والاول هو الموجود والثانى هو المعدوم ولا واسطة بين القسمين اللهم الا ان يفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا فحينئذ قد يثبت الواسطة ويصير البحث لفظيا واحتج المثبتون للحال بوجهين الاول ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولاشك ان الماهيات متخالفة وما به الاشتراك اعنى الوجود غير ما به الامتياز فوجود الاشياء مخالف لماهياتها والوجود ليس بموجود لانه لو كان موجودا لكان مساويا لغيره فى الوجود لان الوجود وصف مشترك بين

والمجهول هى مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة فى الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذى ذكروه فى تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الا كثر ان ينتقل اولا من المطالب الى المبادى ثم منها الى المطالب ولا خفاء فى ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمل واعلم ايضا ان الامام الرازى عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات آخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب فى التصورات ﴿ المقصد الثانى انه ﴾ اى النظر (ينقسم الى صحيح) وهو الذى

الحركة الثانية نفس وجه المجهول الذى يشعر به بنفسه بالتعريف ولذا قال على الوجه الاكمل ولم يقل بالوجه الاكمل فلاتثليث حقيقة وان كان ظاهر كلامه يشعر به ٭ واعلم ان اعتبار مبدأ الحركة الاولى المطلوب المشعور به بوجه ناقص ومنتهى الحركة الثانية المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل يؤيده ما نقلته من شرح المقاصد فى اثناء تقرير الوجه الثانى من تمسكى الامام فى امتناع كسبية التصور وقد عرفت ما فيه فالظاهر ان سوق كلامه على الغالب فتدبر **قوله** من قبيل الحركة فى الكيفيات النفسانية) قيل عليه الحركة الفكرية انما هى فى المعقولات وليست بكيفيات وانما الكيفيات صورها العقلية وأجيب بان المراد الحركة فى تعقلات المعقولات وهى الصور الادراكية التى هى من باب الكيف وقد شاع اطلاق الكيف على المعلومات على سبيل المجاز من قبيل تسمية المتبوع باسم التابع لاتحاد بينهما بحسب الذات كما يطلقون الصور عليها ومثله كثير لا يستنكر ٭ واعلم ان فى كون هذه الحركة من قبيل الحركة فى الكيفيات اشكالا نذكره ان شاء الله تعالى فى مباحث الاين على رأى الفلاسفة فليطلب هنالك (قوله من قبيل الحركة فى الكيفيات النفسانية) بناء على اتحاد العلم والمعلوم فملاحظة المعلومات ليس الا توارد الصور والكيفيات على النفس ولما كان فيها الانتقال من معلوم الى معلوم وصورة الى صورة دفعة ولم يكن بين المبدأ والمنتهى امر واحد متصل قابل للانقسام الى امور كل واحد منها كيفية نفسانية كما فى الحركة الاينية وهو لازم فى الحركة عند الحكماء والازم الحيز على ما بين فى محله زاد لفظ قبيل ولم يقل وهما من الحركات النفسانية **قوله** لازم للحركة الثانية) اللزوم بحسب الوجود لكنه لازم غير محمول فمن عرف الفكر به يقول بأنه نفس الترتيب لا باعتبار انه لازمه (قوله قلما توجد الخ) اذ سنوح المبادى المناسبة دفعة عند التوجه الى تحصيل مطلوب نظرى قليل واذا كان كذلك فالترتيب يكون لازما للحركتين فى التحقيق فتعريف النظر به تعريف باللازم فان جوزنا التعريف باللازم الغير المحمول فذاك والا حملنا الكلام على التسامح بان المراد بالترتيب ما به الترتيب كما فى تعريف الحكمة باستكمال النفس او على الاصطلاح على ذلك **قوله** وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمل) مراد الشارح بالمعقولات هو المبادى واما مراد المصنف بها فهو المطالب لان الكلام هنالك مسوق على انتفاء الاستعانة بالمعلومات السابقة بخلافه ههنا فالتوجه اليه والحدق نحوه متغايران فيما ذكره الشارح ههنا بخلافهما فيما نقله عن الابهرى وقد يقال التمهيد السابق يدل على ان التحديق ايضا نحو المطلوب وهذا يشعر بأنه نحو المبادى وهذا هو الظاهر لكن الفرق بين التوجه الى المطلوب وتحديق العقل نحوه لا يخلو من خفاء اللهم الا ان يحمل احدهما على التوجه فى الجملة والآخر على التوجه التام هذا وكأن الامر بالتأمل اشارة الى ما دل عليه كلام المصنف من ان التفسير بالتحديق عن العقلاء لمن لا يرى النظر لاكتساب المجهولات من المعلومات ليس بمقطوع به لجواز ان يكون تعريفا باللازم لكن الكلام فى محمولية هذه اللوازم حتى يصح التعريف بها عند من لا يجوز التعريف بالمباين (قوله وتحديق العقل الخ) حمل الشارح المعقولات على المبادى التى تقع الحركة فيها على خلاف ما نقله سابقا وهو الحق اذ الوجدان شاهد صدق على انه لا يلزم لنا بعد التوجه الى المطلوب استحضار المبادى وتحديق النظر فى مناسبتها وترتبها فتأمل حتى يظهر لك ان هذه التعريفات كلها تعريفات باللوازم وحقيقة النظر هى الحركتان وان لا نزاع فى الحقيقة بين الفريقين **قوله** الى صحيح يؤدى الى المطلوب) اى يؤدى نوعه فلا يرد على تعريف الصحيح والفاسد بانتفاء الطرد والعكس قولنا زيد حمار وكل حمار جسم وبمجرد حمل الاداء على الاستلزام الكلى لا يندفع لتحققه فى خصوص المثال المذكور ونظائره كما

الموجودات ولا شك ان الوجود يخالف الماهية بوجه ما وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود المشترك بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغاير لخصوص ماهية الوجود التى بها الامتياز فيكون للوجود وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته ويلزم التسلسل ولا معدوم لان العدم مناف للوجود والشئ لا يتصف بمنافيه فيكون الوجود لا موجودا ولا معدوما وهو وصف للموجود فيكون الوجود وصفا قائما بالموجود وليس بموجود ولا معدوم فيكون حالا ٭ الثانى ان السواد يشارك البياض فى اللونية وليس الاشتراك فى الاسم بل فى المعنى ويخالفه فى فصله المختص به وهو الذى عبر عنه بالسوادية فان وجد اللونية التى هى الجنس والسوادية التى هى الفصل المختص به يجب ان يكون احدهما قائما بالآخر لانه لو لم يقم احدهما بالاخر لاستغنى كل واحد منهما عن الاخر واذا استغنى كل واحد منهما عن الآخر امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة واذا كان احدهما قائما بالآخر لزم قيام العرض بالعرض وان عدم الجنس والفصل او عدم احدهما لزم تركب الموجود من المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود موجود قوله لو كان الوجود موجودا ليساوى غيره من الماهيات فى الوجود وكان يخالفها فى خصوصياتها فيكون للوجود وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته قلنا تميز الوجود عن سائر الموجودات بقيد سلبى وهو ان وجود الوجود ليس بعارض للماهية بل وجود الوجود

(يؤدى الى المطلوب وفاسد يقابله) اى لايؤدى الى المطلوب فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لامجازا لكنه اراد ان يبين السبب فى اتصافه بهما فقال (ولما كان المختار) عند المتأخرين مذهب اهل التعليم وهو (انه ترتيب العلوم) بحيث يؤدى الى هيئة مخصوصة للتأدى الى مجهول ولاشك ان هذا الترتيب يتعلق بشيئين احدهما تلك العلوم التى يقع فيها الترتيب وهى

لايخفى ثم المطلوب هو الاعتقاد المطابق علما او ظنا (قوله وهو الذى يؤدى الخ) بيان للحاصل واشارة الى ان قوله يؤدى صفة كاشفة لا ان فى العبارة تقدير المبتداء والموصول (قوله يؤدى الى المطلوب الخ) قيل يرد على التعريفين قولنا زيد حمار وكل حمار جسم فانه يدخل فى الصحيح مع انه فاسد المادة اقول لانسلم تأديته الى المطلوب فان حقيقة القياس على ماصرح به الشارح فى حواشيه على شرح المختصر وسط مستلزم للاكبر ثابت للاصغر وههنا لايثبت الاوسط للاصغر فلااندراج فلاتأدية فى نفس الامر ثم انه يؤدى بعد تسليم المقدمتين (قوله فالصحة الخ) رد لما فى شرح المقاصد من ان صحة النظر وفساده عبارة عن صحة مادته وصورته فى انقسامه الى الصحيح والفاسد تجوز كما فى انقسامه الى الجلى والخفى قوله ولما كان المختار عند المتأخرين مذهب اهل التعليم وهو انه ترتيب العلوم) عبارة المتن هكذا ولما كان المختار انه ترتيب العلوم فزاد الشارح قوله مذهب اهل التعليم اشارة الى دفع مايتوهم من ظاهر عبارته من ابتناء انقسام النظر الى الصحيح والفاسد على تفسيره بالترتيب كما ذكره شارح المقاصد ووجه الدفع الذى اشار اليه هو ان ليس مراده جعل الانقسام المذكور مبنيا على على تفسيره بالترتيب حتى لايجرى على تفسير آخر على القول بالاكتساب بل مراده ان المختار عند المتأخرين لما كان مذهب اهل التعليم وهو القول بالترتيب والاكتساب دون مذهب من يرى النظر مجرد التوجه الى المطلوب من غير استعانة بمعلومات كما سبق وبعد وضوح المقصود لايبالى بما فى عبارة المتن من ادنى مسامحة ❊ واعلم ان النظر سواء جعلنا نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعى علوما مرتبة على هيئة مخصوصة تسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا ويكون العلوم اى الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة المخصوصة صورة له وقد يضافان الى النظر بهذه الملابسة وهذا معنى كلام المصنف ان لكل ترتيب مادة وصورة والا فتلك العلوم وتلك الهيئة خارجتان عن الفكر قطعا وبهذا يظهر وجه مايقال ان العلوم التى يقع فيها الترتيب بمنزلة المادة للفكر والهيئة المرتبة عليه بمنزلة الصورة واما ماذكره الشارح فى حواشى المطالع وحاشيته الصغرى توجيها لذلك القول ان الفكر عرض لامادة له ولاصورة ففيه بحث لان المفهوم من اطلاقاتهم فى مباحث العلة والمعلول عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض كما سيأتى ان شاء الله تعالى (قوله عند المتأخرين) قيد بذلك لان المختار عند المتقدمين انه عبارة عن الحركتين وزاد لفظ مذهب اهل التعليم لدفع مايوهم اختلاف العبارتين حيث قال سابقا انه ترتيب امور معلومة او مظنونة وههنا انه ترتيب العلوم من ان هذا معنى آخر سوى ماذكره سابقا من مذهب اهل التعليم يترتب عليه انقسامه الى الصحيح والفاسد (قوله ولاشك الخ) اى هذا الترتيب الذى هو فعل الناظر يتعلق بشيئين احدهما بمنزلة المادة فى كون الترتيب به بالقوة والثانى بمنزلة الصورة فى حصوله به بالفعل فاذا اتصف كل واحد بما هو صحة فى نفسه اتصف الترتيب بالصحة التى هى صفة بخلاف ما اذا كان عبارة عن الحركتين لان الحركة حاصلة بالفعل من مبدأ المسافة اعنى المطلوب المشعور به بوجه الى منتهاها اعنى الوجه المجهول وليست بالقوة عند حصول العلوم وبالفعل عند حصول الهيئة فلايكون صحة النظر حينئذ بصحة المادة والصورة بل يترتب مالاجله الحركة اعنى حصول العلوم المناسبة والهيئة المنتجة وبخلاف ما اذا كان عبارة عن التوجه المذكور فان العلوم السابقة لامدخل لها فى التأدية حينئذ فلايكون صحة لصحة المادة والصورة ايضا وبما ذكرنا اندفع مافى شرح المقاصد من انه يستفاد من عبارة المواقف ابتناء انقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب وليس كذلك ولبعض

عينه فلايلزم التسلسل ولقائل ان يقول الوجود ليس بموجود فى الخارج فان الموجود شئ له الوجود وذلك الشئ اما نفس الوجود او غيره وكلاهما ممنوع اما الاول فلامتناع ثبوت الشئ لنفسه لان ثبوت الشئ للشئ نسبة يقتضى تغاير المنتسبين واما الثانى فلامتناع ان يكون الوجود غيره بل الجواب ان الوجود لايرد عليه هذه القسمة وهى قولنا اما ان يكون الوجود موجودا او معدوما لامتناع انقسام الشئ الى الموصوف به وبمنافيه اذلا يصح ان يقال السواد اما اسود او ابيض او الضرب اما مضروب او ليس بمضروب ولئن سلم ان الوجود يقبل هذه القسمة فنختار ان الوجود موجود فى الذهن فلا يكون قائما بالموجود فى الخارج فلايكون حالا والجواب عن الثانى بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم لكن قيام احديهما بالجسم موقوف على قيام الاخرى به ولانم انه لو لم يقم احديهما بالاخرى لاستغنى كل منهما عن الاخرى فانه اذا لم يقم احديهما بالاخرى وكان قيام احديهما بالجسم موقوفا على قيام الاخرى به يكون احديهما محتاجة الى الاخرى فلايستغنى كل منهما عن الاخرى او احديهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بالتى قامت بالجسم قوله يلزم قيام العرض بالعرض قلنا مسلم وامتناع قيام العرض بالعرض ممنوع او نقول التركيب بين اللونية والسوادية فى العقل فيكون كل منهما موجودة فى العقل لا فى الخارج فلاتكونان قائمتين بالموجود فى الخارج فان الجنس والفصل والنوع جميعا موجود فى الخارج بوجود واحد فان جعل الجنس والفصل بعينه

بمنزلة المادة له والثانى تلك الهيئة المترتبة عليه وهى بمنزلة الصورة له فاذا اتصف كل واحدة منهما بما هو صحتهما فى نفسهما اتصف الترتيب قطعا بصحته فى نفسه اعنى تأديته الى المطلوب والا فلا وهذا معنى قوله (ولكل ترتيب مادة وصورة) اى لابد له من أمرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما (فتكون) جواب لما مع الفاء وهو قليل فى الاستعمال (صحته) اى صحة النظر بمعنى تأديته الى المطلوب (بصحة المادة) اى بسبب صحتها اما فى التصورات فمثل ان يكون المذكور فى موضع الجنس مثلا جنسا لا عرضا عاما وفى موضع الفصل فصلا لا خاصة وفى موضع الخاصة خاصة شاملة بينة واما فى التصديقات فمثل ان يكون القضايا المذكورة فى الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما (و) بسبب صحة (الصورة) الحاصلة من رعاية الشرائط المعتبرة فى ترتيب المعرفات والادلة (معا) اى بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين (وفساده بفسادهما) معا (او فساد احديهما) فقط (ومنهم من قسمه) اى النظر (الى الجلى والخفى) وهذا بعيد لان النظر امر يطلب به البيان ولا يجامعه فلا يتصف بما هو من صفات البيان فلذلك حققه فقال (وتحقيقه ان الدليل قد يعرض له الكيفيتان) يعنى الجلاء والخفاء (بوجهين احدهما بحسب الصورة) وهى الهيئة العارضة للمقدمات (فان الاشكال متفاوتة فى الجلاء والخفاء) فى استلزام المطلوب فان الشكل الاول لا يحتاج فى ذلك الى وسط وغيره يحتاج الى وسط اقل او اكثر (وثانيهما بحسب المادة فان المطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة واكثر) وذلك بأن لا يكون المطلوب مستندا ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهى اليها بوسائط على مراتب متفاوتة فى الكثرة (وقليلة واقل) وذلك بأن يستند الى الضروريات مثلا بواسطة واحدة او يستند اليها ابتداء (مع تفاوتها) اى تفاوت المقدمات فى الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية (باعتبار تفاوت فى تجريد الطرفين) كما مر تقديره وانت خبير بأن الاختلاف بحسب المادة يجرى فى المعرف ايضا فان اجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة فى الجلاء وقد تكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة او وسائط بخلاف الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر (فان اريد) بجلاء النظر وخفائه (ذلك) الذى ذكرناه

الناظرين لبيان الابتناء المذكور بوجيه بعيد عن العبارة لا يقبله الطبع السليم (قوله وهى بمنزلة المادة الخ) زاد لفظ بمنزلة لعدم كونهما ركنين للترتيب ولان المادة والصورة مختصة بالاجسام والوجه الاخير ذكره الشارح فى حاشيتيه الكبرى والصغرى والاعتراض بمنع التخصيص مستندا بان العلة المادية والصورية شاملة للجواهر والاعراض منشاؤه عدم الفرق بين المادة والصورة والعلة المادية والصورية فلا تكن من الغالطين (قوله بسبب صحتها) يعنى ان الباء للسببية لا للملابسة حتى يكون المعنى صحته باعتبار صحتها فيكون وصفه بها باعتبار حال متعلقه اى صحيح مادتها وصورتها على ما فى شرح المقاصد قوله وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما) اى صادقة فى نفس الامر اما حال كونه مقطوعة او مظنونة او مسلمة لا ان يكون صدقها بحسب هذه الامور والا لم يتعين الصحة ويدل عليه ايضا قوله فيما سبق والا وجب تقييد الظن بالمطابقة فتأمل (قوله اما قطعا الخ) مفعول مطلق اى صدق قطع او ظن او تسليم او حال اى مقطوعة او مظنونة او مسلمة وهذا تقسيم باعتبار الصناعات الثلاثة المعتبرة فى تحصيل المطالب النظرية اعنى البرهان والخطابة والجدل واسقط المغالطة والشعر لعدم افادتهما المجهول (قوله مجتمعتين) اشارة الى ان كلمة معا حال وليس ظرفا بمعنى فى وقت واحد (قوله لان النظر الخ) يعنى ان جلاء النظر وخفاءه انما هو بالنظر الى بيانه وكشفه للمنظور فيه وهو لا يجامعه اصلا لكونه معدا له فلا يتصف بصفاته قوله ولا يجامعه) لا بأن يجتمعا فى شئ ولا بأن يتصف النظر بالبيان كما صرح به فى ابكار الافكار (قوله فلذلك) اى لكونه بعيدا قوله بخلاف الاختلاف بحسب الصورة) فان قلت يجرى فيه اختلاف بحسبها ايضا بأن يقدم الاعم او يؤخر قلت تأخير الاعم وان جاز فى التعريف لكن الاستعمال على تقديمه قطعا فلا اختلاف بحسبها فى التعريفات المتداولة فيما بينهم بخلاف الدليل فظهر الفرق (قوله فان ذلك

جعل النوع فلا يكون حالا وفيه نظر فانه لو كان التركيب فى العقل يلزم ان يكون فى الخارج ايضا لان المركب من الجنس والفصل مركب فى الخارج والا يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط فى الخارج ولقائل ان يقول المركب من الجنس والفصل انما يلزم ان يكون مركبا فى الخارج اذا كان الجنس والفصل مأخوذين من اجزاء خارجية كالحيوان الناطق واما اذا لم يكن الجنس والفصل مأخوذين من اجزاء خارجية فلا يلزم ان يكون المركب من الجنس والفصل مركبا فى الخارج بجنس العقل وفصله فان ماهية العقل مركبة فى الذهن بسيطة فى الخارج ولا امتناع من ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط لا يقال مطابقته لاحديهما تنافى مطابقته للاخرى لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان كل منهما مطابقة له اما اذا كان المجموع مطابقا له فلا * قال * الفصل الثالث فى الماهية وفيه مباحث * الاول ان لكل شئ حقيقة هو بها هو وهى مغايرة لما عداها فالانسانية من حيث هى لا واحدة ولا كثيرة وان لم تخل من احديهما وتسمى المطلق والماهية بلا شرط شئ وان اخذت مع المشخصات واللواحق تسمى مخلوطة والماهية بشرط شئ وهى موجود فى الخارج وكذا الاول لكونه جزأ منه وان اخذت بشرط العراء عنها يسمى مجردا والماهية بشرط لا شئ وذلك انما يكون فى العقل وان كان كونه فيه من اللواحق الا ان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط يتباينان تباين اخصين تحت اعم وهو المطلق وبه ظهر ضعف

(فهو لايعرض للنظر) حقيقة بل للدليل او المعرف (والتجوز لايمنعه) بل يجوز ان يوصف النظر بماهو من صفات ماوقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ماوقع فى كلامهم من ان هذا نظر جلى وذاك نظر خفى (وان اريد) بجلاء النظر وخفائه (غيره) اى غير ماذكرنا (فلاثبت له) اى لا دليل له يدل على ثبوته

﴿ المقصد الثالث النظر الصحيح ﴾ المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته (يفيد العلم) بالمنظور فيه (عند الجمهور) واما افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل (ولابد) قبل الشروع فى الاستدلال (من تحرير محل النزاع) ليتوارد النفى والاثبات على محل واحد (فقال الامام الرازى قد يفيد) اى النظر (العلم) فيكون المدعى موجبة جزئية قال فى المحصل الفكر المفيد للعلم موجود (وهو) اى هذا المدعى الجزئى (ان سهل بيانه) فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى مؤثر يفيدنا العلم بأن هذا محتاج الى مؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلاشبهة (يقل جدواه) لان المقصود الاصلى من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة الصادرة

خص الدليل بالذكر) واندفع مافى شرح المقاصد من ان عبارة المواقف توهم إختصاص انقسامه الى الجلى والخفى بالدليل وليس كذلك قوله فهو لايعرض للنظر حقيقة) قيل قد ثبت بل اشتهر اطلاق النظر على نفس الامور المرتبة فلاخفاً فى صدقهما عليها حقيقة وانت خبير بأن ذلك الاطلاق مجاز عند المتكلمين والكلام فى اتصاف النظر الحقيق بهما حقيقة نعم يمكن ان يقال المراد بجلاء النظر وخفائه كونه مؤديا اداء واضحا سريعا اواداء خفيا بطيئا وان كانا مستفادين من مادة البيان وصورته اويقال المراد بجلاء النظر كون مقدماته جلية وهذا الكون المخصوص صفة النظر حقيقة وكذا الكلام فى الخفا والنقل الصريح من ارباب هذه الصناعة بهذه الارادة غير لازم لان قولهم هذا النظر جلى وذا خفى شايع والاصل فى الكلام حقيقة فيحمل مرادهم على هذا والحق ان الجلاء والخفاء بالمعنى المتبادر منهما صفة للشئ باعتبار وتعلق العلم به فلايوصف به النظر حقيقة لان النظر مايحصل به العلم لا مايتعلق به ذلك ويمكن ان يحمل قول الشارح على هذا وهذا بعيد فليتأمل قوله المشتمل على شرائطه الخ) كأنه اشارة الى ان ليس المراد بالصحيح ههنا مامر وهو الذى يؤدى الى المطلوب لان القول بأن النظر المؤدى الى المطلوب يؤدى اليه لغو ولا يتطرق اليه نزاع الا بتأويل لكن يمكن ان يحمل عليه ايضا بناء على ان المطلوب الذى اعتبر الاداء اليه فى النظر الصحيح اعم من العلم والظن والمتنازع فيه ههنا هو الافادة للعلم على ان افادة نوعه لايستلزم افادة شخصه بحسب الظاهر وقد عرفت ان الاولى هى المرادة التعريف فلالغو اصلا (قوله المشتمل على شرائطه الخ) فسر صحة النظر بماهو سببها ليترتب الحكم عليه بافادته للعلم من غير شبهة بل يكون بديهيا على مانقله من نهاية العقول لالانه لايصح ههنا تفسيرها بما هو صفة اذ لاخفاء فى صحة قولنا النظر الذى يؤدى الى حصول المطلوب يفيد العلم به فى الجملة ولانه لوكان كذلك لكان تقسيمه الى القسمين باعتبار التأدية وعدمها عبثا (قوله متفق عليها الخ) لانه لولم يكن مفيدا للظن ايضا لم يكن مؤديا الى حصول المطلوب اصلا لاعلما ولا ظنا فلايكون صحيحا (قوله ولابد الخ) فان المذكور سابقا مهملة يحتمل الجزئية لكونها فى قوتها ويحتمل الكلية بناء على ان مهملات العلوم كليات (قوله فقال الخ) اى فاقول قال الامام الخ ليصح ترتبه على ماتقدم وكذا قوله ثم قال المنكرون بتقدير اقول عطف على هذا وكلمة ثم للتدرج فى مدارج الارتقاء فان مرتبة بيان شبهة المنكرين بعد تحرير محل النزاع قوله قد يفيد العلم) القول باحتمال هذه العبارة للايجاب الكلى بالعناية بأن يقال مطلق النظر يتناول الصحيح وغيره فى القطعيات وغيرها فلايكون منه صحيحا فى القطعيات بعينه وكل مافى المقدمات من الصحيح منه بعض من مطلقه ليس بشئ لان اقصى ماثبت بالبيان المذكور ان لايكون هذا الكلام من الامام منافيا لادعائه الايجاب الكلى ولا كلام فيه وانما الكلام فى حمله على الايجاب الكلى ولا احتمال فى هذه العبارة لذلك اصلا (قوله فيكون المدعى موجبة جزئية الخ) فان كلمة قد وان كان بحسب الوضع لبعضية الاوقات لكنه يستعمل لبعضية الافراد ايضا حيث حمل الشارحان عبارة الاشارات وانه قد يعرض له الانفصال على الجزئية (قوله الفكر المفيد للعلم موجود) فانه لايمكن حمله على الكلية اذ ليس كل

مازعم افلاطون وهو ان لكل نوع شخصياً مجردا خارجياً لانه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية

* اقول * لما فرغ من الفصل الثانى فى الوجود والعدم شرع فى الفصل الثالث فى الماهية وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول فى نفس الماهية الثانى فى اقسامها الثالث فى التعين المبحث الاول فى نفس الماهية وبيان مغايرتها لما عداها من اللواحق وغيرها الماهية مشتقة عما هو وهى مابه يجاب عن السؤال بماهو وانما نسبت الى ماهو لانها تقع جوابا عنه مثلا اذا سئل عن زيد بماهو فانه يجاب من هذا السؤال هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد وعمرو والماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل مثل المتعقل من الانسان والذات والحقيقة يطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود والماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية فانها عوارض تلحق المعقولات الاولى من حيث هى فى العقل ولم يوجد فى الاعيان مايطابقها مثلا المعقول من الانسان اوالحيوان يعرض له انه ماهية وليس فى الاعيان شئ هو ماهية بل فى الاعيان انسان اوفرس اوغير ذلك وكذا الحال فى الذات والحقيقة اذا عرفت هذا فنقول ان لكل شئ فرض جزئيا كان اوكليا نوعا اوجنسا اوغيره حقيقة التى بها الحقيقة لذلك الشئ وهى مغايرة لما عداها من العوارض اللاحقة بها لازمة كانت تلك العوارض اومفارقة مثلا الانسانية من حيث هى انسانية مغايرة لجميع مايعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت اومفارقة مثل الوجود والعدم والوحدة

ما مفيدة للعلم بأن يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم
واذا كان المدعي الذى اثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود (اذ الجزئى لايثبت)
ولا يعلم حاله (الابالكلى) الذى يندرج فيه ذلك الجزئى يقينا (وقال الآمدى كل نظر صحيح) بحسب
مادته وصورته معا (فى القطعيات) احترز بهذا القيد من النظر الصحيح الذى فى المقدمات الظنية
الصادقة فانه يفيد ظنا لاعلما (لايعقبه ضد العلم) اى مناف له (كالموت والنوم) والغفلة وفائدة هذا التقييد
ظاهرة (مفيد له) اى للعلم فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت الانظار الصحيحة
فى التصورات ليست واقعة فى القطعيات فلا تندرج فى هذه الموجبة الكلية قلت لابأس بذلك فان القصد
الاصلى هو الانظار التصديقية لان حالها فى الافادة مما علم يقينا وفى نهاية العقول ان من عرف حقيقة

فكر مفيد للعلم موجودا (قوله بان يقال الخ) يعنى يصير كبرى لصغرى سهلة الحصول فلابد ان تكون
كلية قوله لم يتيسر لنا ذلك المقصود) فان قلت اذا ضم اليه قولنا افادة هذا النظر الصحيح ليس
بخصوصه بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فكل نظر صحيح مقرون بشرائطه يكون مفيدا تيسر لنا
المقصود لايقال هذا تمثيل وانه لايفيد اليقين لانا نقول التمثيل يفيد اليقين اذا كانت العلة المشتركة
قطعية وههنا كذلك قلت نعم الا ان التمثيل حينئذ يرجع الى القياس كما سنذكره فى اول بحث القياس
فيكون المدعى المثبت حينئذ ايضا كليا وكلامه فيما اذا كان المدعى المثبت جزئيا ليس الا كما دل عليه
عبارته (قوله لم يتيسر لنا ذلك المقصود) وان حصل الرد على من انكر افادته العلم مطلقا الذى هو
مقصود ايضا ولذلك قال قل جدواه (قوله اذ الجزئى الخ) تعليل لمقدمة مطوية هى علة لقوله
قل جدواه لعدم حصول المقصود الاصلى منه اذ الجزئى الخ كما يشير اليه بيان الشارح
(قوله ولايعلم) اشارة الى ان المراد الثبوت العلمى لثلا يرد ان الجزئى قد يثبت حاله بالجزئى كما فى التمثيل
فانه يفيد الثبوت الظنى الااذا كانت العلة قطعية وحينئذ يكون ثبوت الجزئى فى الحقيقة من الكل (قوله
الذى يندرج الخ) وصف كاشف للكلى يبين وجه افادته العلم بحال الجزئى قوله فى القطعيات) اراد
بالقطعى معنى اليقينى فانه قد يستعمل بهذا المعنى لاالمعنى الاعم المتناول للجهل المركب والالم يصح الكلية كما لايخفى
قال فى شرح المقاصد تركنا التقييد بالقطعى استغناء عنه بذكر النظر الصحيح اذ النظر فى الظنى لطلب العلم
يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب وفيه بحث ظاهر لان النظر فى الظنيات الصادقة لتحصيل
الظن نظر صحيح ولايفيد العلم فالاحتياج الى القيد المذكور ثابت البتة (قوله فى القطعيات) اى اليقينيات
كما هو المتبادر لاالجزئيات الشاملة للجهليات ايضا قوله لايعقبه ضد العلم) قيل هذا القيد انما يحتاج اليه
فى تعريف النظر اذا خص بالتصديقات واما فى التصورات فلالعدم احتمال تعاقب الاضداد عقيب
التمام قبل حصول المطلوب فتأمل قوله اى مناف له) فلا يرد ان الموت عدمى فكيف يكون ضد العلم
والضدان هما الوجوديان وقيل اطلاق الضد مبنى على مذهب من يقول ان الموت وجودى لايقال الموت
ليس ضدا للعلم لان استحالة اجتماعهما ليست لذاتيهما بل لفوات شرط العلم وهو الحيوة بالموت لانا
نقول لو صح هذا لامتنع التضاد مطلقا اذ ما من شئ يقدر بهما تضاد الا ويمكن ان يقال امتناع الجمع بينهما
ليس لذاتيهما بل لفوات شرط احدهما وهو خلاف الاجماع (قوله اى مناف له) فسر الضد بالمنافى لان
حصول المنافى مطلقا مانع لحصول العلم ضدا كان اولا بل مقابلا اولا فان المتقابلين يعتبر فيهما ان يكون
التنافى بينهما لذاتيهما (قوله مقيد بقيود) ليصح الكلية فهذه الكلية مساوية للجزئية فى الصدق الا انه
لايصح جعل الجزئية كبرى بخلاف الكلية (قوله لان حالها فى الافادة الخ) بخلاف الانظار الواقعة
فى التصورات فان فى افادتها شبهة ولذا انكرها الامام قوله وفى نهاية العقول الخ) قيل فائدة نقل هذا
الكلام تقوية الجواب المذكور ببيان ان الامام ايضا صرح بالانظار التصديقية والتنبيه على انه
كما صرح بالجزئية صرح بالكلية ايضا ثم ان مراده بالضرورة فى قوله علم بالضرورة كونه كذلك هو
البداهة لامجرد القطع واليقين بقرينة قوله ولاشك ان كل عاقل يعلم ببداهة العقل الخ واشتراطه
تلخيص تصور الموضوع اعنى النظر على ماهو مناط للحكم قرينة على ذلك ايضا (قوله وفى نهاية العقول

والكثرة والكلى والجزئى والعموم
والخصوص الى غير ذلك من
الاعتبارات العقلية فان الانسان فى نفسه
لاواحد ولاكثير ولاكلى ولاجزئى
ولاعام ولاخاص اى لايدخل شئ
منها فى مفهومه وان لم يخل عنها او
دخل احد هذه الاعتبارات فى مفهومه
لما صدق الانسان على ماينا فيه
مثلا لو دخلت الوحدة فى مفهومه
لما صدق الانسان على الانسان
الكثير فالماهية شئ ومع واحد
من هذه الاعتبارات شئ آخر ولا
يصدق احد هذه الاعتبارات عليها
الابضم زائد واما كونها ماهية
فذاتها فان الانسان انسان بذاته
لابشئ آخر ينضم اليه والانسان
واحد لابذاته بل بضم صفة الوحدة
اليه فالانسان من حيث هو هو غير
التفات الى ان يقارنه شئ اولا بل
يلتفت الى مفهومه من حيث هو هو
يسمى المطلق والماهية بلاشرط شئ
وان اخذ الانسان مع المشخصات
واللواحق يسمى مخلوطا والماهية
بشرط شئ وهو موجود فى الخارج
وكذا الاول اى المطلق موجود
فى الخارج لانه جزء من المخلوط
الموجود فى الخارج وجزء الموجود
فى الخارج موجود فى الخارج
وان اخذ الانسان بشرط العراء
عن المشخصات واللواحق يسمى
المجرد والماهية بشرط لاشئ وذلك
غير موجود فى الخارج لان الوجود
الخارجى ايضا من العوارض وقد
فرض مجردا عنها بل انما يكون
فى العقل وان كان كونه فى العقل
من اللواحق الا ان المراد تجريده
عن اللواحق الخارجية فالمجرد
والمخلوط يتباينان تباين اخصين
مندرجين تحت الاعم وهو المطلق

النظر الذى يدعى انه يفضى الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعنى بالنظر مايتضمن مجموع علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثانى العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلوم صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ماعلم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل يعلم ببديهة العقل انه من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة المطلوب هذا محصول كلامه وحاصله ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بأن كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لايحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما (ثم قال المنكرون) لكون النظر الصحيح مفيدا للعلم (هذا) اى كون النظر الصحيح مفيدا له (ان كان معلوما كان ضروريا) مستغنيا عن الاحتجاج عليه (اونظريا) محتاجا اليه (وهما باطلان اما الاول) يعنى كونه ضروريا (فلان الضرورى لايختلف فيه العقلاء) اصلا خصوصا اذا كان الضرورى اوليا (وهذا) اى كون النظر الصحيح مفيدا للعلم (مختلف فيه) بين العقلاء (ولانا نجد بينه) اى بين الحكم بأن النظر الصحيح مفيد للعلم (وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا) معلوما ببديهة العقل (ونجزم بانه) اى كون النظر مفيدا للعلم (دون ذلك) القول (فى القوة ولا يتصور ذلك) اى كونه دونه فى القوة (الا باحتماله النقيض ولو بأبعد وجه وانه) اى احتماله للنقيض (ينفى بداهته) قطعا فلا يكون بديهيا (واما الثانى) يعنى كونه نظريا (فلانه اثبات النظر بالنظر) اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشئ بنفسه (وانه تناقض) لاستلزامه كون الشئ معلوما حين ماليس معلوما فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا فى نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة

الخ) تأييد لقوله لابأس بذلك بان الامام ايضا خص بالانظار التصديقية لكن يمكن ان يقال ان تخصيصه بها لانكاره الانظار التصورية (قوله علم بالضرورة) اى بالبديهية حيث رتبه على مجرد عرفان حقيقة النظر وانما لم يتعرض لتصور المحمول على ماهو مناط الحكم لعدم الخفاء فيه قوله فانا نعنى) اى بمعرفة معنى النظر (قوله فانا نعنى بالنظر) اى بمعرفته كما يدل عليه السابق واللاحق (قوله مايتضمن مجموع علوم اربعة) تضمن معرفة حقيقة النظر الصحيح للعلوم الثلاثة ظاهر اذ لا معنى للصحيح الا ذلك واما العلم الرابع فخارج عن حقيقة النظر مستفاد من مقدمة صادقة معلومة لنا حقيقة وهو لازم الحق حق والا لبطل اللزوم فلعله اراد بالتضمن الاستتباع فان هذا العلم تابع فى الحصول لتلك العلوم الثلاثة قوله ثم قال المنكرون الخ) قيل هذا القول منقوض بافادة الظن المتفق على العلم بها ويمكن ان يقال انهم يدعون الظن فى انه يفيد الظن كما يشير اليه الشارح فى ثانى شبه السمنية على انه لاخلاف فى افادة الظن بين العقلاء فتامل (قوله مستغنيا الخ) اشار بتفسير الضرورى والنظرى الى الانحصار فيهما (قوله ينفى بداهته) بل كونه معلوما (قوله فلانه اثبات النظر بالنظر) اى افادة النظر بافادة النظر اما كون المطلوب افادة النظر فظاهر واما انه بافادة النظر فلما ذكره الشارح بقوله اذ يحتاج الخ قوله النظر بالنظر) اى لافادة النظر بافادة النظر (قوله على امتناع العلم) اشارة الى ان كلمة ان فى قوله ان كان معلوما للفرض بمعنى لو كما فى قوله تعالى ﴿قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين﴾ ولك ان تقول انه للترديد والشق الثانى محذوف لظهوره اى وان لم يكن معلوما كيف ادعيتم صدقه والحال ان الدعوى فرع العلم قوله قلنا المدعى عندنا الخ) لايخفى عليك مافى ظاهر هذا الجواب من التعسف لان سياق الكلام فى ابكار الافكار بل ههنا ايضا حيث قال فى عنوان البحث قال المنكرون لكون النظر الصحيح مفيدا للعلم يدل على ان الشبهة لمنكرى نفس الافادة فالاولى ان يقال المقصود من الادلة التى تفيد نفى المعلومية هو انه لو افاد العلم افاد كونه علما عند ملاحظة الطرفين بناء على انه لازم بين ولو بالمعنى الاعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم (قوله المدعى عندنا هو ان هذه القضية الخ) الا انه لما كان دعوى صدقها فى نفس الامر متضمنا لدعوى معلومية صدقها اذ لايمكن دعوى شئ بدون

وبما ذكر من ان المجرد لايكون فى الخارج بل انما هو فى العقل وانه مباين للمخلوط ظهر ضعف مازعم افلاطون من ان لكل شخصا مجردا خارجيا باقيا مستمرا ازلا وابدا لانه الجزء المشترك من المخلوطات الخارجية فيكون موجودا فى الخارج لانه جزء للمخلوط الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فى الخارج ويكون مجردا عن المشخصات لانه قدر مشترك بين المخلوطات والجزء المشترك بين المخلوطات يمتنع ان يكون مخلوطا لان المخلوط مكتنف بالمشخصات المانعة من الاشتراك وانه لايفسد بفساد المخلوطات وانما ظهر ضعفه بما ذكر لان المجرد من المشخصات واللواحق الخارجية لايوجد فى الخارج والمجرد مباين للمخلوط فلا يكون جزأ له * قال * الثانى فى اقسامها الماهية اما ان تكون بسيطة اومركبة خارجية اى ملتئمة من اجزاء متميزة فى الخارج كالانسان المركب من البدن والروح والمثلث المركب من الخطوط اوعقلية لاتتميز اجزاؤها فى الخارج كالمفارقات ان جعلنا الجوهر جنسا والسواد المركب من اللونية والسوادية فالاجزاء اما ان تكون متداخلة كالاجناس والفصول اومتباينة متشابهة كوحدات العشرة اومخالفة عقلية كالهيولى والصورة اوخارجية كاعضاء البدن وايضا فاما ان تكون وجودية باسرها حقيقية كما سبق اواضافية كاجزاء الاقرب اوممتزجة منهما كالسرير واما ان يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول * اقول * المبحث الثانى فى اقسام الماهية الماهية اما ان تكون

(الصدق)

الصدق لان المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك امابانتفاء صدقها اوبانتفاء العلم به (فاختار) فى جواب هذه الشبهة (طائفة منهم الامام الرازى انه ضرورى) كما حققناه من كلامه فى النهاية (قولكم لوكان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لانسلم بل قد يختلف فيه) مع كونه ضروريا (قوم قليل كيف) يقال لايجوز اختلافهم فيه (وقد انكر قوم) من العقلاء (البديهيات رأسا) كما عرفت (وذلك) الاختلاف الواقع منهم ههنا انما يكون (لخفاء فى تصور الطرفين) فى هذا الحكم البديهى (ولعسر فى تجريدهما) عن العوارض واللواحق ليحصلا فى الذهن على الوجه الذى هو مناط الحكم فلما لم يجرد وهما كما هو حقهما انكرو الحكم بينهما وذلك لايقدح فى كونه بديهيا (كما مر) فى جواب الشبهة الرابعة لمنكرى البديهيات بالكلية (قوله التفاوت بينه وبين) قولنا (الواحد نصف الاثنين) وكونه ادنى منه فى القوة انما هو (لاحتماله النقيض) ولو بأبعد وجه (قلنا ممنوع بل) ذلك التفاوت (اما للالف) والاستيناس بذلك القول لوروده على الذهن كثيرا بخلاف مانحن فيه (اولتفاوت فى تجريد الطرفين) ولا شك ان التفاوت الناشئ من هذين لايقدح فى البداهة (وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظرى ولا تناقض فى اثبات النظر بالنظر وانكر عليه الامام الرازى) فى النهاية (فقال) ان (اثبات الشئ بنفسه يقتضى ان يعلم) به (قبل نفسه) ليمكن اثباته به (وذلك يستلزم ان يعلم حين ما لايعلم) وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب يجب ان لايكون حاصلا حال الطلب ومن حيث انه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلا فى تلك الحال (وهو تناقض) قال فبطل ماتوهموه من ان نفى الشئ بنفسه تناقض لاجتماع نفيه واثباته معا بخلاف اثبات الشئ بنفسه اذلا تناقض فيه اصلا فظهر ان اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما ان نفى كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر فلا مخلص الا فى دعوى الضرورة كما لخصناها (والجواب انه)

معلوميته اكتفى على دعوى صدقها فالانكار لهذه الدعوى يتضمن انكار صدقها وانكار معلوميتها فاندفع ماقيل ان فى هذا الجواب تعسفا لان عنوان البحث ثم قال المنكرون لكون النظر مفيدا للعلم يدل على ان الشبهة لمنكر نفس الافادة قيل الاولى ان يقال المقصود من الادلة التى تفيد نفى المعلومية انه لوافاد العلم افاد كونه علما عند ملاحظة الطرفين بناء على انه لازم بين ولو بالمعنى الاعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وانت خبير بأن الكلام فى الادلة التى تفيد نفى معلومية هذه القضية لانفى ان ماافاده النظر علم فان هذه شبهة اخرى للنافين كما سيجئ **قوله** منهم الامام الرازى انه ضرورى الخ) قيل عليه لاخفاء فى ان كون النظر مفيدا للعلم ضرورى فى الشكل الاول نظرى فى باقى الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضرورى مطلقا على ماذهب اليه الرازى اونظرى مطلقا على ماذهب اليه امام الحرمين اجيب عن الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر الصحيح وماذكر من التفصيل قطعا انما هو فى الخصوصيات (قوله انه ضرورى) اى بعنوان النظر الصحيح وان كانت افراد موضوعها بالنظر الى انفسها بعضها ضروريا كالشكل الاول والقياس الاستثنائى وبعضها نظريا كباقى الاشكال فلايرد ان اختيار كونه ضروريا مطلقا اوكونه نظريا غير صحيح لانقسامه اليهما (قوله ولاتناقض فى اثبات النظر بالنظر) لايخفى انه لاوجه لمنع التناقض بعدما اثبته بقوله لاستلزامه كون الشئ معلوما حين ماليس معلوما وان مانقله عن الامام اعادة لذلك فالصواب ان يقال فى شرح قوله وانه تناقض كنفى الشئ بنفسه ثم يحرر كلام امام الحرمين بانه لاتناقض فى اثبات الشئ بنفسه لانه انما يقتضى ثبوت الشئ فقط بخلاف نفيه بنفسه فانه يستلزم انتفاء الشى وثبوته معا وانه تناقض ثم يورد عليه انكار الامام بأنه وان لم يكن فى اثبات الشئ بنفسه التناقض الذى فى نفى الشئ بنفسه الا انه يستلزم تناقضا آخر وهو ان يكون الشئ معلوما وان لايكون معلوما فى حالة واحدة **قوله** وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب الخ) الحيثيتان المذكورتان للتعليل لاللتقييد فلا ينافيان التناقض (قوله وتلخيصه انه الخ) الحيثيتان للتعليل لاللتقييد فلا يرد منع التناقض لاختلاف الحيثيتين (قوله على تناقض من وجه) وهو ان يكون معلوما وان لايكون معلوما فى حالة واحدة (قوله من وجه آخر) وهو ان

بسيطة وهى مالاجزء له واما ان تكون مركبة وهى ماله جزء ثم المركبة اماخارجية اى ملتئمة من اجزاء متميزة فى الخارج بأن يكون لكل واحد من الاجزاء وجود مستقل غير وجود الاخر كالانسان المركب من البدن والروح اذا اردنا بالروح الصورة الحالة فى مادة البدن الحافظة له وكالمادة والصورة للجسم وكالمثلث المركب من السطح والخطوط الثلاثة المحيطة به والا ولان مثالان للجوهر المركب الخارجى والاخير مثال للعرض المركب فى الخارج واما عقلية لاتتميز اجزاؤها فى الخارج اى لايكون لكل منها وجود مستقل بل جعل كل منها جعل الاخر فى الخارج وجعل المركب بعينه فى الخارج جعل الاجزاء وانما يكون الاجزاء متميزة فى العقل كالمفارقات ان جعلنا الجوهر جنسا فانه يحتاج حينئذ الى فصل يقومه ولم يتميز جنسه وفصله فى الخارج لان جعلهما وجعل النوع واحد وكالسواد المركب من اللونية وفصله المختص به الذى عبر عنه المص بالسوادية فان جنس السواد لايتميز عن فصله فى الخارج لانه لوتميز وجود جنسه عن وجود فصله فى الخارج فان كان كل منهما محسوسا يلزم ان يكون احساسا [illegible] وهو باطل بالضرورة وان كان احدهما محسوسا والمحسوس هو السواد فيلزم ان يكون احدهما داخلا فى طبيعة الاخر وهو محال وان لم يكن واحد منهما محسوسا [illegible] اجتماعهما ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حدثت هيئة محسوسة فتلك الهيئة معلولة لاجتماع الجنس والفصل فتكون خارجة عنهما عارضة لهما وتلك الهيئة هى

امام الحرمين (انما يمنع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا للشئ بنفسه لانه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا) حتى يتجه عليه ذلك الانكار (وتحقيقه) اى تحقيق ماذكرناه من ان اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشئ بنفسه وان اوهمته العبارة (انا نثبت القضية الكلية) القائلة كل نظر صحيح فى القطعيات لايعقبه ماينافى العلم فانه يفيده (او المهملة) القائلة النظر قد يفيد العلم (على اختلاف التحريرين بمشخصة) اى بقضية شخصية حكم فيها على جزئى معين من افراد النظر فنقول النتيجة فى كل نظر قياسى معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة فى كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا معنى قولنا كل نظر قطعى المادة والصورة مفيد للعلم اما الصغرى فاذ لامعنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة واما الكبرى فبديهية لاشبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح فى القطعيات لايعقبه مناف للعلم يشتمل على مايقتضى العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه اما الصغرى فلان النظر الصحيح ماينطوى على جهة الدلالة اعنى العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبر ما معه ارتفاع المانع واما الكبرى فلامتناع تخلف الشئ عن المقتضى مع ارتفاع المانع وبالجملة فههنا قضيتان بديهيتان اذا نظرنا فيهما افادتا العلم بأن كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بأن هذا النظر الجزئى الواقع فى هاتين المقدمتين

يكون النظر ثابتا ومنتفيا (قوله اوهمته العبارة) اعنى قولنا اثبات النظر بالنظر (قوله اى بقضية شخصية) وهى ان هذا النظر مفيد للعلم فان قيل اثبات الكلية او المهملة اذا كان بنظر مخصوص كان الاثبات بنفس ذلك النظر الجزئى لا بانه مفيد للعلم قلت اثباتها بذلك النظر متوقف على صحة مقدماته واستلزامه لها وهو معنى الافادة فيكون اثباتها موقوفا على قولنا هذا النظر مفيد للعلم قوله فنقول النتيجة فى كل نظر قياسى الخ) فان قلت معنى قولنا النظر يفيد العلم انه يستلزم العلم بالنتيجة فمن ينكر استلزام النظر الصحيح للنتيجة كيف يسلم لزوم النتيجة قلت المذكر هو استلزام النظر للعلم بالنتيجة والمذكور هو استلزام المقدمات للنتيجة والفرق ظاهر وبالجملة عنوان العلية يلاحظ ههنا فى اللازم ولا عنوان النظر فقط فى جانب الملزوم فلا اشكال فتأمل (قوله اما الصغرى الخ) استدلال على حقيقتها بأنها بديهية لان تصور طرفيها كاف فى الحكم وكل بديهى فهو حق وكذا قوله واما الكبرى الخ وزاد قوله لاشبهة فيها اشارة الى انها بديهية لاخفاء فيها اصلا لا باعتبار الحكم ولا باعتبار الطرفين بخلاف الصغرى فان فيها خفاء باعتبار الطرفين وبما ذكرنا ظهر ان الاعتراض بان الاستدلال على الصغرى والكبرى ينافى دعوى بداهتهما المستفادة من قوله وبالجملة فههنا قضيتان الخ والجواب بان الاستدلال المذكور تنبيه او تعليل لمى والبديهى قد يكون نظريا من حيث لميته كلام منشاؤه عدم التدبر فتدبر قوله وبالجملة فههنا قضيتان بديهيتان) قيل دعوى بداهتهما ينافى التعليل فى الصغرى والكبرى اللهم الا ان يقال ماذكر تنبيه فان قلت قوله فى التحرير الاول واما الكبرى فبديهية لاشبهة فيها يدل على نظرية الصغرى قلت بل اراد به ان الكبرى بديهية لايحتاج الى التنبيه كما دل عليه قوله لاشبهة فيها ويمكن ان يقال ايضا البديهى قد يكون نظريا نظرا الى لميته كما صرح به فى شرح المقاصد (قوله وبالجملة الخ) مجمل الجواب ان ههنا قضيتان بديهيتان بأى عبارة عبرنا بهما اذا رتبناهما ترتيبا مخصوصا يفيد ذلك الترتيب العلم بتلك القضية الكلية او المهملة فلا يكون اثبات الشئ بنفسه قوله ثم ان حكمنا الخ) قيل لاحاجة الى هذه المقدمة فى اصل المطلوب فان المقدمتين لما حصلتا فى الذهن مرتبتين حصل المطلوب وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح علم واما ان حال افادة هاتين المقدمتين لذلك المطلوب ماذا فلا حاجة بنا الى بيانه وانما هو بيان للواقع ثم للمعترض ان يعود ويقول لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه ولما وجد التفاوت بينه وبين سائر البديهيات فنضطر الى جواب الامام ولو امكن منع الاختلاف فى هذا الجزئى الشخصى لم يمكن منع التفاوت وانت خبير بأن المقدمة المذكورة انما احتيج اليها لدفع العود الاعتراض على افادة تينك المقدمتين للمطلوب (قوله ثم ان حكمنا الخ) اى بعدما تحققت ان ههنا اثباتا للكلية او المهملة بشخصية علمت انه ليس اثبات الشئ بنفسه فاعلم ان الحكم فى تلك المشخصة بديهى حتى لايختلج فى وهمك ان الحكم بافادة هذا النظر الجزئى نظرى لفرض الكلية او المهملة نظرية فيحتاج الى نظر آخر وهو ايضا نظرى فيلزم الدور ا

السواد المحسوس فلايكون التركيب فى السواد المخصوص بل فى فاعله وقابله وفيه نظر اذ لانم انه ان حدثت هيئة محسوسة يلزم ان تكون عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم يكن الهيئة المحسوسة هى مجموع الجنس والفصل وهو ممنوع فانه يجوز ان لايكون كل منهما محسوسا بانفراده ويكون مجموعه هيئة محسوسة حادثة فلا يكون عارضة لهما بل متقومة بكل منهما فيكون التركيب فى نفسها لا فى فاعلها وقابلها والحق ان الجنس والفصل لايتميزان فى الوجود الخارجى اذ لو كان لكل منهما وجود فى الخارج يلزم ان لايكون احدهما محمولا على الاخر بالمواطأة ولايكونان محمولين على النوع بالمواطأة اذ يمتنع ان يكون تعريف الشئ بعينه هو مايكون مغايرا له فى وجوده وهذا ضرورى فان احد الموجودين المتغايرين لايكون هو الاخر فان قيل تغاير الوجود فى الخارج لو اقتضى امتناع الحمل بالمواطأة لكان التغاير فى الوجود الذهنى ايضا مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطأة فان احد الموجودين المتغايرين فى الذهن لايكون هو بعينه الموجود الاخر فلايكون الجنس متميزا عن الفصل فى الوجود الذهنى ايضا اجيب بان التمايز فى الوجود الذهنى يقتضى امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود الذهنى على الفصل والنوع ولا يقتضى امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن الوجود الذهنى والخارجى فان قيل يعتبر هذا ايضا فى الوجود الخارجى فان الجنس المحمول فى الخارج هو الجنس مع قطع النظر عن الوجود الخارجى اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجى انما هو فى العقل فالاجزاء اما ان تكون

يفيد العلم بديهى لايحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر اولا فلا يلزم حينئذ الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية (وقد تكون) القضية (المشخصة ضرورية) معلومة بالضرورة كما ذكرنا من الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئى (دون الكلية او المهملة) بل تكونان نظريتين وذلك جائز (لاختلاف العنوان) فى المشخصة والكلية والمهملة فيجوز اختلافها فى الضرورية والنظرية (فان) الحكم (البديهى مشروط بتصور الطرفين) بلا شبهة (وتصور الشئ بكونه نظرا ما) كما فى قضية الكلية والمهملة (غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة) كما فى القضية المشخصة فجاز ان يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا فى الحكم بينهما فتكون المشخصه ضرورية فلا يكون تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة فيه فان قلت لاشك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبت الكلية بحكم جزئى معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئى بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول ضرورى اثبت به الثانى النظرى فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر المهملة فى تحقيق الجواب استطراد لان لزوم اثبات الشئ بنفسه انما يظهر فى اثبات الكلية بالنظر واما الاثبات المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل ولذلك قال فى المحصل الحكم بأن النظر قد يفيد العلم نظرى والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء الى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيدا للعلم بديهيا كقولنا النتيجة فى القياس الضرورى

او التسلسل «قوله ثم ان حكمنا الخ دفع اعتراض يرد بعد بيان انه ليس فيه اثبات الشئ بنفسه (قوله فلا يلزم حينئذ الا توقف الخ) لا التوقف على نظر آخر فلا يلزم الدور او التسلسل (قوله فجاز ان يكون تصوره الخ) مثلا اذا كان ذلك النظر الجزئى على هيئة الشكل الاول كما مر يكون انتاجه بينا وافادته للعلم بالنتيجة بديهية فيكون تصوره كافيا فى الحكم بانه مفيد (قوله لاشك الخ) يعنى ان ماذكر وان دل على تغاير المثبت والمثبت بالكلية والجزئية فلا يكون اثبات الشئ بنفسه لكنه يلزم ذلك بطريق آخر وهو انه اذا ثبت الكلية بنظر جزئى يكون ذلك النظر داخلا فى موضوع تلك الكلية فيكون ذلك النظر الجزئى مثبتا الحكم نفسه فيلزم المحذور وخلاصة الجواب انه لا محذور لاختلاف الجهة فانه مثبت من حيث انه من افراد النظر ومثبت من حيث ذاته هكذا ينبغى ان يحاط بر اسب الكلام (قوله استطراد الخ) فيه بحث لانه اا ادعى الخصم انه على تقدير ان يكون قولنا النظر الصحيح مفيد للعلم نظريا يلزم اثبات الشئ بنفسه نظرا الى انه اثبات افادة النظر بافادة النظر ولم يتعرض عند اقامة الشبه بكلية الحكم فكيف يكون ذكر المهملة فى الجواب استطراديا بل يكون ذكر كل من الكلية والمهملة فى الجواب لازما قطعا لمادة الشبهة (قوله لان لزوم الخ) فيه بحث لان منشأ اللزوم المذكور عدم ملاحظة خصوصية النظر المثبت وهو مشترك بين الكلية والمهملة بل فى المهملة اظهر لانه يحتاج فى الكلية الى عدم ملاحظة الكلية فى جانب المثبت ايضا بخلاف المهملة نعم لو كان منشأ اللزوم المذكور اندراج المثبت على ماذكره الشارح بقوله فان قلت الخ كان لزوم المحذور المذكور فى الكلية دون المهملة لكن ليس فى عبارة المتن اثر من ذلك واما ما نقله من المحصل فلا ينفعه لان ذلك المذكور مبنى على ان يكون المدعى جزئية كما اختاره الامام ولاشك ان اللازم حينئذ التسلسل او الدور دون اثبات الشئ بنفسه لان الجزئية اذا اثبت بنظر جزئى آخر يكون افادة ذلك النظر نظريا اذ لو كانت بديهية كانت الجزئية بديهية فيحتاج الى نظر جزئى آخر يكون افادته ايضا نظرية فيتسلسل او يدور قوله فلازمه الظاهر هو التسلسل) انما قال فلازمه الظاهر لاحتمال العود وان يكون ذلك النظر داخلا فى المهملة وان يكون عينها او لا تسلسل فى شئ من الصور (قوله فلازمه الظاهر) اى معلوم الظهور فالتعريف فيه من قبيل « ووالدك العبد » وايراد ضمير الفصل وتعريف المسند للدلالة على ان اللازم المعلوم الظهور مقصور على التسلسل لا يتجاوز

متباينة او متداخلة وذلك لان اجزاء الماهية اما ان تكون بعضها اعم من البعض اولا يكون والاول يسمى متداخلة كالاجناس والفصول والثانى متباينة متشابهة كوحدات العشرة او متخالفة معقولة كالهيولى والصورة للجسم او محسوسة كاعضاء البدن والبلقة المركبة من السواد والبياض وايضا الاجزاء اما ان تكون وجودية باسرها او بعضها وجودية وبعضها عدمية فان كانت وجودية باسرها فلا يخ اما ان تكون كلها حقيقية او اضافية او ممتزجة بان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية فان كان كلها حقيقية فكما سبق كالهيولى والصورة ووحدات العشرة وان كان كلها اضافية فكالجزء الاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى وان كانت ممتزجة منهما فكسرير الملك فانه مركب من الجسم المخصوص ومن اضافته الى الملك وان كان بعضها وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول فان الاول مركب من وجودى وهو كونه مبدأ لغيره وعدمى وهو انه لامبدأ له «قال» فروع ، الاول قيل البسائط غير مجعولة اذ المحوج الى السبب هو الامكان وهو اضافة فلا تعرض لها قلنا اعتبار عقلى تعرض لها بالنسبة الى وجودها » اقول ثم رتب المص على بحث اقسام الماهية فروعا ثلاثة » الاول للبسيط » الثانى للمركب من الاجزاء المتميزة » الثالث للمركب من الاجزاء المتداخلة الاول قيل البسائط غير مجعولة لانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى سبب فيكون ممكنة اذ المحوج الى السبب هو الامكان لكن البسائط لا يكون ممكنة لان الامكان اضافة فلا تعرض

الاستلزام والمقدمات ابتداء او بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فتكون حقه وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلى بحكم جزئى معين لايستلزم اثبات الشئ بنفسه كما ادعاه الامام الرازى فكن على بصيرة (ثم عورض هذه الشبهة فقيل قولكم لاشئ من النظر بمفيد للعلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا لايتم) اذلا يتصور انكار اكثر العقلاء لحكم بديهى بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جائز كما مر (وان كان نظريا لزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به وانه تناقض صريح) لان المدعى سالبة كلية فاذا ثبت بموجبة جزئية مناقضة اياها وهذه المعارضة انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزمه التناقض على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه التشكيك حتى لايثبت كون النظر مفيدا للعلم فله ان يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلايثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض (والمنكرون طوائف) سياق كلامه مشعر بأن ماتقدم شبهة واحدة للمنكرين باسرهم وما سيأتى من الشبه مخصوصة بقوم دون قوم والصواب ان اشتراك شبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وان ماسبق شبهة للمنكرين بالكلية اعنى السمنية الا ترى الى قوله فقيل قولكم لاشئ من النظر بمفيد والى ان هذه الشبهة فى قوة اولى الشبه المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه

الى اثبات الشئ بنفسه لاللاشارة الى ان الدور لازم غير ظاهر فان لزوم الدور والتسلسل فى مرتبة واحدة فى اللزوم ولما كان الدور مستلزما للتسلسل استغنى بذكره عن ذكر الدور (قوله ثم عورض الخ) معارضة القلب وتقريره ان دليلك وان دل على ان لاشئ من النظر بمفيد فعندنا ماينفيها لانها اما ان تكون ضرورية اونظرية وكلاهما محال الخ قوله لم يختلف فيه اكثر العقلاء) الاظهر فى العبارة ان يقول لم يخالف فيه اكثر العقلاء لان مراده انكارا كثر العقلاء كما يدل عليه كلام الشارح والمتبادر من عبارة المصنف ان بعضا من ذلك الاكثر قائلون بهذا السلب والبعض الآخر قائلون بالايجاب كما يدل عليه فتأمل فى قولهم اختلف الائمة فى كذا وليس المراد ذلك قطعا وتصحيح كلامه المصير الى الحذف اى لم يختلف فيه معنا اكثر العقلاء (قوله لم يختلف فيه اكثر العقلاء) اى مع الاقل فالاختلاف بمعنى المخالفة ضد الموافقة والافتعال بمعنى المفاعلة اولم يتخلف فيه اكثر العقلاء بانكارها عن النهج القويم على ان يكون من الخلف ضد القدام اولم يقولوا انه باطل على ان يكون من الخلف بمعنى الباطل وليس المعنى لم يختلف فيه اكثر العقلاء فيما بينهم (قوله وانه تناقض صريح) بخلاف اثبات النظر بالنظر فانه تناقض غير صريح ولذا انكره امام الحرمين (قوله ان هذا النظر الخاص يفيد الخ) وافادته الظن بعدم الافادة مظنونة ايضا او معلومة قطعا ولاتناقض لان ذلك العلم ليس مستفادا من النظر بل علم ضرورى يتبع الظن النظرى فانه اذا حصل لنا الظن بعدم الافادة من النظر المخصوص علم قطعا ان ذلك النظر مفيد للظن المذكور قوله يفيد الظن بعدم الافادة) قيل له ان يختار ايضا انه يفيد لنا عدم العلم بافادة النظر العلم لاالعلم بعدم الافادة ولاالظن به ولايخفى بعده بعد ماصرحوا بالسلب الكلى فى المدعى نعم له ان يختار ان السالبة الكلية مظنونة ضرورية ويجوز التفاوت والاختلاف فى مثلها كما سيشير اليه الشارح (قوله سياق كلامه الخ) فيه بحث لان المذكور فى اول المبحث النظر الصحيح مفيد للعلم فسياق الكلام مشعر بكون الشبهة المذكورة شبهة للمنكرين لافادته مطلقا لاللمنكرين باسرهم الا انه افردها عن شبهة السمنية بعدم العلم بانتسابها اليهم وجواز كونها لفرقة أخرى مشاركة للسمنية فى دعوى نفى بالافادة مطلقا (قوله غير متصور) اذلايمكن ان يكون شبهة واحدة مثبتة لنفى الافادة مطلقا ولنفيها فى الالهيات فقط ولنفيها فى معرفة الله تعالى فقط بلامعلم (قوله اعنى السمنية) هذا انما يتم لو علم انحصار المنكرين لافادته بالكلية فى السمنية وهو ممنوع والتنوير المذكور غير مفيد لان الاتحاد فى الدعوى وكونه شبهة فى قوة شبهة اخرى لايقتضى اتحاد قائلهما (قوله مؤداهما واحد الخ) لايخفى عليك ان المردد فى الشبهة المتقدمة بين الضرورية والنظرية هو العلم بنفس تلك القضية والمردد فى الشبهة الاولى هو العلم بان المفاد بالنظر الجزئى علم واللازم فى احديهما على تقدير الضرورية والنظرية

للبسائط لان الاضافة تقتضى الاثنينية ولا اثنينية فى البسائط اجاب المص بانالانم ان البسائط لاتكون ممكنة قوله لان الامكان اضافة قلنا مسلم قوله فلايعرض للبسائط قلنا ممنوع قوله لان الاضافة تقتضى الاثنينية قلنا مسلم قوله ولا اثنينية فى البسائط قلنا ان اراد ان البسائط لااثنينية فيها بحسب مقوماتها فسلم لكن عروض الامكان لايقتضى الاثنينية بحسب المقومات لان الامكان اعتبار عقلى يعرض للبسائط بالنسبة الى وجودها فهو مقتضى الاثنينية باعتبار الماهية والوجود والبسائط لها اثنينية بهذا الاعتبار ولايلزم من الاثنينية بهذا الاعتبار التركيب فى ذات البسائط وان اراد ان البسائط لااثنينية فيها اصلا فهو ممنوع فان البسائط لها اثنينية باعتبار الماهية والوجود ❁قال❁ الثانى المركب ان قام بنفسه استقل احد اجزائه وقام الباقى وان قام بغيره قام به جميع اجزائه او بعضه دون الاخر القائم به ❁اقول❁ الفرع الثانى المركب ان قام بنفسه اى لايفتقر فى تقومه الى محل يقوم به استقل احد اجزائه اى يكون قائما بنفسه لايقوم بمحل وقام الباقى من الاجزاء بذلك الجزء المستقل وذلك كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الجسم قائم بنفسه لانه لايفتقر الى محل يقوم به فاستقل احد اجزائه وهو الهيولى فانها لاتكون فى محل وقام الصورة بالهيولى لان الصورة حالة فى الهيولى وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزائه عند من لايجوز قيام العرض بالعرض او قام بعض من اجزاء المركب بالغير الذى قام المركب به والجزء الآخر بالقائم [illegible] عند من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك

علما مؤداهما واحد ومدار الشبهتين على ان العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب عن لزوم اثبات الشئ بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشتمل على تحقيق وتدقيق افردها عن الشبهة الاخرى * الطائفة (الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا) اى زعم انه لايفيده اصلا لافي الالهيات ولافي غيرها (وهم السمنية) المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لاطريق الى العلم سوى الحس * ولهم شبه * الشبهة (الاولى العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم) وحق (ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه) لامتناع الخطاء في الضروريات (والتالى باطل) اذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان مااعتقده وانه لم يكن علما وحقا (ولذلك نقل المذاهب) ودلائلها لما مر من انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس وانت تعلم ان هذا منقوض بأحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها (وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر) لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث واما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية اخرى وقد فرضت نظرية فلابد لها من نظر آخر يفيدها (ويتسلسل) اذ ننقل الكلام الى الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر ونقول العلم بكونه علما وحقا نظرى ايضا فلابد من نظر ثالث يفيده وهكذا الى مالانهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة ان لايحصل لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولايلزم من هذا ان لايكون ذلك الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت قد عرفت انا ندعى كون ذلك الاعتقاد علما

لايمكن جعله لازما في الاخرى فكيف يكون مؤداهما واحدا وكون مدارهما على ان العلم بهما ليس ضروريا ولانظريا لايثبت ذلك (قوله لكن لما كان الجواب الخ) يعنى الاعتناء بشان تلك الشبهة لاشتمال جوابهما على التحقيق والتدقيق اقتضى تقديمها على سائر الشبه وان كانت كلها للسمنية **قوله** المنسوبة الى سومنات) هى اسم صنم كان فى بلاد الهند فكان الجهال ينتوابه وكانوا يأتونه من كل فج عميق حتى ذكر الجزرى فى تاريخه انه كان له الف نفس يخدمونه وثلاثمائة يحلقون حجاجه وثلاثمائة يغنون عنده وقد انتدب له السلطان محمود بن سبكتكين ونهض فى شعبان سنة ست عشر واربع مائة فى ثلاثين الف فارس سوى المطوعة ووصل الى بلد الصنم فملكه واوقد النار على الصنم حتى تقطع **قوله** قائلون بالتناسخ) الظاهر انهم قائلون بذلك لاجازمون به اذ لاطريق الى العلم عندهم الحس ومن البين انه ليس من الحسيات (قوله قائلون بالتناسخ) بالنقل اذ نظر العقل لايفيد عندهم علما (قوله العلم بأن الاعتقاد الخ) تقريرها ان لاشئ من النظر الصحيح بمفيد للعلم اذ لو افاد نظرما من الانظار الصحيحة للعلم فالعلم بأن المفاد علم اما ان يكون ضروريا اونظريا وهما محالان الخ **قوله** ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه) فيه بحث لان اعتقاد المقلد ضرورى لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط فيه والجواب بعد تسليم ضروريته في الجملة حمل الضرورة ههنا على الضرورة العامة (قوله لم يظهر خطاؤه) اى لم يجز ظهور خطائه والتالى باطل اذ قد يظهر بعد بعض الانظار الصحيحة وذلك يوجد جواز ظهور الخطاء بعد كل نظر صحيح فلا يكون العلم بان مفاده علم ضروريا وماقيل ان اعتقاد المقلد ضرورى لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط فيه فليس بشئ لان اعتقاد المقلد خارج عن العلم فلا يكون ضروريا ولانظريا **قوله** وانت تعلم ان هذا منقوض بأحكام الحس) اجيب بأن كون احكام الحس عندهم ضرورية ليس مطلقا بل فيما جزم به الحس بالبديهة وبرئ من مظان الغلط فلا نقض وأنت خبير بتأتى هذا التقييد المذكور فى العقليات ايضا فتأمل **قوله** ويتسلسل اذ ننقل الكلام) يمكن ان يقال معلومية علية الاعتقاد الحاصل بعد النظر وحقيقته بمعنى انالو توجهنا اليها لحصل لنا العلم بها كما اشار الشارح الى مثله فى معلومية عدم المعارض فحينئذ يمكن الجواب بأنه ينقطع التسلسل بانقطاع التوجه للتحصيل (قوله نظرى ايضا) اذ لو كان ضروريا لماجاز ظهور خطائه (قوله وهكذا الى مالانهاية له) فيتوقف العلم بأن المفاد علم على انظار غير متناهية فيمتنع حصوله فما قيل ان هذا التسلسل ينقطع بانقطاع التوجه لتحصيل ان العلم

كالحركة السريعة فانها مركبة من الحركة والسرعة وقائمة بالجسم فالحركة قائمة بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم * قال * الثالث قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس والافاما ان يكون الجنس علة فيلزمه اولايكون فيستغنى كل منهما عن الاخر فيمتنع التركيب منهما قلنا ان اردتم بالعلة مايتوقف الشئ عليه فى الجملة فلايلزم من علية الجنس استلزامه للفصل وان اردتم به مايوجبه فلايلزم من عدم علية احدهما للاخر الاستغناء به مطلقا لجواز ان يكون الفصل امرا حالا فى الجنس * اقول * الفرع الثالث قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس لانه لو لم يكن الفصل علة لوجود الجنس فلا يخلو اما ان يكون الجنس علة للفصل اولايكون فان كان الجنس علة للفصل فيلزم الفصل الجنس وهو ممتنع ضرورة تحقق الجنس بدون الفصل وان لم يكن الجنس علة للفصل يلزم ان يستغنى كل من الجنس والفصل عن الاخر فيمتنع ان يتركب منهما حقيقة واحدة قال المص ان اردتم بالعلة مايتوقف الشئ عليه فى الجملة اعم من يكون تامة او ناقصة فلايلزم من علية الجنس للفصل استلزام الجنس للفصل اذ لايلزم من العلة الناقصة وجود المعلول وان اردتم بالعلة مايوجب المعلول اى العلة التامة فلايلزم من عدم علية احدهما للاخر استغناء كل واحد منهما عن الاخر لجواز ان لايكون احدهما علة تامة للاخر ويكون علة ناقصة له بأن يكون الفصل امرا حالا فى الجنس والجنس علة ناقصة له والحق ان الفصل علة لوجود الجنس على معنى ان طبيعة الجنس فى العقل امر مبهم لايتحصل بنفسه قابل لان يكون اشياء كثيرة كل واحد هو محتاج الى ان يضيف

وحقا وان كونه كذلك معلوم لنا فيكفى الخصم نفى المعلومية (قلنا) نختار انه ضرورى وان كان حصوله عقيب النظر اذ قدعرفت ان بعض الضروريات انما تحصل عقيبه كالعلم بان اللذة من ذلك النظر أو الما اوغما اوفرحا فولك قديظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن علما وحقا قلنا النظر (الذى يظهر خطاؤه) اى خطاء الاعتقاد الحاصل منه (لايكون نظرا صحيحا والنزاع انما وقع فيه) اى فى النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لافى مطلق النظر صحيحا كان اوفاسدا ويمكن ان يجاب ايضا باختيار كونه نظريا ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر جزئى ينتج الكلية الموجبة اوالمهملة ويكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهيا كما مر ومن اختارانه نظرى وقال لايتسلسل لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما يفيد الاعتقاد بالمنظور فيه يفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلاحاجة الى نظر آخر فقداشتبه عليه الضرورى الحاصل عقيب النظر بالنظرى * الشبهة (الثانية المقدمتان لايجتمعان فى الذهن) معا (لانا متى توجهنا الى) حكم (مقصودا امتنع منا فى تلك الحالة التوجه الى) حكم (آخر بالوجدان) وحينئذ لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لاتنتج اتفاقا وهذه منقوضة بمادة النظر للظن اذا كانت متفقا عليها بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان الظن الضرورى قديظهر خطاؤه ويجوز اختلاف العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن آخر (قلنا لانسلم انه لايجتمع مقدمتان) فى الذهن بل قد يجتمعان (وذلك كطرفى الشرطية فانهما قضيتان يجب اجتماعهما فى الذهن (ولولا اجتماعهما) فيه (لامتنع الحكم بينهما بالتلازم) اى اللزوم فى المتصلات (والعناد) فى المنفصلات ومنهم من فرق بان طرفى الشرطية قضيتان بالقوة

المفاد علم ليس بشئ (قوله لجواز الخ) بأن يقال الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح اعتقاد لازم للعلوم القطعية لزوما قطعيا وكل اعتقاد هذا شانه فهو علم والصغرى والكبرى كلاهما بديهيان ينتج ان الاعتقاد الحاصل بعده علم ويكون افادة هذا النظر للنتيجة وكذا العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهيا نظرا الى ذاته وان كان نظريا من حيث انه نظر هذا ولا يخفى عليك ان حاصل الشرح الاولى انه لو اتاد نظر من الانظار الصحيحة العلم بأن المفاد علم لايكون ضروريا لجواز ظهور خطائه فيكون نظريا فيحتاج الى نظر جزئى آخر بلاشبهة وليس العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم ضروريا والا لما ظهر خطاؤه فيحتاج الى نظر آخر يكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم نظريا ويلزم التسلسل وانه لا تعرض فيها للكلية اوالمهملة بل للجزئية وهى ان هذا الاعتقاد علم وانه لايمكن على تقدير اختيار كونه نظريا القول بان العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد نظر ما من الانظار علم بديهى فتدبر فانه من المزالق زل فيها اقدم من هو طود التدقيق والتحقيق (قوله المقدمتان الخ) تقريره لوكان النظر مفيدا للعلم لاجتمع المقدمتان الا انه وهم فهما النظر فى الذهن والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المحصل مجموع المقدمتين دون احدهما واما بطلان التالى فلان توجه النفس قصدا الى حكمين فى زمان واحد محال وحاصل الجواب منع بطلان التالى مستندا بانه لم لايجوز ان يجتمعا فى الذهن كاجتماع طرفى الشرطية ولما كان منع المقدمة المدللة غير صحيح اشار الى ان منعها باعتبار ان دليلها غير مثبت لها فهى فى الحقيقة غير مدللة وذلك لان التوجه غير العلم ولا يلزم من امتناع اجتماع التوجهين امتناع اجتماع العلمين وهذا الطريق فى المنع مذكور فى شرح الطوالع للاصفهانى فى مواضع كثيرة وماقيل ان قوله قلنا لانسلم انه لايجتمع مقدمتان فى الذهن جواب بطريق المعارضة حيث استدل على خلاف مدعى الخصم وقوله والتوجه غير العلم اشارة الى نقض مقدمة دليل الخصم وهى قوله لانا اذا توجهنا الى آخره فبعيد لفظا لان قوله لانسلم صريح فى المنع ومعنى لان الدليل اعنى قوله وذلك كطرفى الشرطية لايثبت اجتماع المقدمتين بل جواز الاجتماع قوله فان الظن الضرورى قد يظهر خطاؤه) انما يتم التقريب بهذا القول اذا كان مدعاهم ظنية هذا القول اعنى كل نظر صحيح يفيد الظن واما اذا كان المدعى قطعيته فلا تقريب له وهو ظاهر قوله ويجوز اختلاف العقلاء فيه) على ان الاختلاف فيه ممنوع قوله قلنا لانسلم انه لايجتمع الخ) هذا جواب بطريق المعارضة حيث استدل على خلاف مدعى الخصم وقوله والتوجه الخ اشارة الى نقض مقدمة دليل الخصم وهى قوله لانا متى توجهنا الخ قوله ومنهم من فرق بأن الخ) رد عليه أن

(لاحكم)

اليه الذهن معنى زائدا يحصل ويتعين به ويكون هو احد هذه الاشياء فهذا الزائد هو الفصل وعليته بهذا المعنى لايمكن منعها وتوهم كون الفصل علة لطبيعة الجنس فى الخارج خطاء لان الفصل فى الخارج بعينه الجنس فلايكون علة للجنس والالزم تقدمه بالوجود عليه فيمتنع ان يكون هو بعينه الفصل * قال * الثالث فى التعين * الماهية من حيث هى لاياًبى الشركة والشخص يأباها فاذن فيه زائد وهو التشخص ويدل على وجوده امران * الاول انه جزء من الشخص الموجود فيكون موجودا الثانى لوكان التعين عدميا لكان عدما لتعين آخر فيكون احدهما ثبوتيا وهو مماثل للاخر فيكونان ثبوتين ولقائل ان يمنع التماثل اذلو تماثلات لم يتعين الشخص من انضمامه الى الماهية لان ضم الكلى لاتفيد الجزئية * اقول * البحث الثالث فى التعين * الماهية من حيث هى هى لاتأبى الشركة اى تصورها لايمنع الشركة فيها والشخص منها يأبى الشركة اى نفس تصوره يمنع الشركة فيه فاذن لابد فى الشخص من زائد وهو التشخص اى التعين فالشخص وهو مانع من الشركة ورد الشخص من الماهية وقوع الشركة فيه زائد على الماهية قال المص ويدل على وجود التشخص فى الخارج امران الاول ان التشخص جزء من الشخص الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فى الخارج وفيه نظر لانه ان اريد بالشخص معروض التشخص فلانم ان التشخص جزء له بل التشخص عارض له ولا يلزم من وجود المعروض فى الخارج وجود العارض فيه وان اريد بالشخص المجموع المركب من الماهية والتشخص فلانم

لاحكم بالفعل فى شىء منهما بخلاف مقدمتى النظر ونحن نعلم بالضرورة ان الحكم فى احديهما لايجامع الحكم فى الاخرى دفعة ثم اجاب عن الشبهة بانه لايجب فى الانتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفيه حصول احديهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما اعنى الحركة المعدة لحصول النتيجة (والتوجه) الى مقدمة (غير العلم) بها (بل هو) اى التوجه اليها هو (النظر) فيها وملاحظتها قصدا (ولايلزم من عدم اجتماع النظرين) اى التوجهين الى المقدمتين وملاحظتيهما القصديتين (عدم اجتماع العلمين) بالمقدمتين والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد ممتنع واما حضورهما عند النفس بأن تلاحظ احديهما قصدا ويتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فيحضران معا وان لم تكونا ملحوظتين قصدا دفعة كطرفى الشرطية فليس ممتنعا وحضورهما على هذ الوجه هو المحتاج اليه فى الانتاج وتوضيح هذا الجواب انك اذا حدقت نظرك الى زيد وحده ثم حدقته كذلك الى عمرو القائم عنده ففى حال تحديقك الى عمرو كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لاقصدا كذلك اذا لاحظت بصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة أخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان • الشبهة (الثالثة النظر لو افاد العلم) وعلم

فى طرفى الشرطية فرض الحكمين والتصديقين وهو مستلزم لملاحظة الحكمين فيهما فيجتمعان فى العلم وان لم يجتمعا فى التوجه لانشاء الحكم والمحتاج اليه للانتاج وصحته هو الاول لاالثانى وعلى هذا قوله والتوجه الخ يكون من تتمة الجواب الاول ولا يكون جوابا ثانيا كما لايخفى (قوله ومنهم من فرق بأن الخ) يعنى ان السند المذكور لايصلح للسندية لان طرفى الشرطية قضيتان بالقوة اذ لو كان فيهما الحكم بالفعل امتنع الارتباط بينهما بالاتصال والانفصال لاستقلال كل منهما بخلاف مقدمتى النظر فانهما قضيتان بالفعل والا انتفى الاندراج (قوله ونحن نعلم الخ) اثبات للمقدمة الممنوعة بدعوى الضرورة الوجدانية المشتركة بين الكل وبدل التوجه بالحكم لئلا يرد المنع المذكور بقوله والتوجه غير العلم **قوله** ثم اجاب عن الشبهة) عطف على قوله فرق فالمجيب عن الاعتراض هو الفارق المذكور وهذا ليس شروعا فى شرح قول المصنف والتوجه غير العلم الخ حتى يرد ان فيه تهافتا وشرحا لايطابق صريح المشروح لان حاصل المشروح ان مالابد منه اجتماع العلمين وهو حاصل وان لم يحصل اجتماع التوجهين والالتفاتين والنظرين• (قوله ثم اجاب)اى الفارق المذكور من قبل نفسه بمنع الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان النظر مفيدا للعلم لاجتمع المقدمتان (قوله بل يكفيه حصول الخ) وان لم يبق الاخرى فى الذهن وذلك لان المبادى البعيدة لايجب اجتماعها فى حصول المطلوب كما فى المسائل الهندسية فكذلك المبادى القريبة لاشتراكهما فى توقف حصول المطلوب على العلم بها ووقوع النظر فيها **قوله** وملاحظتها قصدا) اشار به الى ان المراد بالنظر ههنا معناه اللغوى فيندفع اعتراض الابهرى بان قوله التوجه هو النظر خلاف مااختاره فى تعريف النظر (قوله وملاحظتهما قصدا)اشارة الى ان المراد بالنظر المعنى اللغوى لاالمعنى الاصطلاحى فلا يرد انه خلاف مااختاره سابقا فى تعريف النظر (قوله وتوضيح الخ) بتشبيه المعقول بالمحسوس **قوله** وعلم ان ذلك المفاد علم) قيل اشار به الى ان تقرير هذه الشبهة لايتم بالنظر الى نفس الافادة لان عدم المعارض فى نفس الامر من غير لاحظ وجوده وعدمه كاف فى نفس الافادة واليه اشار قول المصنف فى الجواب كما يفيد العلم بحقية النتيجة ومذهب الشارح فيما سبق على ان المدعى عندنا حقية الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح ومعلومية حقيتها فبعض الشبه ناظر الى نفى الاول وبعضها الى نفى الثانى هذا وانت خبير بان عبارة المصنف وان امكن تطبيقه على هذا التقرير بأن يريد بقوله الثالثة النظر لو افاد العلم انه لو افاد العلم من حيث انه علم فان هذه الحيثية تشير الى العلم بعلمية المفاد لكن قول الشارح فى تقرير الشبهة اى مع المعارض وظهوره للناظر وقوله فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده يدل على جواز اجزاء الشبهة بالنظر الى نفس الافادة ايضا لان تجويز الناظر وجود المعارض وظهوره كما ينفى العلم بعلمية المفاد ينفى افادة العلم ايضا اذ الناظر اذا جوز وجود المعارض لنظره لم يحصل له قطع بالنتيجة قطعا فالحق ان اجزاء الشبهة

ان التشخص بهذا المعنى موجود فى الخارج فان التشخص بهذا المعنى من الامور الاعتبارية؛ الثانى لو كان التعين اى التشخص عدميا لكان عدمياً لتعين آخر او عدميا للاتعين او عدميا لغيره وذلك لان التعين لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا بل مضافاً والعدم المضاف منحصر فى الثلاثة والثالث باطل والا يلزم من وجوده نفى التعين ولم يتحقق غير يلزم من وجوده نفى التعين لان كل شىء فرض وجوده يستلزم التعين والمستلزم لشىء يمتنع ان يكون وجوده مستلزما لارتفاعه والثانى وهو ان يكون التعين عدما للاتعين يقتضى ان يكون التعين وجوديا لان اللاتعين عدمى وعدم العدمى وجودى والاول وهو ان يكون التعين عدما لتعين آخر يقتضى ان يكون احد التعين وجوديا والتعين الاخر مماثل له اذ التعين حقيقة واحدة مشتركة بين التعينات يختلف بالخارجات دون الفصول فيكونان ثبوتيين قال الص ولقائل ان يمنع التماثل اذ لو تماثلت التعينات لم يتعين الشخص من انضمام التعين الى الماهية لانه حينئذ يكون التعين كليا والماهية كلية وضم الكلى الى الكلى لايفيد الجزئية كضم الخواص الى ماهية النوع مثلا الانسان الطويل الملتحى الفاضل المتوطن فى البلدة الفلانية المتكلم يوم كذا بل اشتراك التعينات فى التعين اشتراك الجزئيات فى العارض فلا يلزم تماثل التعينات وايضاً لانسلم ان التعين اذا كان عدميا يكون عدماً لشىء آخر بل يكون معدوماً والمعدوم لايكون عدماً لشىء وايضاً لانم ان اللاتشخص عدمى فان الشىء المعبر عنه بالمعدول لايلزم ان يكون

ان ذلك المفاد علم (فمع العلم بعدم المعارض) المقاوم (اذ معه) اى مع المعارض وظهوره للناظر (يحصل التوقف) لان الجزم بمقتضاهما يوجب اعتقاد النقيضين وبمقتضى احدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان ما افاده النظر علم وحق بل جوز كون نقيضه حقا (وعدمه ليس ضروريا والا لم يقع) المعارض اى لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما ينكشف (فهو نظرى ويحتاج الى نظر آخر) يفيده (وهو) اى ذلك النظر الآخر (ايضا محتمل لقيام المعارض) فلا يعلم ايضا ان ما افاده علم وحق الا بعد العلم بعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظرى يحتاج الى نظر ثالث (ويتسلسل) فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية (قلنا النظر الصحيح فى المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض) يعنى كما ان العلم بأن النتيجة حقة اى بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح القطعى ممنوع على مامر كذلك العلم بعدم المعارض ضرورى حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف

بالنظر الى علمية المفاد بناء على ظهور الجريان بالنظر اليها وبلا تمه الجواب كما اشرنا اليه (قوله وعلم ان ذلك الخ) اشارة الى ان الشبهة المذكورة تفيد نفى العلم بالافادة لا نفى نفس الافادة كما سيظهر لك (قوله فمع العلم) اى يفيده مع العلم بعدم المعارض لا بنفسه فقط (قوله اى مع المعارض وظهوره) يعنى ان الضمير راجع الى المعارض والكلام على حذف المضاف اعنى الظهور بقرينة ان حصول التوقف للناظر انما يترتب على ظهور المعارض له لا على وجوده فى نفس الامر (قوله فاذا لم يعلم الخ) اى اذا كان ظهور المعارض موجبا للتوقف فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان المفاد علم وان كان علما فى نفسه وذلك لان جواز وجود المعارض عند الناظر لا ينافى الجزم بالحكم المفاد بالنظر انما ينافيه وجود المعارض بالفعل فيجوز ان يحصل له الجزم بالحكم بالنظر ويكون مطابقا للواقع لعدم المعارض فيه وثابتا لا ء تاداه الى الدليل مع تجويزه للمعارض لعدم العلم بعدمه اما بالفعل يكون مترددا او بالقوة بأن يكون خالى الذهن فلا يحصل العلم بانه علم لعدم الجزم بثباته وبهذا ظهر ان الشبهة المذكورة لا تثبت نفى الافادة وان المراد بقوله وجوز اعم من التجويز بالقوة فلا يرد ان عدم العلم بعدم المعارض لا يستلزم تجويز وجوده لجواز خلو الذهن عنهما وحينئذ لا يترتب عليه الجزاء اعنى لم يعلم ان ما افاده النظر علم (قوله والا لم يقع المعارض) اى النظر من الانظار قوله ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر الخ) المتبادر من قوله من النظر ان مراده من العلم هو العلم بالنتيجة ولا شك ان سياق كلامه يقتضى ان يقول فيتوقف العلم بعلمية المفاد ولو قال بعد النظر لكان اظهر فى حمل العلم على العلم بان المفاد علم هذا ثم انه يمكن ان يجاب عن هذا التسلسل بما اجاب به الشارح من الشبهة الاولى بطريق اختيار النظرية حيث قال ويمكن ان يجاب عنه فتأمل (قوله فيتوقف حصول العلم) اى حصول العلم بأن المفاد علم لا العلم بنفس المفاد قوله يفيد العلم بعدم المعارض) ليس مراده من افادة النظر العلم بعدم المعارض ان يكون العلم بعدمه لازما بينا للنظر بالمعنى الاخص كيف والغالب بعد النظر الصحيح عدم خطور المعارض بالبال فضلا عن خطور عدمه بل اعم من ذلك كما سيشير اليه الشارح ومطلق اللزوم حاصل بناء على امتناع التناقض فى قضايا العقل هذا والاظهر فى الجواب مع ان افادة مع العلم بعدم المعارض قوله اذ مع المعارض يحصل التوقف قلنا لا يلزم من انتفاء العلم بعدمه ثبوت المعارض والواجب عدمه لا العلم بعدمه حتى يرد فى انه ضرورى او نظرى فتأمل (يعنى كما ان الخ) خلاصة الكلام ان النظر الصحيح يفيد علوما ثلاثة احدها نظرى مستفاد بطريق الكسب وهو العلم بنفس النتيجة اعنى العلم بثبوت المحمول للموضوع او انتفائه طابق الواقع اولا • وثانيها العلم بأن تلك النتيجة حقة ضرورة ان لازم الحق حق قطعا • وثالثها العلم بعدم المعارض اذ لا تعارض فى القطعيات وهذان علمان ضروريان وان حصلا بعد النظر لان حصولهما ليس بالكسب بل بمجرد تصور الطرفين (قوله حاصل بعده بطريق الضرورة) يعنى انه لازم بين له بالمعنى الاعم كما صوره فى آخر الكلام

عدميا او اعتبر اللامعدوم وعلى تقدير ان يكون اللاتعين عدميا لا يستلزم ان يكون التشخص وجوديا لان اللامتناع عدمى والامتناع ايضا كذلك * قال * وانكروه المتكلمون بوجوه • الاول انه لو زاد لتشاركت افراده فيه وتمايزت بتعين آخر ولزم التسلسل واجيب بانه مقول على افراده قولا عرضيا كالماهية فانها مخالفة بالذات فلا حاجة لها الى تعينات آخر • الثانى اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يستدعى تميزها فيلزم الدور ونوقض باختصاص الفصول بحصص الاجناس واجيب بانه يقتضى تميزها معه لا قبله • الثالث انضياف التشخص الى الماهية يستدعى وجودها لامتناع انضياف الموجود الى المعدوم فوجودها اما ان يقتضى تعينا آخر ويلزم التسلسل اولا وهو المطلوب واجيب بأن الوجود معه لا قبله * اقول * انكر المتكلمون كون التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين لوجوه ثلاثة • الاول لو زاد التعين على ماهية المتعين لتشاركت افراد التعين فى التعين لانه اذا كان وجوديا زائدا على ماهية المتعين يكون للتعين ماهية كلية هى تمام حقيقة التعينات وتمايزت التعينات التى هى افراد التعين بتعين آخر لان تمايز الافراد المتشاركة فى تمام الحقيقة بعضها عن البعض بالتعين فيكون للتعين تعين آخر والكلام فى تعين التعين كالكلام فى التعين ولزم التسلسل واجيب بأن تعين كل متعين له ماهية مخالفة لماهية تعين متعين آخر نوعها منحصر فى شخص التعين والتعين المقول على التعينات مقول عليها عرضيا كالماهية المقولة على الماهيات التى هى الجوهر

المعارض بعده ممنوع بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول يتوقف عليه ولم يرد بافادة النظر الصحيح القطعى العلم بحقيقة النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بأن النتيجة حقة *او بان المعارض معدوم بل اراد انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها نتيجة لذلك النظر ولو حظ معنى الحقية جزم بأنها حقة جزما بديهيا لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث انه معارض لذلك النظر ولو حظ معنى العدم جزم بأنه معدوم قطعا الا ترى الى قوله (فعدم المعارض فى نفس الامر ضرورى) اى يعلم بالضرورة ان معارض النظر الصحيح فى المقدمات القطعية معدوم فى نفس الامر * الشبهة (الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم) بالمنظور فيه (اولا والاول ينافى كون عدم العلم) بالمنظور فيه (شرطا له) اى للنظر لان عدم اللازم مناف لوجود الملزوم فلا يكون شرطا له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر لئلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتى (والثانى) وهو ان لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه (هو المطلوب قلنا يستلزمه بمعنى انه يستعقبه) عادة كما هو مذهبنا او اعدادا او توليدا على مذهب الحكماء او المعتزلة فاذا تم النظر حصل العلم كما انه اذا تمت الحركة الحسية وصل الى المكان الذى

قوله بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول يتوقف عليه) فيه مناقشة وهى ان التصديق الضرورى قد يتوقف حصوله على التصديق النظرى كالتصديق الوجدانى بان لنا لذة من هذا التصديق النظرى فما معنى قوله بل هذا اولى الخ (قوله اولى بأن يكون ضروريا الخ) لا لان يتوقف عليه الضرورى اولى بأن يكون ضروريا على ما وهم حتى يرد انه خلاف الواقع وخلاف ما صرح بقوله بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم الى آخره بل لانه اذا كان العلم بأن النتيجة حقة موقوفاً على العلم بعدم المعارض ويكون هذا كسبيا لم يكن العلم بحقيقة النتيجة علما حاصلا بعد النظر بطريق الضرورة بل منفكا عنه ضرورة توقفه على العلم بعدم المعارض الذى فرض كسبيا **قوله** الا ترى الى قوله فعدم المعارض فى نفس الامر ضرورى) اذا المتبادر منه معنى البديهى لا القطعى قيل عليه هذا ضرورية عدم المعترض فى نفس الامر لا ضرورية العلم به كيف والعلم به مستفاد من المقدمات القائلة بأنه لو وجد المعارض فان جزم بمقتضاهما الخ والعلم الموقوف على هذه المقدمات ليس ببديهى وانت خبير بان ضرورية العلوم ليس الا باعتبار علمه ثم سلم كون العلم بعدم المعارض مستفادا من المقدمات المذكورة فانما يلزمه نظريته اذا كان الاستفادة بطريق الاكتساب والا لكان فطرى القياس فلا يقدح فى ضروريته كما اشار الشارح الى مثله فى اوئل بحث القدح فى البديهيات (قوله الا ترى الى قوله الخ) فان الضرورى ههنا ليس بمعنى اليقينى اد لا تعلق له بما نحن بصدده **قوله** الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم الخ) فيه بحث اما اولا فلان المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه شرط فى اثناء النظر وابتدائه لا عند تمامه نعم الواقع انه معد لا يتحقق العلم بالنتيجة مع تمامه ايضا بل بعده لكن لا لانه شرط عدمه عند تمامه واما ثانيا فلجريانه فى الاحساس والعلم الحاصل به كما لا يخفى (قوله النظر اما ان يستلزم الخ) تقريرها انه لو كان النظر مفيدا للعلم فاما ان يكون مستلزما للعلم بالمنظور فيه اولا والاول باطل فتعين الثانى وهو المطلوب (قوله والاول ينافى الخ) يعنى ان النظر لكونه عبارة عن الحركتين او عن الترتيب الذى هو ملزوم لهما امر زمانى يحصل فى تمام الزمان الذى ابتداؤه المطلوب المشعور به بوجه وانتهاؤه حصول المطلوب فلو كان مستلزما للعلم كان مجامعا معه فى تمام ذلك الزمان مع انه مشروط بعدم العلم فى تمام ذلك الزمان فيلزم اجتماع العلم بالمطلوب وعدمه فى ذلك الزمان وهو محال وبما ذكرنا ظهر ان ما قيل ان المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه شرط فى اثناء النظر وابتدائه لا عند تمامه ليس بشئ منشاؤه قلة التدبر قيل ان هذه الشبهة تجرى فى الاحساس مع انه يفيد العلم عندكم والجواب انهم لا يدعون ان الاحساس يفيد العلم بمعنى انه لا يتخلف عنه اصلا فان الحس يغلط كثيرا بل انه قد يترتب العلم عليه فلا نقض (قوله يستلزمه بمعنى انه يستعقبه الخ) خلاصة الكلام انكم ان اردتم بالاستلزام الاستعقاب اى حصوله بعد النظر بلا تخلف فنختار الشق

وانواعه والعرض واجناسه كالكم والكيف والاضافة فان الماهية مقولة على الماهيات قولا عرضيا واذا كانت التعينات متخالفة بالذات يكون تمايز بعضها عن بعض بالذات فلا حاجة الى تعينات آخر يمتاز بها بعضها عن البعض فلا يكون للتعين تعين آخر فلا يلزم التسلسل * الثانى لو زاد التعين على ماهية المتعين لكان اختصاص هذا التعين اى تعين الشخص بهذه الحصة من ماهية الشخص يستدعى تميز حصة هذا الشخص من ماهية عن غيرها من حصص المتعينات والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة دون غيرها من الحصص تخصيصاً بلا مخصص لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص هذا التعين بها فيلزم توقف اختصاص هذا التعين بهذه الحصة على تميزها وتميزها موقوف على الاختصاص فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل باختصاص الفصول بحصص الاجناس فانه بعينه جار فيه فلو صح هذا الدليل يلزم الدور فى اختصاص الفصول بحصص الاجناس لانه ح يستدعى اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس تميز تلك الحصة عن سائر الحصص وتميز تلك الحصة عن سائر الحصص موقوف على اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة فيلزم الدور فيمتنع اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة لكن اختص هذا الفصل بهذه الحصة فلا يكون هذا الدليل صحيحاً وهذا نقض اجمالى لهذا الدليل واجيب عن هذا الدليل ايضا على سبيل التفصيل بان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يقتضى تميز الحصة مع الاختصاص لا قبل الاختصاص فلا يلزم الدور * الوجه الثالث لو كان التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين فانضياف الشخص الى الماهية يستدعى وجود الماهية

قصد بها الحصول فيه (لابمعنى انه)يعنى النظر (علة موجبة له) اى للعلم بالمنظور فيه كايجاب حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما فى الزمان معا (وذلك) الاستلزام الذى هو بمعنى الاستعقاب (لاينافى كون عدم العلم) بالمنظور فيه (شرطاله) اى للنظر * الشبهة (الخامسة المطلوب اما معلوم فلا يطلب) بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل (اولا فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب) فلايحصل العلم بان النظر يفيد العلم بالمطلوب (قلنا)هو (معلوم تصورا)فانا قد تصورنا النسبة مع طرفيها (غير معلوم تصديقا) بثبوت النسبة اوانتفائها (فيتميز)المطلوب عند حصوله من غيره (بتصور طرفيه)فيعرف انه المطلوب وانما خص الجواب بالمطلوب التصديق لان المتنازع فيه هو النظر الواقع فى التصديقات كما اشرنا اليه ويشعر به بعض الشبه السالفة والآتية * الشبهة (السادسة ان دلالة الدليل) اى افادة النظر فيه العلم بالمدلول (ان توقفت

الاول ولانسلم المنافاة المذكورة لاختلاف زمانى العلم وعدمه وان اردتم امتناع الانفكاك فى الوجود فنختار الشق الثانى ولانسلم حصول المطلوب وهو عدم افادته العلم لكونه مستعقباله بلا تخلف (قوله المطلوب اما معلوم الخ) تقريرها انه لو افاد النظر العلم بالمطلوب وعلم انه علم فهو اما معلوم من الجهة التى يطلب بالنظر اوغير معلوم من ذلك الجهة والاول يستلزم امتناع ان يطلب بالنظر فضلا عن ان يفيده لامتناع تحصيل الحاصل والثانى يستلزم ان لايعلم بعد الحصول انه علم بالمطلوب وبهذا ظهر انه لايمكن ان يقال فى ابطال الشق الثانى فلايطلب لامتناع التوجه اليه كما سبق فى التصور **قوله** فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب) وايضا فلا يطلب ولايتوجه اليه على ماسبق فى التصور **قوله** قلنا هو معلوم تصورا) اونقول معلوم ظنا غير معلوم يقينا وايضا ينتقض بافادة الظن (قوله هو معلوم الخ) جواب باختيار الشق الثانى ومنع قوله فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب لانه معلوم من حيث التصور الذى به يمتاز عما عداه واذا حصل التصديق به علم انه المطلوب ولم يقل فى الجواب انه معلوم ظنا مطلوب يقينا لعدم اطراده فى جميع الصور **قوله** لان المتنازع فيه الخ) اولان الجواب عن التصورات قد سبق فى دفع شبه الامام على جريان الاكتساب فيها (قوله اى افادة النظر فيه الخ)لاخفاء ان الدلالة صفة الدليل وافادة النظر صفة النظر فلايصح تعريف احدهما بالآخر والشارح فى امثال هذه العبارة يحمل الكلام على التسامح فالمراد كون الدليل موصلا اليه كما صرح به فيما بعد وانما ارتكب التسامح باقامة السبب مقام المسبب قطعا للاطناب فى تقرير الشبهة فانه لو حمل الدلالة على الايصال يكون تقرير الشبهة هكذا لو افاد النظر فى الدليل العلم لكان الدليل دالا عليه اى موصلا اليه لان افادة النظر فى الدليل العلم يستلزم كونه موصلا اليه بخلاف ماذا قيل لو افاد النظر فى الدليل العلم فافادته اما ان يكون الى آخره ثم اعلم ان قيد الحيثية مراد فى العلم بالمدلول من حيث انه مدلول وهو العلم التصديقى فالحاصل ان افادة النظر العلم بالمدلول من حيث انه مدلول ان توقفت على العلم بدلالته لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل على المدلول من حيث انه مدلول يتوقف على العلم بالمدلول من حيث انه مدلول لان العلم بالاضافة يتوقف على العلم بالمضافين من حيث انهما مضافان فاندفع ماقيل ان مايتوقف عليه العلم بالاضافة العلم التصورى المدلول ومايفيده النظر العلم التصديقى به فلادور وقيل الظاهر ان مبنى لزوم الدور هو ان العلم بالشئ فرع تحققه لان العلم بوقوع شئ ظل لوقوعه فى نفسه فيتوقف العلم بالدلالة على نفس الدلالة فيدور وليس بشئ لان معنى كون العلم ظلا لمعلومه انه حكاية عنه وان المطابقة تعتبر من جانبه سواء كان مقدما على المعلوم اومتأخرا عنه حتى لو انتفى المطابقة بينهما لم يكن العلم علما بل جهلا وليس معناه انه فرع لوقوعه والالزم انتفاء العلم الفعلى ولم يكن الواجب عالما بالاشياء قبل وقوعها **قوله** لزم الدور) قيل هذا الوجه ايضا منقوض بافادة الظن هذا ثم الظاهر ان مبنى لزوم الدور هو ان العلم بالشئ فرع تحققه لان العلم بوقوع شئ ظل لوقوعه فى نفسه على ماصرح به من قبل فى دفع احتجاج القائلين بان ما اعتقاده لازم للكاسب ضرورى فيتوقف العلم بالدلالة حينئذ على نفس الدلالة

لامتناع انضمام الموجود الذى هو التعين الى الماهية التى هى المعدومة فوجود الماهية اما ان يقتضى تعينا آخر فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اولا يقتضى وجود الماهية تعينا آخر فيلزم وجود الماهية بدون تعين زائد عليها وهو المط واجيب بان وجود الماهية مع انضياف التعين اليها فلايلزم التسلسل ولا وجود الماهية بدون التعين وانما يلزم احد الامرين التسلسل اووجود الماهية بدون التعين لو كان انضياف التعين الى الماهية بعد وجود الماهية واما اذا كان معه فلا * قال * فرع قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها فى شخصها لامتناع المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة والافيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف بها فيتعدد التشخصات بتعددها قيل عليه تشخص المواد وعوارضها ان تعلل يحقق يقهم لم يتعد والاالتسلسل الموادوالحق احالة ذلك الى ارادة الفاعل المختار * اقول * فرع على كون التعين وجوديا زائدا على الماهية لما فرغ عن بيان ماهية التشخص وانه وجودى اراد ان يشير الى مابه التشخص قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها فى شخصها لانه لما اقتضت الماهية التشخص كان يمتنع ان يتحقق بتشخص آخر والالامكن تخلف المعلول عن علته ولان الماهية اذا اقتضت لذاتها التشخص يكون التشخص من لوازم الماهية فلو لم ينحصر نوعها فى الشخص لكان لها شخص آخر وتشخصه من لوازمها والتشخصان متخالفان فيلزم المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة وهو ممتنع بالضرورة قوله والاى

على العلم بدلالته عليه) اى على ذلك المدلول (لزم الدور) لان العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على العلم بالآخر (والا) اى وان لم تتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة (لزم كون الدليل دليلا) وكون النظر فيه مفيدا للعلم بالمدلول (وان لم يعتبر) ولم يعلم (وجه دلالته عليه (وانه باطل) لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان اجنبيا منقطع التعلق عنه فلا يكون النظر فيه مفيدا للعلم به (قلنا لا يتوقف) افادة النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل تتوقف على العلم بوجه دلالته عليه (ووجه الدلالة) في الدليل (غير كونه دليلا) موصلا بالفعل الى العلم بالمدلول (فانه) اى وجه الدلالة (الامر الذى بحسبه) ولاجله (ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق في الدليل نظر فيه ناظر ام لا وكونه دالا) بالفعل على المدلول (امر اضافى) مقيس الى المدلول (يعرض له بعد النظر فيه وافادته) اى افادة النظر فيه (العلم) بالمدلول مثلا وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث او الامكان الثابت له في نفسه قبل ان يتعلق به نظر وهو الذى يتوقف على العلم به افادة النظر في العالم العلم بالصانع واما دلالته عليه بالفعل فتوقفة على النظر وحينئذ فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو اجنبى عن المدلول ☆ الشبهة (السابعة العلم بعده) اى بعد النظر (اما واجب) لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه (فيقبح التكليف به)اى بذلك العلم (لكونه غير مقدور) حينئذ بل هو اضطرارى كالعلم الضرورى فيكون حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار (وانه) اى قبح التكليف بالعلم

فيدور واما ماذكره الشارح ففيه بحث ظاهر لان التصديق بالمدلول موقوف على الافادة وهى تتوقف على التصديق بالدلالة المتوقف على التصور المدلول لان العلم بالاضافة مسبوق بتصور المضافين لا التصديق بهما فلا دور وقد يجاب بان التصديق بالدلالة متوقف على التصديق بالمدلول ايضا لان الاضافة ملزوم للمضافين والتصديق بوجود الملزوم ملزوم للتصديق بلازمه وفيه ان اللازم المعلوم استلزام التصديق بوجود الملزوم التصديق بوجود لازمه بعد العلم بالملازمة لا توقفه عليه فتدبر (قوله فيتوقف كل واحد الخ) توقف افادة النظر على العلم بالمدلول ظاهر مما سبق واما توقف العلم بالمدلول على افادة النظر فلا الا ان يقال العلم بالمدلول النظرى موقوف على النظر في الواقع وفيه ان المعلوم استلزام النظر اياه لا توقفه عليه فالاولى ان يقال فيتقدم العلم بالمدلول على افادة النظر المتقدم عليه فيلزم الدور اى تقدم الشئ على نفسه الذى هو لازمه (قوله وكون النظر فيه الخ) عطف تفسيرى بناء على التسامح الذى ارتكبه في تفسير الدلالة (قوله وان لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالته) مبناه اما عدم الفرق بين وجه الدلالة والدلالة كما يدل عليه التعرض لبيان الفرق بينهما في الجواب واما ان وجه الدلالة انما يعتبر للعلم بالدلالة فاذا لم يتوقف الدلالة على العلم بها لم يكن لاعتبار وجه الدلالة وجه فالتعرض لبيان الفرق فائدة زائدة على الجواب (قوله بل يتوقف على العلم الخ)ووجه الدلالة غير الدلالة فلا يلزم من عدم اعتبار العلم بها عدم اعتبار العلم به او يقال فالعلم بوجه الدلالة انما هو لتوقف الدلالة والافادة عليه لا للعلم بالافادة حتى يلزم من عدم اعتبار هذا عدم اعتبار ذلك (قوله ووجه الدلالة الخ) مقدمة ثانية للجواب على التقرير الاول وكلام مبتدأ على التقرير الثانى لتمام الجواب بدونه كما علمت **قوله** بعد النظر فيه وافادته) فان قلت كونه هو عين افادته كما يشعر به تفسير الشارح في مفتتح الشبهة فكيف يتأخر عنها قلت هو من قبيل قولهم كون زيد عالما يتوقف على علمه فليتدبر (قوله وافادته الخ) اى بعد افادته قد عرفت ان الدلالة غير الافادة وان الاول سبب من الثانى ومن لم يفهم الفرق وقع لبيان البعدية في حيص بيص **قوله** الشبهة السابعة الخ) فيه بحث وهو ان سياق الكلام يشعر بأن ارباب هذه الشبهة قائلون بتحقق التكليف بالمعارف وعدم قبحه فيقال لهم هذه المعارف المكلف بها على تقدير ان لا يكون افادة النظر اياها مجزوما بها اما ضرورى عندكم او نظرى لازم الحصول من النظر او غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف اما على التقديرين الاولين فلما ذكرتموه في دليلكم مع ان التقدير الثانى مناف للغرض واما على الثالث فلانه لا يتحقق مقدورية التحصيل حينئذ لجواز التخلف عن النظر فان قالوا

وان لم يقتض الماهية لذاتها التشخص فيعلل تشخص الماهية بتشخص موادها و باعراض تكتنف بها وذلك لانه اذا لم يقتض الماهية التشخص لذاتها فلابد من مادة يستند التشخص اليها وذلك لانه اذا لم يقتض الماهية التشخص لذاتها فلا بد لتشخصها من علة وتلك العلة لا يجوز ان تكون مباينة لان المباين نسبته الى الكل على السواء فتخصيصه بالبعض دون البعض ترجيح بلا مرجح وغير المباين اما حال في التشخص او محل له والاول باطل لان المحل سابق على الحال فلا يكون الحال علة لتشخصه فتعين الثانى فيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف بها مثل الاين المعين والكيف المعين و الوضع المعين وحينئذ يجوز تعدد اشخاص الماهية بتعدد المواد فان قيل يجوز ان يكون السبب حالا في محل التشخص لا حالا في التشخص ولا محلا له اجيب بأن الحال في محل التشخص يحتاج الى المحل فيستند التشخص الى المحل لاستناد سببه اليه ولهذا قالوا فيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف بها لانه حينئذ علة التشخص الحال والمحل جميعا فان قيل عليه تشخص المواد وعوارضها ان تعلل بحقايقها لم يتعدد المواد وعوارضها فلم يتعدد اشخاص المادية التى يعلل تشخصها بموادها واعراضها المكتنفة بها والا اى وان لم يعلل تشخص المواد وعوارضها بحقايقها يعلل تشخص المواد وعوارضها بمواد آخر وينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل أجيب بأن الشئ الذى لا يقبل التكثر لذاته يحتاج في تكثره الى شئ يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الشئ الذى يقبل التكثر لذاته اعنى المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل

الحاصل بعد النظر (خلاف الاجماع) لكونه واقعا كما فى معرفة الله سبحانه وتعالى (اولا) يجب (فيجوز) حينئذ (انفكاكه عنه) من النظر فلاتكون افادته اياه مجزوما بها (وهو المطلوب) عندنا (قلنا) هو واجب الحصول بعده و (التكليف) انما هو (بالنظر) المقدور لا بالعلم النظرى الواجب الحصول كذا ذكره الآمدى وسيرد عليك هذا المعنى ايضا فى وجوب النظر ورد عليه بأن الاجماع منعقد على ان معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا وجعل ايجابها راجعا الى ايجاب النظر فيهما عدول من الظاهر فالاولى فى الجواب ماذكره الامام الرازى من ان النظرى الواجب

لاتخلف عادة وذا يكفى للمقدورية قلنا هو عين مذهبنا اذ لا ندعى لزوم الحصول بمعنى الايجاب العقلى بل العادى اللهم الا ان يقال هم لايقولون بالتكليف والمراد من الاجماع اجماع الخصوم والشبهة الزامية (قوله خلاف الاجماع) ان اريد به المعنى الاصطلاحى فالدليل الزامى اذلا اجماع عند غير اهل الملة وان اريد به المعنى اللغوى اى الاتفاق على وقوع التكليف فان السمنية ايضا متعبدون بدين وكتاب ويدعون انه سماوى فتحقيق وما قيل انه يرد عليهم ان المعارف المكلف بها عندكم على تقدير ان لايكون افادة النظر اياها مجروما بها اما ضرورية عندكم اونظرية لازم الحصول من النظر اوغير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف اما على التقديرين الاولين فلماذكرتموه فى دليلكم واما على التقدير الثالث فلانه لايتحقق مقدورية التحصيل حينئذ لجواز التخلف عند النظر فدفوع باختيار انها نظرية ولايستفاد العلم بها بالنظر لعدم افادته العلم فلايصح الترديد بانه لازم الحصول اوغير لازم الحصول وانما تستفاد تلك المعارف من النقل على انا نختار الشق الثالث ومقدورية التحصيل بالنظر لايقتضى امتناع التخلف عنه بل الترتب عليه فى الجملة **قوله** لابالعلم النظرى) لان التكليف انما هو بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم لايخرج من احدى الثلاثة الاخيرة اتفاقا (قوله لابالعلم النظرى الخ) اورد تتمة كلام المجيب ليتضح به ان الباء فى قوله بالنظر صلة التكليف وليست للسببية فلايمكن حمله على ماقاله الامام بان يقال المعنى ان التكليف بالعلم بسبب النظر المقدور لنا فيكون مقدورا لنا باعتبار التحصيل لانه لايمكن حمل الباء فى قوله لابالعلم على السببية على انه بعد حمل الباء على السببية استفادة ذلك المعنى منه يحتاج الى تعسف وتكلف تقدير كما لايخفى وفى توصيف العلم بقوله الواجب الحصول اشارة الى ان عدم التكليف به لعدم كونه مقدورا كما ان توصيف النظر بالمقدور للاشارة الى ان التكليف به لكونه مقدورا لالان التكليف انما هو بالافعال والعلم ليس منها فانه خروج عن سوق الكلام كما لايخفى (قوله وسيرد الخ) حيث يقول وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة فى الحقيقة اذ القدرة لاتتعلق الا بها الى آخره **قوله** عدول عن الظاهر) قيل الباء فى بالنظر ليست صلة للتكليف بل للسببية والمعنى التكليف بالعلم وان كان واجبا بعد النظر بسبب النظر ومقدوريته ولانسلم قبح التكليف بواجب طريق تحصيله مقدور فان مقدورية المكلف به اعم من مقدوريته فى نفسه ومقدورية طريق تحصيله وبالجملة التكليف بالعلم قبل النظر والعلم حينئذ مقدور بلاريبة ووجوبه بعد النظر لاينافى تلك المقدورية الحاصلة حين التكليف فلانسلم العدول ولوسلم فاعتبار المقدورية فى المكلف به يقتضيه والعدول عن الظاهر للتوفيق بين القواعد ليس اول قارورة كسرت فى الاسلام وجواب الاخير ظاهر فان مبنى الردانه لاضرورة فى ذلك العدول لتحقق المقدورية فى نفس العلم النظرى كما سيذكره فى الجواب الاول نعم لوثبت تصريحهم بأن التكليف انما هو بالافعال لكان لذلك العدول وجه والحق على ماقيل ان الرد المذكور غير مرضى عند الشارح ايضا كما سيظهر من تحقيقه عن قريب (قوله عدول عن الظاهر) اى الظاهر المجمع عليه فكأنه خرق للاجماع **قوله** فالاولى فى الجواب الخ) فيه بحث اما اولا فلانه لايكاد يتم الا فى الاوليات مع انه لاتكلف فى مطلق الضروريات لكونها غير مقدورة التحصيل للمخلوق واما ثانيا فلان الموجب للحكم فى الاوليات تصور الطرفين على وجه مخصوص هو مناط الحكم فاذا غفل

يكثره فقط والحق احالة تشخص اشخاص الماهية الى ارادة الفاعل المختار فان ارادته تقتضى اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها * قال * الفصل الرابع فى الوجوب والامكان والقدم والحدوث وفيه مباحث * الاول فى انها امور عقلية لاوجود لها فى الخارج اما الوجوب والامكان فلانهما لووجدا لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب والامكان بالامكان والا لامكن الواجب ووجب الممكن وهو محال فيلزم التسلسل ولان اقتضاء الوجود ولااقتضاءه المحوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن مقدمان بالذات على وجود الواجب والممكن فلووجدا لزم تقدم الصفة على الموصوف قيل بناقضان الامتناع العدمى فيكونان وجوديين قلنا نقيض مايكون عدما لموجود خارجى يكون موجودا لانقيض الاعتبارات العقلية واما القدم والحدوث فلانهما لووجدا لقدم القدم وحدث الحدوث ولزم التسلسل * اقول * لما فرغ من الفصل الثالث شرع فى الفصل الرابع فى الوجوب والامكان والقدم والحدوث وذكر فيه خمسة مباحث * الاول فى انها امور عقلية * الثانى فى احكام الوجوب لذاته * الثالث فى احكام الامكان * الرابع فى القدم * الخامس فى الحدوث * المبحث الاول فى ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث امور عقلية لاوجود لها فى الخارج اما الوجوب والامكان فلوجهين * الاول ان الوجوب والامكان لووجدا لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان قوله والا اى وان لم يكن

(الحصول)

الحصول حكمه حكم الضروري الا في المقدورية ومايتبعها فان الانسان لايمكنه ان يعتقد بما يناقض الضروري اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما بخلاف النظري لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظري فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به (وايضا) ان سلمنا ان التكليف متعلق بالنظري الذي هو غير مقدور (فهذا) الذي ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور (انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل) في تحسين الافعال وتقبيحها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائز الصدور عنه عندنا * الشبهة (الثامنة لو افاد) النظر (العلم فاما) ان يكون ذلك العلم (معه او بعده والاول باطل اذ لا يجتمعان) لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه (وكذا الثاني) باطل ايضا (لجواز طرو ضد العلم بعده) اي بعد النظر بلا مهلة (كنوم او موت) او غفلة فلا يتصور حينئذ حصول العلم بعده (قلنا يفيده بعده بشرط عدم طرو الضد كما أومأنا اليه عند تحرير المبحث) حيث قلنا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم يفيده * الشبهة (التاسعة) لو افاد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعا في الدليل وهو باطل لانا (اذا) نظرنا و (استدللنا بدليل) كالعالم (على وجود

من تصورهما على ذلك الوجه امكن اعتقاد النقيض والقول بان تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم الضروري موجب له يمتنع تخلفه عنه بخلاف النظري لا يفيد عدم مقدورية الاوليات مطلقا واما ثالثا فلان الباء في قول المصنف بالنظر اذا لم يجعل صلة للتكليف بل للسببية يمكن ارجاع كلام المصنف الى هذا الجواب فليتأمل (قوله فالاولى الخ) انما قال ذلك لان العدول عن الظاهر يجوز اذا كان له باعث وقد وجد وهو الجمع بين كون العلم مكلفا به وكونه غير مقدور ووجود جواب آخر لا حاجة فيه الى العدول يقتضي اولوية لا عدم صحة الجواب بالعدول (قوله وما يتبعها الخ) وهو التكليف (قوله اذ الموجب الخ) خص البيان بالاولى مع ان غيره من الضروريات ايضا غير مقدورة لانها لمدخلية الاحساس فيها ولذا عبر عنها بالحسيات موقوفة على امور لا تعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت لان اشتباه العلم النظري بعد فرض كونه لازم الحصول انما هو به دون ما سواه لمدخلية الاحساس فيه بخلاف العلم النظري على ما مر فلا يرد ان ما ذكره انما يتم في الاوليات مع انه لا تكليف في مطلق الضروريات (قوله فاذا اوجب تصورهما الخ) خلاصته ان العلم الاولي بعد تصور الطرفين والنسبة لازم الحصول لا يتمكن العبد من تركه فيكون غير مقدور بخلاف العلم النظري فانه يتمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة بترك النظر في تحصيله فهو مقدور واما قبل تصور الطرفين فكلاهما يمتنع تعلق القدرة بهما لامتناع تعلق القدرة بالمجهول فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام (قوله فهذا الذي ذكرتموه الخ) لو بدل قوله فيقبح التكليف به بقولنا فلا يقع التكليف به اندفع هذا الجواب قوله انما يلزم المعتزلة الخ) لا يذهب عليك ان التكليف بغير المقدور وان كان جائزا عند الاشاعرة فالصحيح عندهم انه غير واقع فيمكن تقرير الشبهة بالنظر الى وقوع التكليف بالنظري وحينئذ يندفع هذا الوجه من الجواب لكن انما أورده نظرا الى التقرير السابق حيث بني الكلام فيه على قبح التكليف وقد يقال تجويز التكليف بمثله ممنوع ايضا انما المجوز هو المنبان من الثلاثة على ما سيفصل في الالهيات وهو غيرهما قوله الثامنة لو افاد الخ) منقوض بافادة الظن المتفق عليها (قوله لو افاد النظر العلم الخ) ولا تجري في افادته الظن لانا نختار الشق الثاني ونقول انه يفيد الظن مع امكان التخلف عنه قوله التاسعة لو افاد الخ) يمكن ان يقال فيه ايضا لو صح دليلكم لما افاد النظر الظن مع ان هذه الافادة متفق عليها كما مر (قوله لو افاد النظر الخ) تقريره انه لو افاد النظر في الدليل العلم لكان النظر واقعا في الدليل وكلما كان واقعا فيه فالدليل المنظور فيه موجبه اما نفس المدلول او العلم به اذ لا يجوز ان لا يوجب شيئا والا لم يكن الدليل دليلا ولا امرا ثالثا اذ لا تعلق له بالدليل لكن التالي اعني كون موجبه احد الامرين باطل لما يذكره فالمقدم مثله

نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب ضرورة حصر نسبة الوجود الى الوجود في الوجوب والامكان فاذا انتفى احدهما تحقق الاخر واذا كان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب امكن الواجب ووجب الممكن اما انه امكن الواجب فلان الوجوب اذا كان ممكنا يكون الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن فاذا كان ما به الشيء واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا فان قيل الوجوب صفة للواجب ولا يلزم من إمكان الصفة امكان الموصوف فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان الموصوف الذي هو الواجب اجيب بان الصفة اذا كانت ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف بتلك الصفة يفتقر الى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن هذا غير محال لانه يجوز ان يكون الواجب

الصانع) مثلا (فموجبه) اى موجب ذلك الدليل الذى نظرنا فيه (اما ثبوت الصانع) فى نفس الامر (او العلم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم حينئذ من عدم) ذلك (الدليل ان لا يثبت الصانع فى الواقع) لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه وهو ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل عليه العدم اوجد العالم او لم يوجد (واما الثانى فلانه يلزم) حينئذ (ان لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته العلم دليلا) اذ المفروض ان موجبه اللازم له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو ايضا باطل لان الادلة ادلة فى انفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها ام لا (قلنا انه) اى الدليل الذى نظر فيه واستدل به (يوجب وجود الصانع اى يستلزمه) من غير ان يكون محصلا له فى الواقع (ولا يلزم من نفى الملزوم) الذى لا مدخل له فى حصول لازمه (نفى اللازم او يوجب العلم) به (اى) هو بحيث (متى علم) ونظر فيه (علم) وجود الصانع (وهذه الحيثية لا تفارق الدليل على حال نظر) فيه (ام لا) وذلك لان هذه الحيثية هى الدلالة بالامكان وهى متفرعة على وجه الدلالة فقط وهى المعتبرة فى كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه * الشبهة (العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علما) لكونه مطابقا مستندا لموجب (وقد يكون جهلا) لكونه غير مطابق مستند الى شبهة او تقليد (ولا يمكن التمييز بينهما) لوجود اشتراكهما فى الجزم والاستناد الى ما يجزم انه موجب (سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم فاذن ماذا يؤمننا ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا) مستندا الى شبهة (لا علما) مستندا الى موجب حقيق (قلنا هذا) الذى ذكرتم (انما يلزم المعتزلة) القائلين بالتماثل بينهما واما نحن فنقول اذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتيبها المفضى الى المطلوب فانه يعلم بالبديهة ان اللازم عنه علم لا جهل مخالف للعلم فى الحقيقة (ولا يمكنهم التخلص عن هذا الاشكال (بتميز العلم) من الجهل (بركون النفس اليه) دون الجهل (فان ذلك) التميز بالركون

ثم الترديد بين موجب الدليل مبنى على ان الدليل المنظور فيه اما مغاير للنظر فى الدليل فيكون موجب احدهما غير موجب الآخر او عينه بناء على ان الموجب بمجموع النظر والدليل والفرق بمجرد التعبير فيكون موجبهما واحدا وبما حررنا لك اندفع ما توهم من قبح الترديد فى الموجب بعد اعتباره فى المقدم افادة النظر فى الدليل العلم بالمدلول لانه انما يقبح ذلك الترديد فى موجب النظر لا فى موجب الدليل المنظور فيه ولاجل هذا زاد الشارح قوله لكان واقعا فى الدليل وما توهم من انه اذا كان موجب النظر العلم بالمدلول كيف يكون ذلك موجب الدليل ايضا فانه يلزم توارد الموجبين على شئ واحد (قوله لان انتفاء الخ) قيد انتفاء الموجب بالمفيد والموجب بالمستفاد لان انتفاء الموجب الغير المفيد لا يستلزم انتفاء الموجب الغير المستفاد كالملزوم بالنسبة الى اللازم الاعم (قوله فاذا انتفى اللازم الخ) على تقدير عدم النظر انتفى الملزوم وهو كون الدليل دليلا (قوله قلنا انه الخ) اجاب باختيار الشقين ومبناه ان الدليل المنظور فيه ان لوحظ ذاته مع قطع النظر عن النظر الواقع فيه فالمختار الشق الاول وان لوحظ مع النظر فالمختار الشق الثانى (قوله من غير ان يكون محصلا الخ) فيه اشارة الى ان الجواب بالترديد بأنكم ان اردتم بالموجب المحصل فنختار ان الدليل لا موجب له بهذا المعنى وان اردتم المستلزم فنختار الشق الاول فان الدليل متى وجد وجد المدلول من غير تخلف عنه ولا يلزم من نفيه نفى اللازم لعدم مدخليته فى حصوله فى نفس الامر (قوله وهذه الحيثية لا تفارق الخ) فقولكم يلزم ان لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه دليلا ان اردتم انتفاء دلالته بالفعل فسلم وان اردتم انتفاء دلالته بالقوة فممنوع (قوله لموجب) اللام للتعليل متعلق بالكون وليس صلة لمطابقا (قوله لوجود الخ) ولا فرق بينهما الا باستناد العلم الى موجب حقيق واستناد العلم الى موجب اعتقادى وبعبارة اخرى لا فرق بينهما الا بالمطابقة وعدمها ولا شك ان الاطلاع على الموجب الحقيق وعدمه او المطابقة وعدمها فى غاية الخفاء (قوله سيما عند من يقول الخ) اى بتماثلهما فان الاشتباه فى المتماثلين اكثر بخلاف الضدين (قوله فاذن ماذا يؤمننا الخ) فلا يحصل العلم بأن ما افاد النظر علم فهذه الشبهة ايضا تفيد نفى العلم بكون المفاد علما لا افادته العلم (قوله انما يلزم الخ) لان الاشتباه انما يقع فى الامثال لا فى الاضداد

من هذه الحيثية ممكنا ويكون ذاته واجبا لان امكان الشئ من حيث انه متصف بصفة لا يقتضى امكان ذات الشئ قيل لو كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال فيجوز ان يزول وصف الوجوب من ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة ويلزم امكانه اجيب بانا لا نم انه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هى الذات التى يمتنع زواله وهو ممنوع فان علة الوجوب هى الذات التى يمتنع زواله فيمتنع زوال الوجوب وان كان ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال علته التى هى الذات والحق ان يقال لو كان علة الوجوب هى الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر فيلزم التسلسل او تقدم الوجوب على نفسه وكلا هما محل وان كان علة الوجوب غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان واما نسبة الوجود الى الامكان بالوجوب يقتضى ان يكون الممكن واجبا لان الامكان صفة للممكن واذا كانت الصفة واجبة يكون الموصوف واجبا فثبت ان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان فينتقل الكلام الى وجوب الوجوب والى امكان الامكان ويلزم التسلسل والاولى ان يقال لو كان الوجوب موجودا فى الخارج لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير الذى هو موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا فله سبب فسببه اما غير الذات

(مع التماثل) بينهما (مشكل)لان حكم المتماثلين واحد فكيف يتصور الركون الى احدهما دون الآخر (وايضا فيلزمهم الكفرة المصرون) على اعتقاداتهم الباطلة ارا كنون اليها على سبيل الاطمئنان التام وقيل للمعتزلة ان يتخلصوا عنه بأن المتماثلات تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح فى القطعيات ميزت البديهة ان اللازم هناك علم لاجهل يخالفه فى بعض عوارضه* الطائفة (الثانية) من المنكرين (المهندسون قالوا انه) اى النظر (يفيد العلم فى الهندسيات) والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسقه منتظمة لايقع فيها غلط (دون الالهيات) فانها بعيدة من الاذهان جدا (والغاية) القصوى (فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخلق) بذاته تعالى وصفاته وافعاله (واحتجوا) على ذلك (بوجهين الاول الحقائق الالهية) من ذاته تعالى وصفاته (لايتصور) لابالضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر اما لانه شئ من التصورات بنظرى كما ذهب اليه جمع واما لانه اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركيب فى الحقايق الالهية اوبالرسم وانه لايفيد العلم بالكنه (والتصديق بها فرع التصور) فامتنع التصديق ايضا (قلنا لانسلم انها لا تتصور بحقائقها قطعا)

قوله وقيل للمعتزلة ان يتخلصوا الخ) ويمكن ايضا ان يقولوا الجزم بأن اللازم علم لاجهل بواسطة مقدمتين هما ان هذا حاصل عن قطعى يقينى وماهو كذلك فعلم اما بالنظر اوبالحدس ولاتسلسل فى النظر لانقطاعه عند انقطاع الالتفات كامر (قوله وقيل للمعتزلة الخ) يعنى ان الفرق بينهما انما هو بالمطابقة وعدمها فاذا افاد النظر الصحيح العلم بالمطابقة حصل التميز بينهما من غير فرق بين القول بالتماثل وعدمه بدخول المطابقة وعدمها فى ماهيتها وخروجهما عنهما قوله الثانية المهندسون) قيل مآل الخلاف بيننا وبينهم الى وجود النظر فى القطعيات فى الالهيات عندنا وعدمه عندهم وحمل انكارهم على الاعتراف بوجوده فى الالهيات قطعا مع تخلف العلم عنه فيها بعيد جدا (قوله قريبة من الاذهان) اى تنساق اليها بلا كلفة لكون مباديها الاولى اولية من حيث ذاتها ومن حيث مناسبتها للمطالب(قوله متسقة منتظمة) فى القاموس اتسق انتظم ونظم اللؤلؤ نظما الفه وجمعه فانتظم يعنى ان تلك المسائل ظاهر تناسب بعضها مع بعض لايكاد يقع الغلط فيها من هذه الجهة اذا جعلت بعضها مبادى لبعض (قوله لايقع فيها غلط) لكون المبادى الاول اولية الذات والمناسبة والمبادى الثوانى قطعية الذات بديهية المناسبه مترتبة وقد ترتب ترتيبها ضرورى الاستلزام فلايقع الغلط فيها لامن حيث المادة ولامن حيث الصورة (قوله بعيدة عن الاذهان الخ) تنساق اليها بكلفة ومشقة لاحتياجها الى غاية التجرد عما الفه الحس والوهم قوله لايتصور لابالضرورة) هذا اما الزامى اوحكم ظنى عندهم والافقد افاد النظر العلم فى الالهيات بعدم تصور الحقائق الالهية وفيه ان الحكم بعدم تصورها يستدعى تصورها فيتناقض الاان يدعى كفاية التصور بالوجه فى الظنى دون اليقينى كما سيجئ وايضا قوله امالانه لاشئ من التصورات بنظرى لوتم لدل على عدم افادة النظر العلم مطلقا سيما فى البسائط مع انهم قائلون بافادته فى غيرما ذكر اللهم الاان يقال نهم قائلون بافادته فى غير الالهيات على ان القضية مهملة صادقة فى بعض المواد وهو مايكون تصور الاطراف ضروريا وبعدم افادته فيها بمعنى السلب الكلى (قوله لاتتصور) اى يمتنع تصورها بالكنه كما يرشد اليه الدليل والجواب فلايرد ان الحكم بعدم التصور يستدعى التصور ففيه تناقض قوله ولاتركيب فى الحقائق الالهية) بالاجماع والاتفاق سواء تم الدليل على انتفاء تركب حقائق صفاته املا (قوله والتصديق الخ) اى التصديق اليقينى باحوالها المخصوصة بكل واحد واحد فرع التصور بالكنه اذ لولم يتصور بالكنه جاز ان يكون فى ذاتها ماينع التصديق الذى حصل باعتبار التصور بالوجه وبما ذكرنا اندفع ماقيل انه لوكان التصديق اليقينى فرع التصور بالكنه لايكون الحكم على الحقايق الالهية بأنها لاتتصور يقينا لانه ليس من الاحكام المخصوصة (قوله فامتنع التصديق ايضا) مايظهر من هذا ان قولهم بعدم افادة النظر الصحيح فى الالهيات العلم لاجل انه لايمكن العلم بها لامتناع مايتفرع عليه اعنى التصور بالكنه فاقيل ان خلافهم فى الافادة راجع الى الخلاف فى تحقق النظر الصحيح فى الالهيات وعدمه والا فلا يقول عاقل انه مع تحققه فيها لايفيد العلم ليس بشئ (قوله انها لاتتصور بحقائقها) اى لايمكن تصورها

فيجوز انفكاك الوجوب عن الذا
فيلزم امكان الذات واما الذا
فيلزم تقدم الذات بالوجو
والوجود على الوجوب فيلز
انيكون للواجب وجوب آخ
ويلزم التسلسل اوتقدم الوجوب
على نفسه وكلاهما محال اه الثاني
ان الوجوب اقتضاء الوجود للذات
اى استحقاقية الذات الوجود
لذاته والامكان لااقتضاء الوجو
بحسب الذات اى لا استحقاق
الوجود لذاته المحوج الى الايجا
السابق على وجود الممكن مقدما
بالذات على وجود الواجب وعلى
وجود الممكن اى اقتضاء الوجو
بالذات الذى هو الوجوب مقد
على وجود الواجب لان استحقاق
الوجود لذاته مقدم على الوجو
ولااقتضاء الوجود الذى هو الامكا
مقدم على وجود الممكن لان الامكا
الذى هو لااقتضاء الذات الوجو
محوج الى الايجاد السابق على
وجود الممكن فيكون سابقا على
الايجاد والمقدم على المقدم مقد
فلو وجد الوجوب والامكان لز
تقدم الصفة على الموصوف وهو
محال قيل الوجوب والامكا
يناقضان الامتناع الذى هو عدم
ضرورة صدقه على المعدومات
فيكون الوجوب والامكان المناقضا
للامتناع العدمى وجود بين اجاب
المص بان نقيض مايكون عدم
لموجود خارجى يكون موجود
لانقيض الاعتبارات العقلية وقد عرفت
ان الوجوب والامكان والامتنا
اعتبارات عقلية واما ان القد
والحدوث اعتباران عقليان ولا
القدم والحدوث لووجدا لقد
القدم وحدث الحدوث لانه لو
يكن القدم قديما والحدوث حاد

لجواز ان يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء اويكون هناك لازم ينتقل الذهن منه الى كنه حقائقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنه الملزوم امرا كليا (وان سلم) انها لاتتصور بالكنه اصلا (فيكفى) التصديق اليقينى (تصورها بعارض ما) وهو حاصل بلا شبهة (ثم هذا) الذى ذكرتموه (يلزمكم فى الظن) لانه ايضا تصديق متفرع على التصور فيجب ان لايكون حاصلا فى الالهيات (فما هو جوابكم فهو) بعينه (جوابنا) الوجه (الثانى اقرب الاشياء الى الانسان) واولاها بأن يكون معلوما له بحقيقته واحواله (هويته) التى يشير اليها بقوله انا (والها غير معلومة) لامن حيث التصديق بوجودها فانه بديهى لاخلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق باحوالها من كونها عرضا اوجوهرا مجردا اوجسمانيا منقسما اوغير منقسم الى غير ذلك من صفاتها (اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لايمكن معها) مع تلك الكثرة (الجزم بشئ من الاقوال المختلفة) المتنافية (التى ذكرت فيها) فى تلك الهوية (كما ستقف عليها) على تلك الاقوال فى مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها اقوالا متناقضة (واذا كان اقرب الاشياء اليه كذلك) اى بحيث لايفيد النظر فيه علما (فما ظنك بأبعدها) عنه وافادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لامن القياس الفقهى كما

كذلك فلا يصح قولكم فامتنع التصديق **قوله** بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء) فاللازم حينئذ عدم جريان النظر فى التصورات الالهية لافى التصديقات الالهية التى هى المقصد الاقصى (قوله امرا كليا) اى جاريا فى كل لازم وملزوم (قوله فيكفى الخ) يعنى التصديق اليقينى منوط بتصور الطرفين على وجه هو مناط الحكم ويجوز ان يكون ذلك امرا عارضا فلا نسلم كون التصديق اليقينى فرع التصور بالكنه وماتوهم من انه يجوز ان يكون فى ذاته مايمنع التصديق الحاصل من التصور بالوجه فدفوع بعدم التنافى بين مقتضيات الماهية **قوله** ثم هذا يلزمكم فى الظن) لهم ان يقولوا التصور بالوجه يكفى فى الظن دون الجزم والفارق ظاهر لان الظن لضعفه يصلح ان يكون مبناه التصور بوجه بخلاف اليقين نعم لايلزم فى الجزم ايضا التصور بالكنه لكن هذا هو الجواب التسليمى المذكور اولا (قوله لانه ايضا تصديق الخ) فاذا كان التصديق اليقينى متفرعا على التصور بالكنه يكون التصديق الظنى ايضا كذلك اذ لافرق بينهما فى ان كلا منهما يستدعى تصور الطرفين على ماهو مناط الحكم فاذا وجب التصور بالكنه فى التصديق اليقينى لجواز ان يكون فى ذاتهما مايمنع ذلك التصديق وجب فى التصديق الظنى ايضا لجواز ان يكون فى ذاتهما مايمنع التصديق وقيل الثانى لضعفه يجوز ان يكفى فيه التصور بالوجه الذى هو ضعيف بخلاف التصديق اليقينى **قوله** الثانى اقرب الاشياء الخ) ينبغى ان يقيدوا الاشياء بالغائبة عن الحواس وعدم الاتساق والقرب من الاوهام كيلا ينتقض دليلهم بالهندسيات والحسابيات والممكنات ثم انه انما يتم على تقدير تسليم عدم معلومية النفس ان لو كانت اقربيتها فى المدركية واذلا يلزم من اقربيتها اتصالا اقربيتها ادراكا الا يرى ان القوة الحاسة لايدرك نفسها لم يلزم مدعاهم (قوله واولاها الخ) اى بكونها حاضرة عنده دائما والعلم ليس الا حضور المدرك عند المدرك وفيه اشارة الى ان المراد الاقرب ادراكا لاذاتا **قوله** لامن حيث التصديق بوجودها فانه بديهى لاخلاف فيه) فيه بحث لان التصديق عندهم يستدعى تصور المحكوم عليه بالكنه كما تبين من دليلهم الاول واذا لم يكن النفس معلومة من حيث التصور فكيف يقولون هى معلومة من حيث التصديق بالوجود بداهة والحمل على بداهة التصديق الظنى بوجودها بعيد الفهم الا ان يبنى الكلام على ارادة الزام الخصوم بانها غير معلومة عندكم فلزمكم الاعتراف بما ذكرنا فمرادهم بقوله فانه بديهى لاخلاف فيه انه بديهى عندكم لاخلاف فيه بينكم (قوله فانه بديهى لاخلاف فيه) اذ كل احد يعلم بأنه موجود حتى الصبيان والمجانين وهذا التصديق ليس بالاحوال المخصوصة حتى يستدعى تصوره بالكنه فلا يرد انه اذا كان التصديق اليقينى فرع التصور بالكنه عندهم كيف يقولون بحصول هذا التصديق مع عدم التصور بالكنه

على تقدير وجودهما يلزم حدوث القدم وقدم الحدوث فيلزم حدوث القديم وقدم الحادث وهو محالان واذا كان القدم قديما والحدوث حادثا ننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث فيلزم التسلسل * قال * الثانى فى احكام الوجوب لذاته * الاول انه ينافى الوجوب لغيره والا لارتفع بارتفاعه فلا يكون واجبا لذاته * الثانى انه ينافى التركيب لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب * الثالث انه لوقدر كونه ثبوتيا لمازاد على الذات والا لاحتاج اليه وامكن وماقيل انه نسبة بينه وبين الوجود فيتأخر فيزيد ينافى الغرض المذكور * الرابع انه لايكون مشتركا بين اثنين وسنذكره فالواجب اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتى للذات وحده والصفات واجبة به * اقول * المبحث الثانى فى احكام الوجوب لذاته وهى اربعة * الاول ان الوجوب بالذات ينافى الوجوب لغيره اى الواجب لذاته لايكون واجبا لغيره لان الواجب لذاته لوكان واجبا لغيره لارتفع بارتفاع غيره والواجب لذاته لايرتفع بارتفاع الغير فلا يكون الواجب بالغير واجبا لذاته * الحكم الثانى ان الوجوب الذاتى ينافى التركيب اى الواجب لذاته لايجوز ان يكون مركبا لان المركب يلزمه الاحتياج الى الغير لاحتياجه الى اجزائه المغايرة للمركب والواجب يلزمه الغناء عن الغير وبين اللازمين اى الغناء والحاجة منافاة والمنافاة بين اللازمين مستلزمة للمنافاة بين الملزومين فالواجب لذاته مناف للمركب فان قيل هذا يدل على ان الواجب لذاته مناف للمركب فى الخارج ولايدل على انه

يرى (قلنا لانسلم ان هوية الانسان غير معلومة له) اصلا (وكثرة الخلاف فيهما لاتدل الا على العسر) اى على عسر معرفتها (واما الامتناع) اى امتناع معرفتها او عدمها (فلا) تدل عليه تلك الكثرة لجواز ان تكون معلومة لصحة بعض تلك الانظار وفساد باقيها فلم يثبت بما ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لايفيد علما بل ثبت ان تميز النظر الصحيح من غيره مشكل جدا فيكون ذلك فى الالهيات اشكل ولا نزاع فيه * الطائفة (الثالثة الملاحدة قالوا النظر لايفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم) يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا (وقد رد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم) ولابد منه (ان علم بقوله) اى اخباره بصدقه فى اقواله (لزم الدور) لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه فى اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه فى هذا الاخبار (وان علم) صدقه فيما يخبر عن الله تعالى (بالعقل ففيه كفاية) فى معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم (واجيب) عن هذا الوجه بأنه) قد (يشارك العقل قوله) فى العلم بصدقه (بأن يضع) المعلم (مقدمات يعلم) بالعقل (منها صدقه) فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما منهما معا فلا دور ولا كفاية * الوجه (الثانى لو لم يكف العقل) فى معرفته تعالى (لاحتاج المعلم) فيها (الى معلم) آخر (ويتسلسل واجيب) عنه (بأنه قد يكفى عقله) لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية تقتضى كمال عقله واستقلاله فى معرفته (دون عقل غيره او ينتهى الى الوحى) اى ان سلم احتياجه الى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبى الذى يعلم الاشياء بالوحى (والمعتمد) فى الرد عليهم (دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة) القطعية (المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة) للنتيجة (استلزاما ضروريا) كما فى الاقيسة الكاملة (حصل له المعرفة قطعا)

قوله قالوا النظر لايفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم) الظاهر ان لفظة العلم مقحم والحق فى العبارة ان يقال لايفيد معرفة الله تعالى وكأنه اراد العلم المتعلق بمعرفة الله تعالى بأن يكون مبادى ايضا تأمل (قوله النظر لايفيد العلم بمعرفة الله) الباء بمعنى فى كما صرح به الشارح فيما بعد متعلق بالنظر اى النظر فى تحصيل معرفته تعالى او لاجل معرفته لايفيد العلم وان كان يفيد الظن فقيد العلم ضرورى فمن قال ان لفظ العلم مقحم والحق فى العبارة لايفيد معرفة الله تعالى فقد اقحم نفسه قوله لزم الدور) ان قلت يجوز أن يعلم صدقه بقوله المخصوص وصدقه بأن ظهر المعجزة على يده او الكرامة قلت انما يحصل العلم بالصدق بعد العلم بان الله تعالى صدقه فيما قاله باظهار المعجزة فى يده والا فيجوز الكذب من السحرة واصحاب الاستدراج فحينئذ يلزم الدور لان قول المعلم لايفيد العلم بالله تعالى الا بعد العلم به تعالى فلو استفدنا معرفته تعالى من قول المعلم لدار وعلى ما ذكرنا حمل الابهرى فى شرحه قول المصنف لزم الدور وكأن الشارح تركه لانه يرجع الى علم الصدق بطريق الاستدلال العقلى لا بقوله الا ان يدعى بداهة علم صدق قوله المخصوص وان ما ذكرناه بيان لميته وايا ما كان فالدور لازم (قوله لان اخباره الخ) وذلك لان الاستدلال منحصر فى الاقسام الثلاثة على ما سيجئ والمفيد منها اليقين هو الاستدلال بحال الكلى على حال الجزئى فالعلم بصدقه فى هذا الجزئى انما يحصل من العلم بصدقه فى جميع الاخبار قوله وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل ففيه كفاية) فيه بحث لجواز ان يعلم صدقه فيه بدليل دال على ان كلامه مطلقا صادق وليس صدق المعلم من المعارف الالهية التى يدعى عدم استقلال العقل فيها لان المراد بها الامور الغائبة عن الحواس وصدقه مما يهتدى اليه بمشاهدة قرائن الاحوال (قوله وان علم صدقه) بالفعل بأن كان معه دليل يفيد العلم بصدقه كالمعجزة والكرامة او احواله الدالة على صدقه (قوله ففيه كفاية الخ) لان العلم بصدق الخبر فيما اخبر به هو العلم بصدق ما اخبر به فاذا كفى نظر العقل فى معرفة صدق المعلم كفى فى معرفة صدق ما اخبر به فلا يرد ما توهم من ان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التى يدعى عدم استقلال العقل فيها فلا يلزم من كفاية العقل فيه كفايته فيها (قوله بأنه قد يشارك الخ) جواب باختيار الشق الثالث (قوله الذى يعلم الاشياء بالوحى) فهو يعلم المعارف الالهية بطريق الضرورة من غير احتياج الى معلم آخر (قوله كما فى الاقيسة

مناف للركب فى العقل فلم لايجوز ان يكون الواجب لذاته مركبا فى العقل لايقال لايجوز ان يكون مركبا فى العقل لان التركيب العقلى ان كان مطابقا للخارج يلزمه التركيب فى الخارج والا يلزم الجهل لانا نقول لانم ان التركيب العقلى اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل لو حكم بالتركيب الخارجى ولم يكن فى الخارج وهو ممنوع فان التركيب العقلى لايقتضى حكم العقل بالتركيب الخارجى والا لكان جهلا حتى يقتضى التركيب فى العقل فجاز ان يكون التركيب فى العقل ولا يكون فى الخارج فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجى لايقال لو تحقق التركيب فى العقل دون الخارج يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لشئ بسيط وهو محال اذ مطابقة احدى الصورتين للبسيط يمنع مطابقة الاخرى اياه لانا نقول انما يلزم هذا على تقدير مطابقة كل من الصورتين اياه وليس كذلك فان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما وهو غير مستحيل اجيب بان واجب الوجود لايشارك شيئا من الاشياء فى ماهية ذلك الشئ لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره فى ماهية ذلك الشئ يلزم امكانه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره فى ماهية من الماهيات لم يحتج فى العقل الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتى فلم يكن مركبا فى العقل لايقال لم لايجوز ان يكون مركبا من امرين منسا وبين فى العقل ويكون المجموع مطابقا للامر الواحد البسيط فى الخارج لانا نقول ان العقل لايحتاج فى تعقل ذاته التى هى الوجود الى امرين يقومانه اذ لا اشتراك له مع الغير فى ذاتى ولا جزء له فى الخارج حتى يحتاج فى عقله الى

كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لايحصل الا بمعلم مكابرة صريحة ثم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل (وهذا) المعتمد انما يصير حجة على من قال ان النظر لايفيد العلم بلا معلم) في معرفة الله تعالى (واما من قال)انه يفيده فان مقدمات اثبات الصانع وصفاته تستلزم العلم بنتائجها لكن (العلم الحاصل بالنظر وحده لايفيد النجاة)في الآخرة ولايكمل به الايمان في الدنيا (كالمأخوذ من غير النبي عليه السلام فانه لايتم به الايمان) الا ترى الى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم أمرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لااله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم (لم يرد عليه ذلك) المعتمد الذى ذكرناه (وطريق الرد عليهم اجماع من قبلهم) من هذه الامة (على) حصول (النجاة) بالمعرفة الحاصلة بلا معلم (والآيات الآمرة بالنظر) في معرفة الله سبحانه (متكررة متكثرة في معرض الهداية الى سبيل النجاة من غير ايجاب التعلم) فدلت دلالة ظاهرة على ان التعلم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الآيات طريق آخر للرد عليهم (لهم)اى للملاحدة (وجهان الاول انه كثر الخلاف)بين العقلاء (في المعرفة كثرة لاتحصى ولو كان العقل) باستعمال النظر (كافيا)فيها (لما كان)الامر (كذلك) بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة (قلنا) ذلك (الخلاف) انما وقع (لكون بعض تلك الانظار) الصادرة منهم (فاسدة) فترتب عليها اعتقاد باطلة وذلك لاينفعكم ولايضرنا (فان المفيد للعلم) عندنا (انما هو النظر الصحيح) لاالفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هنالك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم (الثانى نرى الناس محتاجين) الى معلم (في العلوم الضعيفة)التى تكتفى فيها بأدنى نظر (كالنحو والصرف) والعروض (لايستغنون فيها عن المعلم فكيف) لايحتاجون اليه (في العلوم العويصة التى هى ابعد العلوم عن الحس والطبع) مع ان المطلوب فيها اليقين (قلنا الاحتياج) الى المعلم (بمعنى العسر) اى عسر حصول المعرفة بدونه (مسلم) وماذكرتم يدل عليه (واما بمعنى الامتناع فلا) نسلمه ولايفيده كلامكم ﴿ المقصد الرابع في كيفية افادة النظر﴾ الصحيح (للعلم) بالمطور فيه (والمذاهب التى يعتدبها ثلاثة مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب الشيخ) ابي الحسن الاشعرى (انه) اى حصول العلم عقيب النظر (بالعادة) وانما ذهب الى ذلك

الكاملة) وهى التى لايحتاج في الانتاج الى قياس آخر وهو الشكل الاول والقياس الاستثنائى المتصل (قوله مكابرة) كيف وذلك العلم حاصل لعامة العقلة من المعلم والتعليم (قوله الا ترى الخ) هذا التنوير على تقدير ان يراد من لااله الا الله معناه اعنى التوحيد اى حتى يأخذوا التوحيد منى واما على تقدير ان يكون المراد منه تمام الكلمة بأن يراد لا اله الا الله الى آخره ويجعل لا اله الا الله علما لتمام الكلمة فلا تنوير كما لايخفى **قوله** حتى يقولوا لااله الا الله) قيل معناه حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله اذلاشك في عدم انتهاء المقاتلة بقول التوحيد فقط بدون تصديقه عليه الصلاة و السلام بكونه رسول الله فاكتفى بالبعض للظهور فحينئذ لادلالة على ان المقاتلة انما كانت بسبب عدم اخذهم التوحيد منه وقيل اخذه والقول به من حيث انه متلق منه عليه السلام يدل على تصديقه في جميع ما امر به فلهذا انتهى المقاتلة به **قوله** وطريق الرد عليه الخ) وقد يرد ايضا بأن ذلك المعلم هو النبى عليه الصلاة والسلام وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى امام يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته (قوله وطريق الرد عليه الخ) هذا انما يتم اذا كان الخصم معترفا بالاجماع الا ان يراد الرد على سبيل التحقيق دون الالزام (قوله فدلت دلالة ظاهرة الخ) فيه ان الآيات الآمرة انما علم من طريق التعليم من النبى فيكون العقل مفيدا العلم بمشاركة المعلم فتدبر (قوله الاحتياج الى المعلم) اى في العلوم الضعيفة (قوله فلا نسلمه) كيف واول من استخرجها استخرجها بالفكر (قوله بالمنظور فيه) اى لاجله (قوله والمذاهب التى يعتد بها) احتراز عما سيذكره بقوله وههنا مذهب آخر الخ لكن نقل في شرح المقاصد عن الامام الغزالى انه مذهب اكثر اصحابنا والقول بالعادة مذهب البعض **قوله** بالعادة) قيل عليه القائلون بأن العلم الحاصل

انتزاع صورتين من الجزئين فيتصل تركبه في العقل مطلقا؛ الحكم الثالث انه لوقدر كون الوجوب لذاته ثبوتيا لما زاد على الذات لانه لوكان زائدا على الذات يكون وصفا له فيكون محتاجا الى الذات الذى هو غيره فيكون ممكنا فله سبب وسببه ان كان غير الذات جاز انفكاك الذات عن الوجوب فيلزم امكان الذات وان كان سببه الذات يلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب ويلزم التسلسل اوتقدم الشئ على نفسه وكلاهما محال وماقيل ان الوجوب نسبة بين الذات وبين الوجود والنسبة بين الشيئين فيتأخر عنهما مفتقرة اليهما فيزيد على الذات ينافى الغرض المذكور وهو كون الوجوب لذاته ثبوتيا اى كون الوجوب لذاته نسبة ينافى كونه ثبوتيا اى موجودا في الخارج لان النسبة من الاعتبارات العقلية ❊ الحكم الرابع ان الوجوب لذاته لايكون مشتركا بين اثنين اى لايكون في الوجود واجبا الوجود لذاتيهما وسيأتى هذا في الالهيات **قوله** فالواجب اذا اتصف بصفات جواب دخل مقدر تقرير الدخل انه اذا كان الوجوب لذاته لايكون مشتركا بين اثنين يلزم ان لايتصف الواجب لذاته بصفات زائدة على الذات لانه لواتصف بصفات زائدة على الذات لكان تلك الصفات ممكنة فيجوز زوالها عن الذات وهو محال تقرير الجواب ان الواجب اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتى للذات وحده دون الصفات والصفات واجبة لالذواتها بل بالذات ويمتنع زوالها لامتناع زوال موجبها فهو الذات الواجبة بالذات ❊ قال ❊ الثالث

(بناءعلى ان جميع الممكنات مستندة) عنده (الى الله سبحانه ابتداء) اى بلاواسطة (و) على (انه تعالى قادر مختار) فلايجب عنه صدور شئ منها ولايجب عليه ايضا (ولاعلاقة) بوجه (بين الحوادث المتعاقبة (الابإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والرى بعد شرب الماء) فليس للمماسة والشرب مدخل فى وجود الاحراق والرى بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال فى سائر الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما اواكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر اوتكرر قليلا فهو خارق للعادة اونادر ولاشك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلاوجوب منه ولاعليه وهو دائمى اواكثرى فيكون عاديا (الثانى مذهب المعتزلة انه) اى حصول العلم بعد النظر

عقيب النظر لاجراء العادة جوزوا حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب النظر الفاسد وهو يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة والجواب ان جواز حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب الفاسد لاينافى عدم وقوعه كمالاينافى جواز التكليف بالمحال عدم وقوعه فلا يوجب ارتفاع الامان عن الادله الصحيحة كما لايوجب ارتفاعه عن سائر العلوم العادية فلامحذور (قوله اى بلا واسطة) فى الاستناد بأن يستند شئ منها الى غيره تعالى ويستند ذلك الغير الى ذاته تعالى وبهذا انتفى كون النظر موجدا للعلم وبكونه قادرا مختارا اى ان شاء فعل وان شاء ترك من غير لزوم احد الطرفين انتفى الاعداد وبعدم العلاقة بوجه بان لايتوقف صدور شئ على شئ انتفى التوليد ولوفسر الاستناد بلاواسطة بعدم مدخلية شئ فى آخر يكون هذا الاصل كافيا فى كونه بطريق العادة اذ فى الاعداد والتوليد يتوقف العلم على النظر ويكون قوله وعلى انه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة مستدركا قوله وعلى انه تعالى قادر مختار) اراد بالاختيار ههنا الاختيار المطلق وهو الذى ليس فى موصوفه شائبة وجوب لاعنه ولا عليه ولهذا فرع عليه قوله ولا يجب عليه ايضا واراد به فى آخر المقصد مالا وجوب عنه فقط كما هو المتبادر الشايع والاقرب ان يفرع عدم الوجوب عليه على بطلان قاعدة التحسين والتقبيح (قوله فلايوجب عنه صدور شئ) اى نظرا الى ذاته فلا ينافى وجوبه بتوسط الاختيار (قوله ولايجب عليه) نظرا الى ذاته فلاينافى وجوبه عليه ولزومه اياه بواسطة الوعد (قوله ولاعلاقة الخ) عطف على قوله قادر مختار ولم يعد كلمة على ههنا اشارة الى كمال المناسبة بينهما فان عدم العلاقة يفيد كونه قادرا على كل واحد بلا واسطة بخلاف مااذا وجد العلاقة فانه حينئذ يكون القدرة على الموقوف بواسطة القدرة على الموقوف عليه (قوله وكان دائما اواكثريا الخ) اكتفى فى شرح التجريد الجديد فى كونه عاديا بمجرد التكرار والحق ماذكره الشارح (قوله واذا لم يتكرر) اى لم يتصف بالتكرار فى حال صدوره بأن لم يسبقه مثل فلاينافى تكراره بصدوره مرة ثانية كونه خارقا للعادة فلايرد ان معجزات الانبياء عليهم السلام قد تكرر صدورها كاحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وانقلاب العصا حية مع انها خوارق للعادة والمراد عدم التكرار من حيث خصوصه والا فجميع المعجزات عادية بجرى عادته تعالى بخلق المعجزات على ايدى الانبياء عليهم السلام تصديقا لهم ❊ بقى ههنا شئ وهو انه انما يتم ذلك اذا ثبت عدم اشتراك معجزة واحدة اوكرامة واحدة بين نبيين اووليين فى زمانين وهو وان امكن ادعاؤه فى المعجزة لايمكن ادعاؤه فى الكرامة الا ان يقال ليس كل كرامة خارقا للعادة فان شفاء المريض بالدعاء كرامة وليس بخارق للعادة لانه جرى عادته تعالى بقبول دعاء العلماء وجعله سببا للاجابة (قوله فهو خارق للعادة اونادر) نشر على ترتيب اللف قوله وهو دائمى اواكثرى) اعتبار الاكثرية باعتبار جواز طرو الغفلة اوالنوم اوالموت على الناظر فلاينافى الكلية التى ادعيناها فى افادة النظر الصحيح كما ظن واما اعتبار الدوام فبالنظر الى ان يراد العلم بعد النظر الصحيح الذى لايعقبه مناف للعلم وقيل قوله اواكثرى تنزلى اى فلا اقل منه اوبالنسبة الى البليد المتناهى كما اشار اليه فى شرح المطالع (قوله اواكثرى) ذكره

فى احكام الامكان ❊ الاول انه محوج الى السبب لان الممكن لما استوى اليه طرفاه امتنع وجوده الا لمرجح والعلم به بديهى والفرق بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه للالف قيل الحاجة ليست بثبوتية والا لكانت ممكنة لانها صفة الممكن فيكون لها حاجة اخرى ويتسلسل ولكانت متقدمة على موصوفها هى اليه لتقدمها على التأثير المتقدم على وجود الاثر وهو محال ولا المؤثرية لانها لو وجدت لامكنت لانها صفة المؤثر ونسبة بينه وبين الاثر فيستدعى مؤثرا له مؤثرية اخرى ويتسلسل وايضا فالتأثير حال الوجود تحصيل الحاصل وحال العدم جمع بين النقيضين وايضا لو احتاج الوجود لامكانه الى مرجح لاحتاج العدم ايضا لكنه نفى محض فلايكون اثرا واجيب عن الثلاث ❊ الاول بانه لايلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا يكون الذات محتاجا ومؤثرا كما ان القول بأن العدم ليس امرا ثبوتيا لايستلزم ان لايكون معدوما والمراد من التأثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر ❊ وايضا العلم بأن شيئاما يؤثر فى شئ او يحتاج الى شئ امر بديهى لايقبل التشكيك وعن الرابع بأن العدم ان لم يوصف بالامكان فلا اشكال وان وصف به جاز كونه اثرا ويكون المؤثر فيه على ماسبق من التفسير عدم علة الوجود ولصعوبة هذا الاشكال قيل علة الحاجة هو الحدوث او الامكان معه وليس كذلك لانه صفة الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزأ منها ولاشرطا لتأثير علتها ❊ اقول ❊ المبحث الثالث فى احكام الامكان

(بالتوليد) وذلك انهم لما اثبتوا لبعض الحوادث موثرا غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر
عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد (ومعنى التوليد عندهم كما سيأتي ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر
كحركة اليد والمفتاح) فان حركة اليد اوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلاهما صادر ثان عنه
الاول بالمباشرة والثانية بالتوليد (والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته) اى بلا توسط فعل آخر
منه (يتولد منه فعل آخر هو العلم) بالمنظور فيه وطريق الرد على المعتزلة ما سيأتي في ابطال
قاعدة التوليد (واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقاس الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر
الزاما لهم) حيث قالوا النظر المعاد لا يولد العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر المبتدأ كذلك
(اذ لا فرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم) بالمنظور فيه (واجابوا) اى المعتزلة (بانا انما قلنا
بعدم توليد التذكر لعلة فارقة) لا توجد في ابتداء النظر (هى عدم مقدورية التذكر)
فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور
فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية

ليرد دفع لجاج الخصم على تقدير الاكتفاء على الدوام بأن يقول لا نسلم دوامه وانما يثبت ذلك
لو علم عدم تخلف العلم عن النظر الصحيح في صورة من الصور ودونه خرط القتاد فلا يلزم تحقق
الاكثرية ولذا اكتفى في شرح التجريد الجديد على الدوام وتجويز كونه اكثريا لا ينافي الكلية التي
ادعيناه وهي ان كل نظر صحيح مادة وصورة لا يعقبه ضد العلم يفيد العلم بالمنظور فيه لان المراد
يفيد العلم دائما او اكثريا والمحمول المقيد بالترديد المذكور ثابت لكل نظر صحيح فتدبر فانه مدزل فيه
الاقدام (قوله ان يوجب فعل الخ) المراد بالفعل في الموضعين الاثر لا التأثير بدليل تمثيلهم للتوليد
بحركة اليد وحركة المفتاح فلا يرد ان العلم ليس بفعل وكذا النظر ببعض التفسيرات قوله فعل
لفاعله فعلا آخر) اراد بالفعل الاثر الحاصل من القادر اعم من ان يكون بواسطة اولا بها لا نفس
التأثير فلا يرد ان العلم ليس من مقولة الفعل وكذا الحركة (قوله لفاعله) متعلق بيوجب واحترز
به عن المطاوع نحو كسرته فانكسر فان فيه ايجاب فعل فعلا آخر لكن ليس ذلك لفاعله قوله فقاس
الاصحاب الخ) اعترض عليه بأن هذا لا يفيد اليقين لكونه مأخذا الى القياس الشرعي وسيشير اليه
الشارح (قوله النظر المعاد الخ) المطابق لما سبق النظر المتذكر الا انه اورد لفظ المعاد ترويجا للقياس
بأنه هو النظر المبتدأ لا فرق بينهما الا باعتبار الوقوع في الوقت الاول والثاني ومن المعلوم ان الوقت
لا دخل له فيكونان متساويين في عدم التوليد (اذ لا فرق الخ) لان ما يعود اليه الاستلزام الصحة من حيث
المادة والصورة وهي متحدة فيهما قوله ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية) اى لا يبقى واجبة بمعنى
ان لا يكون مأمورا بها فلا يرد منع بطلان اللازم بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف العارف
تكليف بتحصيل الحاصل وذلك لان معنى ان العارف لا يكلف انه لا يتجدد له الامر والايجاب لا ان معلومه
يخرج عن كونه مأمورا به وعلى هذا يندفع ايضا ما يقال من ان الارتفاع انما يلزم اذا كانت المعارف
النظرية كلها غير مقدورة لنا وغير حاصلة الا بالتذكر وان قيد المعارف النظرية بالحاصلة من التذكر
يمنع بطلان اللازم فتأمل (قوله ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية) اى المعارف التي حصلت بالنظر
يسقط التكليف بها حال تذكر النظر لكونها ضرورية من فعل الله كذا افاده الشارح في مباحث التوليد
فلا يكون الايمان بها فرضا دائما بعد حصولها ولانها بعد حصولها اما ضرورية فيكون غير مقدورة
واما نظرية وليس الموجب لها ابتداء النظر لانه مشروط بعدم حصول العلم فالموجب لها تذكره
والمفروض انه فعل الله تعالى فيكون العلم المترتب عليه فعله تعالى ايضا فلا يكون مكلفا به وبما حررنا
لك ظهر اندفاع ما قيل من انه انما يلزم الارتفاع اذا كانت المعارف النظرية الحاصلة من التذكر كلها غير
مقدورة لنا وغير حاصلة الا بالتذكر وما قيل من انا لا نسلم بطلان اللازم اذ التكليف مقيد بعدم المعرفة
اذا تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل (قوله بطل القياس الفقهي) فيه اشارة الى انه

لما فرغ من احكام الوجوب شرع
في احكام الامكان وذكر فيه اربعة
اوجه منها الحكم الاول ان الامكان
هو محوج الممكن الى السبب لان
الممكن لما كان كل من طرفي الوجود
والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء
امتنع وجوده الا بمرجح فيحتاج
الممكن في ترجح وجوده الى مرجح
يرجح وجوده على عدمه والعلم به
بديهي لا يحتاج الى برهان فان كل
عاقل اذا تصور الممكن والحاجة
حكم بالضرورة انه محتاج الى
مرجح قوله والفرق بينه وبين
قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه
للالف اشارة الى جواب دخل
مقدر تقرير الدخل انا لما عرضنا
هذه القضية على العقل وجدنا
التفاوت بينها وبين قولنا الواحد
نصف الاثنين ونحوه فان الاولى
فيها خفاء بالنسبة الى الثانية والتفاوت
بينهما بالخفاء والظهور يدل على
ان الاولى غير بديهية تقرير الجواب
على الوجه الذي ذكره المص ان
البديهيات قد يقع التفاوت بينها
بالجلاء والخفاء للالف وعدمه فان
الالف ببعض البديهيات والاستيناس
يستدعي زيادة جلاء وعدمه
قد يقتضي خفاء والاولى ان يقال
ان البديهيات قد يكون في التصديق بها
خفاء لسبب خفاء التصورات الواقعة
فيه وخفاء التصديق بسبب خفاء
تصوراته لا يقدح في كونه بديهيا
فان التصديق البديهي قد يتوقف
على تصورات مكتسبة واعترض
على ان الممكن في ترجح وجوده
على عدمه محتاج الى المؤثر من اربعة
اوجه الاول ان الحاجة ليست
ثبوتية واذا لم تكن ثبوتية لم يكن
الممكن محتاجا الى المرجح اما ان

ذهو تكليف بفعل الغير وهو قبيح (فان صح) ماذكرناه من عدم مقدورية التذكر (بطل القياس) الفقهي الذي ذكرتموه لان العلة غير مشتركة (والا) اي وان لم يصح ماذكرناه من عدم مقدورية التذكر (منعنا الحكم) الذي هو عدم التوليد (والتزمنا التوليد ثمه) اي في التذكر فان اباهاشم صرح بأن التذكر السانح للذهن بلاقصد من العبد لايولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ماهو من فعله (والحاصل انه) اي قياس الاصحاب (قياس مركب) يعني مركب الاصل (والخصم فيه بين منع) وجود (الجامع) في الفرع (ومنع) وجود (الحكم) في الاصل فانه يقول عدم التوليد في التذكر معلل عندي بعدم المقدورية فان صح هذا لم توجد العلة في الفرع الذي هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم المقدورية في التذكر منعنا عدم توليده (وايضا) جواب آخر للمعتزلة عن قياس (الاصحاب بالفرق قالوا (التذكر) انما يكون (بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله) فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال ﴿ الثالث مذهب الحكماء انه بسبيل الاعداد فان المبدأ ﴾ الذي تستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم (عام الفيض ويتوقف حصول الفيض) منه (على استعداد خاص يستدعيه) اي ذلك الفيض (والاختلاف) في الفيض انما هو (بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن) اعداد تاما (والنتيجة تفيض عليه) من ذلك المبدأ (وجوبا) اي لزوما عقليا (وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو انه) يعني العلم الحاصل عقيب النظر (واجب) لازم حصوله عقيبه عقلا (غير متولد) منه قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بأن مرادهما الوجوب العادي دون العقلي (اما وجوبه) عقلا (فلانا نعلم ضرورة) وبديهة (ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث) واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة (امتنع ان لايعلم ان العالم حادث) وهذا الاستدلال جار في سائر الاشكال

على تقدير تمامه قياس فقهي لايفيد اليقين (قوله لان العلة غير مشتركة) لان ابتداء النظر مقدور (قوله والذي يفعله العبد الخ) فقد صرح بأن التذكر المقدور مولد للعلم اي لتذكره (قوله قياس مركب) القياس المركب قياس يستغنى القايس فيه عن اثبات حكم الاصل بموافقة الخصم له مع ان الخصم يكون مانعا لكون الحكم فيه معللا بعلة المستدل اما بمنع عليتها او بمنع وجودها فيه والاول مركب الاصل والثاني مركب الوصف والتفصيل مذكور في كتب الاصول (قوله مركب الاصل) القياس المركب ما يستغنى القياس فيه عن اثبات الحكم في الاصل لاعتراف الخصم به مع ان الخصم يمنع كون الحكم فيه معللا بعلة المستدل اما عليتها او بمنع وجودها فيه والاول مركب الاصل اي الحكم لاجتماع قياسين على ثبوته والثاني مركب الوصف (قوله والخصم فيه بين الخ) اي الخصم في الجواب دائر بين هذين الامرين (قوله جواب آخر الخ) في الجواب الاول منع لعلية علة المستدل اعني كونه نظرا صحيحا بابداء علة اخرى اعني عدم المقدورية والثاني منع لعليتها استقلالا بابداء شرط هو لزوم تحصيل الحاصل وما قيل ان لزوم تحصيل الحاصل انما يظهر فيما اذا غفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه وليس بشيء لانه على تقدير الغفلة عن المنظور فيه اللازم تذكر العلم لا العلم ولذا صرح الشارح في الالهيات بأن المراد صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور ايضا قوله لئلا يلزم تحصيل الحاصل) قيل هذا انما يظهر فيما اذا غفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه والظاهر ان كلامهم عام بل قد صرح الشارح في الالهيات بأن المراد صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه ايضا والحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر لايفيد العلم به ولايذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد فهو يفيده تذكره وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به فتأمل (قوله فان المبدأ الذي الخ) وهو العقل الفعال او الواجب تعالى بتوسط سلسلة العقول (قوله امتنع ان لايعلم الخ) ضرورة اندراج الاصغر في الاوسط والاوسط في الاكبر (قوله وهذا الاستدلال الخ) فلا يرد ان الاستدلال المذكور انما يجري في الشكل الاول فقط

الحاجة ليست ثبوتية فلوجهين الاول لوكانت الحاجة ثبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة صفة الممكن وصفة الممكن ممكنة واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة اخرى لان كل ممكن له حاجة الى المؤثر وينقل الكلام الى حاجة الحاجة ويتسلسل * الثاني ان الحاجة لوكانت ثبوتية لكانت متقدمة على موصوفها الذي نسبت اليه الحاجة اي متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة لتقدم الحاجة على تأثير المؤثر في الممكن المتقدم على وجود الاثر الذي هو الممكن وهو محال واما ان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن الممكن محتاجا الى المؤثر لانه لوكان الممكن محتاجا لكان متصفا بالحاجة اي يكون الحاجة ثابتة للممكن وثبوت الحاجة للممكن يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها لان ثبوت الحاجة للممكن اخص من ثبوت الحاجة في نفسها وصدق الاخص يستلزم صدق الاعم ولان الحاجة اذا لم تكن ثبوتية لم تكن محتاجة الى المؤثر فلا يكون الممكن محتاجا الى المؤثر لان الصفة اذا لم تكن محتاجة الى مؤثر لم يكن الموصوف محتاجا اليه ولان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن لها علة فلا يكون الامكان علة للحاجة فلا يكون الممكن محتاجا الى المؤثر * الوجه الثاني انه لوكان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان المؤثر موصوفا بالمؤثرية واللازم باطل لان المؤثرية ليست ثبوتية لانها لو وجدت لامكنت لان المؤثرية صفة المؤثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها الذي هو غيرها ولان المؤثرية نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة مفتقرة الى

والايسة اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بياناتها (وامااته غير متولد) من النظر (فلاستناد جميع الممكنات) والحوادث (الى الله تعالى ابتداء) فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد (وهذا) المذهب (لايصح مع القول باستناد الجميع الى الله تعالى) ابتداء (وكونه تعالى قادرا مختارا وانه) اى ومع القول بانه (لا يجب على الله تعالى شئ اذ لا وجوب عن الله) كما يزعمه الحكماء القائلون بأنه موجب لا مختار (ولا) وجوب (عليه) ايضا كما تزعمه المعتزلة وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء فى استناد الاشياء الى الله

قوله اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بياناتها) فيه ايماء الى دفع الاعتراض على عكس تعريف الدليل بما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر بما عدا الشكل الاول فتأمل **قوله** فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد الخ) هذا يدل على ان مراد الامام نفى التوليد من فعل العبد لا نفى التوليد من النظر من حيث هو لان عدم وقوع العلم بقدرة العبد لا ينافى توالده من النظر الذى هو فعل الله تعالى عنده ايضا فلو قال الشارح فى تحرير مذهب الامام غير متولد من فعل العبد وقال ههنا فيكون النظر وكذا العلم الحاصل عقيبه واقعا بقدرته لا بقدرة العبد لكان اظهر (قوله وانما بقدرته) ابتداء لا تولدا من شئ (قوله لا بقدرة العبد) لا ابتداء ولا بواسطة النظر الصادر منه فلا يكون النظر مولدا له فتدبر فانه قد زل فيه اقدام (قوله لايصح مع القول الخ) لان القول بالاستناد ابتداء ينفى لزوم العلم من النظر بان يكون علة موجبة فيكون اللزوم بينهما لزوم المعلول للعلة والقول بكونه تعالى مختارا اى يصح منه الفعل والترك بالنسبة الى كل مقدور ينفى لزوم العلم للنظر بان يكونا معلولى علة موجبة لارتباط احدهما بالآخر بحيث يمتنع التخلف فلا لزوم من النظر ولا للنظر فانتفى اللزوم بينهما وبما ذكرنا اندفع الجواب الذى ذكر فى شرح المقاصد من ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر آخر كالنظر لاينافى كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلفه ولا ملزومه لا بان يخلف الملزوم ولا يخلفه كسائر اللوازم انما المنافى له امتناع انفكاكه عن المؤثر بأن لا يتمكن من تركه اصلا (قوله بانه لايجب على الله شئ) لامن ذاته ولا من غيره وهذا حكم لازم للمختار بالمعنى المصطلح المذكور ولذا فرعه الشارح فيما سبق على كونه مختارا ذكره ليظهر ان منافاة كونه مختارا لوجوب العلم بعد النظر بمعنى اللزوم العقلى لمنافاته للازمه **قوله** اذ لا وجوب عن الله تعالى ولا عليه) ليس تعليلا لكونه تعالى قادرا مختارا وانه لايجب عليه تعالى شئ والا لزم المصادرة كما لايخفى بل تعليل لان المذهب لايصح مع القول بأنه تعالى قادر مختار وانه لايجب عليه شئ والتقريب ظاهر فان هذا المذهب يشتمل على القول بالوجوب فاما عنه واما عليه (قوله اذ لا وجوب الخ) استدلال على انتفاء الوجوب عليه مطلقا بانتفاء فرديه المنحصر فيهما فلا مصادرة وليس دليلا لقوله لايصح مع القول الخ اما اولا فلانه بعد ملاحظة الاستناد ابتداء وكونه مختارا لا يحتاج الحكم بعدم صحة المذهب المذكور الى دليل واما ثانيا فلانه لا ينفى الوجوب له كما عرفت فلا يتم التقريب (قوله كما تزعمه المعتزلة) بناء على القول بالحسن والقبح العقليين **قوله** وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء الخ) انما اختار فى صحة المذهب المذكور حذف قيد الابتداء مع حصر الصحة فيه ولم يذكر حذف احد القيدين الباقيين مع انه ذكر اولا انه لايصح مع القول بالامور الثلاثة بناء على ان القول باستناد الجميع اليه تعالى ابتداء بالمعنى المراد ههنا يستلزم القول بأنه قادر مختار كما سيشير اليه الشارح فى بحث القدم وكذا يستلزم سلب الوجوب عليه تعالى لان هذا الوجوب متفرع على قاعدة التحسين والتقبيح وهذه القاعدة تفضى الى القول باستناد بعض الاشياء اليه تعالى بواسطة بعض كالثواب بواسطة الطاعة فحذف كل من القيدين الاخيرين يستلزم حذف قيد الابتداء ومما ينبغى ان يعلم انه اراد ههنا بالاستناد ابتداء كما دل عليه سياق كلامه ان لا يكون لبعض آثاره مدخل فى بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا كما هو مذهب الشيخ وغيره من اهل السنة لا ان يكون تعالى هو الموجد ابتداء اى من غير واسطة ايجاد شئ آخر بان يكون الله تعالى موجدا لشئ وذلك الشئ موجد الآخر فيكون الله تعالى موجد الذلك الآخر بتوسط الشئ الاول كما ذهب اليه الفلاسفة فعلى هذا يندفع ايضا اعتراض بعض الافاضل بأن ما ذكر من المذهب يصح وان لم يحذف قيد الابتداء بناء على ان معنى الاستناد ابتداء هو المعنى الاخير فلا ينافى القول بالتوليد (قوله وانما

المتسببين واذا كان للمؤثرية ممكنة يستدعى مؤثرا له مؤثرية اخرى وينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل * الوجه الثالث لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر فتأثير المؤثر فى الممكن اما حال وجود الممكن فيكون تحصيلا للحاصل وهو محال او حال عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين * الوجه الرابع لو احتاج الممكن فى وجوده لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج الممكن فى عدمه ايضا لاجل امكانه الى مرجح لكن العدم نفى محض فلا يكون اثر المؤثر واجيب عن الثلاث الاول وهى الوجوه الدالة على ان الحاجة والمؤثرية ليستا بثبوتيين اثنان منها يدلان على ان الحاجة ليست ثبوتية وواحد منها على ان المؤثرية ليست ثبوتية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا يكون الذات محتاجا ومؤثرا اى لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا فانه لا يلزم من كون الوصف عدميا ان لا يكون الشئ موصوفا به كما ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الشئ معدوما والحق ان كلا من الحاجة والمؤثرية امر اعتبارى فان كلا منهما قد يكون معقولا باعتبار ذاته ينظر فيه العقل ويعتبر انه ممكن او موجود وقد يكون آلة للعاقل فى تعقله ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر به فيما هو آلة لتعقله يعرف بالحاجة حال الممكن فى انه كيف يترجح وجوده على عدمه وبهذا الاعتبار يكون حاجة للممكن فان تعقل كون الممكن متساوى الطرفين لاجل الامكان يقتضى ثبوت امر فى العقل هو الحاجة وبالمؤثرية حال المؤثر عند تعقل صدور الاثر عنه فان تعقل ذلك يقتضى ثبوت امر فى العقل هى المؤثرية والحاصل ان

سبحانه وتعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل فى بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا من بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما تقوله المعتزلة فى افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لاينافى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد مايوجبه وان يتركه بان لايوجد ذلك الموجب لكن لايكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعرى وحينئذ يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ﴿المقصد الخامس شرط النظر اما مطلقا﴾ سواء كان صحيحا او فاسدا (فبعد الحياة امران الاول) وجودى وهو (وجود العقل) الذى هو مناط التكليف (وسيأتى تفسيره الثانى) عدمى و (هو عدم ضده) اى ضد النظر وهو ماينافيه (فمنه) ماهو (عام) يضاد النظر وغيره (وهو كل ماهو ضد للادراك) مطلقا من النوم والغفلة والغشية فانه يضاد النظر لاستلزامه الادراك (ومنه) ماهو (خاص) يضاد النظر بخصوصه (وهو العلم بالمطلوب) من حيث هو مطلوب واما العلم به من وجه آخر فلابد منه ليمكن طلبه (والجهل المركب به) اعنى الجزم به على خلاف ماهو عليه (اذ صاحبهما لايتمكن من النظر فيه) اما صاحب الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثانى فلانه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف للشك الذى هو شرط النظر عند ابى هاشم (فان قلت) اذا كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر منافيا له (فما تقول فيمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر) اذ يلزم حينئذ اجتماع المتنافيين (قلت النظر ههنا فى وجه دلالة الدليل الثانى) يعنى ان المقصود

يصح الخ) حصر الصحة على حذف قيد الابتداء اذ كونه تعالى فاعلا مختارا بالمعنى المذكور ما اتفق عليه اهل السنة بخلاف الاستناد ابتداء فانه قول بعض الاشعرية على ماصرح به فى شرح المقاصد (قوله لبعض آثاره مدخل) اى فى التأثير بأن يكون علة موجبة له (قوله ووجوب الخ) يعنى انه قادر مختار فيه بواسطة مايوجبه وان لم يكن مختارا فيه ابتداء **قوله** شرط النظر اما مطلقا فبعد الحياة امران) اراد شرط النظر من حيث انه نظر لا من حيث انه حركة فى الكيف فانه يحتاج من الحيثية الاخيرة الى المتحرك ومافيه الحركة ونحو ذلك ولذلك لم يتعرض للمقدمات والعالم المحل (قوله شرط النظر) اى فى افادته العلم بالمطلوب فلا يرد على الحصر شروط تحققها كالمعلومات والمطلوب والمحل مع الفعل والزمان والمكان وبما حررنا اندفع الشكوك التى اوردها بعض الناظرين على قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب واما العلم بوجه آخر فلا بد منه وعلى قوله والجهل المركب به كما لايخفى **قوله** وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب) قيل عليه النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين فيمكن ان ينظر فى مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مطلوب ما غاية الامر ان المطلوب لكونه حاصلا لايحصل ثانيا والجواب ان مطلوبا معينا اذا كان حاصلا لم يكن النظر لتحصيله ولا لتحصيل مطلق موجود فى ضمنه فان كلا منهما تحصيل الحاصل بل لمطلوب آخر فالمطلوب من حيث هو مطلوب غير معلوم وهو المطلوب وبالجملة الكلام فى النظر المتعارف المشتمل على حركتين ولا يتأتى فيه ماذكر (**قوله** واما العلم به من وجه آخر الخ) قيل يرد عليه ان الغافل عن المطلوب ربما تصرف فى مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها فأدتها الى المطلوب وانت خبير بان هذا لايتأتى على رأى من يوجب فى الفعل الاختيارى تصور فائدة فان النظر فعل اختيارى لابد لفاعله من تصور وصول الى علم فقد تحقق علم المطلوب بوجه فان قلت لايتعين ذلك قلت الكلام فى النظر المتعارف **قوله** والجهل المركب به) فان قلت اذا جاز النظر فى الدليل الثانى بمعرفة وجه دلالته جاز ان يطلب الجاهل جهلا مركبا معرفة وجه دلالة مقدمات يقينية مخزونة عنده فيحصل اليقين فما معنى اشتراط عدم الجهل المركب قلت الجهل المركب الذى يشترط عدمه فى النظر هو الجهل المتعلق بما طلب بهذا النظر بالذات ولا جهل مركبا فيما ذكر بالنسبة الى وجه الدلالة حتى يلزم المحذور قيل ويرد عليه ان الجاهل ربما تصرف فى مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها ذاهلا عن خصوصية مايؤدى اليه فأدته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وقد تحققت اندفاعه بما سبق فليتأمل (قوله اجتماع المتنافيين) وهما العلم

الحاجة والمؤثرية اذا نظر العقل بهما الى حالتى الممكن والمؤثر يكون بهذا الاعتبار حاجة للممكن وتأثيرا للمؤثر ولا يوصفان بانهما ممكن او غير ممكن فلا يكون بهذا الاعتبار للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية اخرى واذا نظر العقل اليهما لا بان ينظر بهما فى حال الغير بل ينظر اليهما باعتبار ذاتيهما تكونان معقولتين ممكنتين فيكون للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية اخرى ولا يلزم التسلسل لانقطاع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل بهذا الوجه واجيب عن الرابع وهو الاعتراض الثالث بان المراد بالتأثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لان المؤثر يحصل وجود الاثر فلا يصح الترديد المذكور فانه مبنى على ان المؤثر يحصل وجود الاثر ولقائل ان يقول ان اراد بالاستتباع ايجاد الاثر فالترديد المذكور صحيح ولا يسقط الاعتراض وان اراد به ان وجود الاثر يلزم وجود المؤثر فلا يلزم ان يكون للمؤثر تأثير وان اراد غيره فليبين حتى نتصور اولا ثم نتكلم عليه ثانيا والصواب ان يقال فى الجواب ان اراد بحال وجود الاثر زمان وجوده فنختار ان تأثير المؤثر حال وجود الاثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل وانما يلزم تحصيل الحاصل ان لو كان تأثيره فيه بعد وجوده واما فى حال وجوده فلا فانه لا يمتنع تأثير المؤثر فى الاثر زمان وجود الاثر فان العلة مع معلولها تكون بهذه الصفة اى تأثيرها فيه زمان وجود المعلول وان اراد بحال وجود الاثر مقارنة وجود الاثر لوجود المؤثر بالذات اى معيتهما بالذات فهو ممتنع فان وجود المعلول يمتنع ان يكون مع وجود العلة بالذات فان المعلول متأخر بالذات عن العلة فكيف يكون

بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذى هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثانى عليه (وهو) اى هذا الوجه (غير معلوم) فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه الذى هو النتيجة فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلا والفائدة فى طلب العلم بوجه الدلالة فى الدليل الثانى زيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط النظر الذى يطلب به العلم بالمنظور فيه واما عدم الظن به على ماهو عليه او على خلافه فليس شرطا له (واما) الشرط (للنظر الصحيح) على الخصوص (فامر ان الاول ان يكون) النظر (فى الدليل)وستعرفه (دون الشبهة) وهى التى تشبه الدليل وليست (الثانى ان يكون) النظر فى الدليل(من جهة دلالته) على المدلول وهى امر ثابت للدليل ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل الى المدلول كالحدوث او الامكان للعالم (فان النظر فى الدليل لامن جهة دلالته لاينفع) ولايوصل الى المطلوب لانه بهذا الاعتبار اجنبى منقطع التعلق عنه كما اذا نظر فى العالم باعتبار صغره او كبره وطوله اوقصره ﴿ المقصد السادس النظر فى معرفة الله تعالى ﴾ اى لاجل تحصيلها (واجب اجماعا) منا ومن المعتزلة واما معرفته تعالى فواجبة اجماعا من الامة (واختلف فى طريق ثبوته) اى ثبوت وجوب النظر فى المعرفة (فهو) يعنى طريق الثبوت (عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم) فى اثبات وجوب النظر المؤدى الى المعرفة مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر) من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر فى المعرفة (نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات والارض وقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحى

بالمطلوب من حيث هو مطلوب وعدم العلم به عند اقامة الدليل الثانى **قوله** بل العلم بوجه دلالة الدليل الخ) ولا يرد ان النتيجة ليست ذلك لان المطلوب لايختص بمجردها بل اذا اشتمل على مايمكن ان يكون مقصودا كفى فانها كما تفاد تفاد لوازمها وقد يقال الطلب على تقدير عدم حصول المطلوب بالاول بأن يعرض شبهة فيه فتأمل (قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل الخ) اى المقصود بالنظر الثانى هو العلم بالنتيجة من حيث دلالة الدليل الثانى عليه لا العلم بنفسها وليس المراد ان المقصود هو العلم بوجه الدلالة على ماوهم حتى يرد ان الدليل انما هو لافادة العلم بالنتيجة لالافادة العلم بوجه الدلالة وان كان لازما له (قوله وهو اى هذا الوجه غير معلوم) فالمطلوب من حيث هذا الوجه لايكون معلوما (قوله العلم بالمنظور فيه) اى من حيث ذاته لامن هذه الحيثية (قوله فليس شرطا له) اى العلم بالمنظور فيه هو شرط للنظر الذى يطلب به الظن بالمنظور فيه على اختلاف درجاته **قوله** فليس شرطا له) هذا اذا كان المطلوب العلم واما اذا كان المطلوب الظن على ماهو عليه فعدم الظن على ماهو عليه شرط وبالجملة درجات الظنون متفاوتة والشرط ان لايكون مافى درجة المطلوب اواقوى منه حاصلا (قوله الاول الخ) الشرط الثانى مغن عن الاول الا انه حاول التفصيل فلهذا اعتبر كل واحد شرطا برأسه **قوله** الثانى ان يكون النظر فى الدليل) قيل اشتراط هذا الامر الثانى يغنى عن اشتراط الاول لاستلزامه اياه وامره بين **قوله** واجب اجماعا منا ومن المعتزلة الخ) فان قلت الثمانية من المعتزلة قالوا بضرورية المعارف كلها فكيف حكم بتحقق الاجماع منهم فى وجوب النظر بمعرفة الله تعالى قلت مرادهم بالضرورية معنى الاضطرارية يعنى ان المعارف ليست فعلا اختياريا مباشرا للعبد ولهذا قال المعرفة متولدة من النظر كما سيجئ فى خاتمة الكتاب (قوله واختلف فى طريق ثبوته) لما لم يكن الاجماع منا ومن المعتزلة حجة على غيرنا والاجماع لابد له من مستند ذكر استدلال كل من الفريقين على المدعى فلا يرد انه بعد ثبوت الاجماع على وجوب النظر لاحاجة فى ذلك الى ان يتمسك بدليل آخر **قوله** اما اصحابنا فلهم مسلكان) فان قلت لما سلف ان النظر واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة كان التمسك بهذا الاجماع كافيا فى اثبات وجوبه الشرعى فلاحاجة الى هذه المقدمات ودفع الاعتراضات كما لايخفى اللهم الا ان يقال الاجماع المستدل به هو اتفاق علماء عصره على حكم ومجرد اجماعنا مع المعتزلة لايكفى وفيه مافيه تحقق الاجماع المذكور بعد قول الاصحاب بذلك الوجوب فلا يجوز ان يتمسكوا لذلك القول بالاجماع والادار **قوله** نحو قوله تعالى قل انظروا) الآية فان قلت المفهوم وجوب النظر

معها بالذات وكذا يتأخر عدم المعلوم عن عدم العلة بالذات فيكون المؤثر انما يؤثر فى الاثر لامن حيث هو موجود ولامن حيث هو معدوم وبعض المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر فانها ليست بحال الوجود ولابحال العدم فان قيل فعلى هذا ثبت الواسطة بين الوجود والعدم وهو محال اجيب بانا لم نقل ان للماهية زمانا غير زمان الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول الماهية من حيث هى هى غير الماهية الموجودة و غير الماهية المعدومة وان كانت لاتخلو عن احدهما والمؤثر انما يؤثر فى الماهية من حيث هى لافى الماهية من حيث هى موجودة اومعدومة والماهية من حيث هى غير الماهية الموجودة المعدومة وان كانت لاتخلو عن احدهما فان قيل اذا كانت الماهية لاتخلو عن احدهما فتأثير المؤثر لايخلو عن احدى الحالتين فيلزم المحذور اجيب بان التأثير وان كان لايخلو عن احدى الحالتين لكن التأثير فى الماهية المقارنة لاحدى الحالتين لافى الماهية الموجودة او المعدومة واجيب ايضا عن الاعتراضات الثلاث بنقض جالى وهو ان العلم بأن شيئا مايؤثر فى شئ وان شيئا مايحتاج الى شئ بديهى لايقبل التشكيك وللمعترض ان يقول لانم ان العلم بأن شيئا مايؤثر فى شئ وان شيئا مايحتاج الى شئ بديهى فانه لوكان بديهيا لكان مطابقا للواقع واللازم باطل فان نقيضه ثابت فى الواقع لما دل عليه الدليل القطعى لايقال لانم ان الدليل الذى ذكرتم قطعى حتى يلزم ثبوت النقيض فى الواقع بل ما ذكرتم مغالطة لانا نقول حينئذ يحتاج الى بيان غلطه حتى يثبت انه مغالطة غير مفيدة لثبوت النقيض * واجيب عن الخامس وهو

الارض بعد موتها) فقد امر بالنظر فى دليل الصانع وصفاته (والامر للوجوب) كما هو الظاهر المتبادر منه (ولما نزل ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب قال عليه الصلاة والسلام ويل لمن لاكها) اى مضغها (بين لحييه) اى جانبى فمه (ولم يتفكر فيها) فقد (اوعد بترك التفكر) فى دلائل المعرفة (فهو واجب) اذ لا وعيد على ترك غير الواجب (وهذا المسلك (لايخرج عن كونه ظنيا) غير قطعى الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد (و) المسلك (الثانى وهو المعتمد) فى اثبات وجوب النظر (ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا) من المسلمين كافة وقد يتمسك فى ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظنى لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازى (وهى لاتتم الا بالنظر وما لايتم الواجب) المطلق (الا به فهو واجب) كوجوبه (وعليه اشكالات الاول) ان وجوب المعرفة يتوقف على امكانها وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو خلى ودواعى نفسه من مبدأ نشوه من غير نظر

فى مصنوعاته تعالى والفكر فيها لا فى معرفة الله تعالى على ماهو المدعى قلت المراد من الآية ايجاب التفكر فى المصنوعات للاستدلال بها على معرفة صانعها كما صرحوا (قوله فى دليل الصانع وصفاته) لتحصيل المعرفة بهما **قوله** غير قطعى الدلالة) لو ضم اليه قوله او المدلول لكان اظهر اذ كون خبر الواحد من قبيل غير قطعى الدلالة مطلقا انما يتم اذا كانت الظنية فى المتن مستلزما للظنية فى نفس الدلالة وذا غير ظاهر (قوله غير قطعى الدلالة) على المطلوب اما لشبهة فى المتن باحتماله معنى آخر غير الوجوب او لشبهة فى السند كما فى خبر الاحاد **قوله** ولان العلم الخ) وايضا الخطاب يخص الرسول عليه السلام ظاهرا واعلم ان الظن ان جاز حصوله بالتقليد كما هو الظاهر دراية فقوله وذلك قد يحصل الخ ظاهر وان لم يكن الحاصل به الا الجزم كما يشعر به تصريحهم بخروجه من تعريف العلم بالثابت لا الجزم فوجه ذلك القول حمل التقليد على اللغوى واما حمل الظن على مايقابل اليقين فلفظ الغالب آب عنه كما هو الظاهر (قوله قد يحصل بالتقليد) كما قد يحصل بالدليل الظنى وما قالوا من ان التقليد خارج من العلم بقيد الثبات فالمراد به التقليد الجازم بقرينة خروج الظن من أى طريق كان بقيد الجزم (قوله كوجوبه) اى ان عينا فعينا وان كفاية فكفاية (قوله يتوقف على امكانها) اذ لا تكليف بالممتنع **قوله** وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية) والا لما صح قوله وهى لايتم الا بالنظر ولان الضرورية تستلزم عدم المقدورية وغير المقدور لايكلف به بالفعل اجماعا وان جاز عندنا كما سبق ومعرفة الله تعالى كلف بها العباد واما ماذكره الشارح من قوله لان الانسان لو خلى الخ فقد يعترض عليه بان الشرطية ليست ببديهية ولا مبرهنا عليها فيرد عليه المنع بانا وان لم نجد من انفسنا ذلك لكن لم لايجوز ان يوجد شخص من الاشخاص يجده فان قلت لو كان ضروريا لوجدنا نحن ايضا قلت الضرورى قد يتوقف على شئ لايحصل للبعض وان جاز حصوله (قوله وليس امكانها الخ) يريد انها لو كانت ممكنة فالامكان لكونه نسبة بين الشئ ووجوده يكون بالنسبة الى كونها وحصولها فى الذهن وليس بالنسبة الى كونه بطريق الضرورة لان الانسان لو خلى من النظر لايجد من نفسه بعد الالتفات العلم بذلك اى بكونها ضرورية اى حاصلة فى الذهن بدون نظر والضرورى لايكون كذلك اى لايجد الانسان من نفسه العلم به بعد الالتفات والالجاز ان يكون لنا علوم ضرورية لانعلمها وبما حررنا ظهر ان الاعتراض على ماذكره الشارح بأن الشرطية ليست ببديهية ولا مبرهن عليها فيرد المنع عليه بانا لم نجد من انفسنا ذلك لكن لم لايجوز ان يوجد شخص من الاشخاص يجده ليس بشئ منشاؤه سوء الفهم وما قيل فى بيان ليس امكانها باعتبار كونها ضرورية من انه لو كان كذلك لما صح قوله وهى لاتتم الا بالنظر ولان الضرورية يستلزم عدم المقدورية وغير المقدورية لايكلف به اجماعا ففيه ان مقصود المعترض عدم امكان المعرفة فى نفس الامر ليتفرع عليه عدم وجوبه فى نفس الامر وعلى هذا التقرير يكون الزاميا (قوله بل باعتبار الخ) اى بل يكون امكانها

الاعتراض الرابع بان عدم الممكن ان لم يتصف بالرجحان فلا اشكال لانا قلنا ان رجحان احد طرفى الممكن يستدعى مرجحا فاذا لم يتحقق له رجحان لم يستدعى مرجحا وان اتصف عدم الممكن بالرجحان فلا نم انه يمتنع ان يكون اثرا فان عدم الممكن اذا اتصف بالرجحان جاز ان يكون اثرا ويكون المؤثر عدم علة الوجود على ماسبق من التفسير وهو ان المعنى بالتأثير استتباع المؤثر الاثر ان كان المؤثر مؤثرا فى الوجود يستتبع وجود المؤثر وجود الاثر وان كان مؤثرا فى العدم يستتبع عدم المؤثر عدم الاثر اى يكون المؤثر فى عدم الممكن على معنى ان عدم علة وجود الممكن يستتبع عدم الممكن وحمل قوله على ماسبق من التفسير على ماسبق فى فصل الوجود من ان التجرد لكونه عدميا يحتاج الى عدم علة العروض غير مستقيم اما اولا فلانه لم يذكر فى ذلك الموضع تفسير التأثير واما ثانيا فلانه لم يندفع الشك بمجرد قوله ان التجرد لكونه عدميا يحتاج الى عدم علة العروض لانه حينئذ يقال تأثير عدم علة وجوده فى عدم الممكن ان كان حال عدم الممكن فيلزم تحصيل الحاصل او حال وجوده فيلزم الجمع بين النقيضين فيحتاج الى ان فسر التأثير بالاستتباع حتى يندفع الشك بان قيل ماسبق من التفسير هو ان المراد ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان عدم المؤثر يستتبع عدم الاثر اجيب بأن المراد ان التأثير فى جانب الوجود هو ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر فعلم منه ان التأثير فى جانب العدم هو ان عدم المؤثر يستتبع عدم الممكن وفى بعض النسخ ان عدم الممكن ان لم يتصف بالامكان فلا اشكال وتقريره انه

لم يجد من نفسه العلم بذلك اصلا والضرورى لايكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا (امكان معرفة الله تعالى فرع افادة النظر العلم مطلقا) اى فى الجملة (وفى الالهيات) خاصة (وفيها بلامعلم وقدمر الاشكال عليه) اى على كل واحد منها فى تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة (قلنا وقدمر) ايضا (الجواب عنه) اى عن ذلك الاشكال (الثانى) انا وان سلمنا امكان معرفته تعالى لكن لانسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن اذ (ايجاب المعرفة اما للعارف) به تعالى (وهو تحصيل الحاصل) اى تكليف بتحصيله وذلك ممتنع (اولغيره وهو تكلف الغافل) فان من لايعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل (قلنا) المقدمة (الثانية) القائلة بأن تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا (ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه) وتصوره (لا العلم) والتصديق (به كما مر) من ان الغافل من لايفهم الخطاب اولم يقل له انك مكلف لامن لايعلم انه مكلف (الثالث) سلما امكان وجوب المعرفه شرعا لكن لانسلم وقوعه قولكم اجمعت الامة على ذلك قلنا (لايمكن الاجماع) منهم على وجوبها (عادة كعلى) اى كالاجماع منهم على (اكل طعام) واحد (و) على (كلمة) واحدة (فى آن) واحد (قلنا يجوز) الاجماع منهم (فيما يوجد) فيه (امر جامع) لهم (عليه) كوجوب المعرفة مثلا ثم بين الجامع بقوله (من توفر الدواعى) الى انقياد الشريعة ومعرفة احكامها (وقيام الدليل) الظاهر على ذلك المجمع عليه (وماذكرتم) من الاجماع على طعام واحد او كلمة واحدة (لاجامع) لهم (عليه) بل شهواتهم بحسب امزجتهم وحالاتهم مختلفة داعية الى عدم الاتفاق فيه (الرابع الاجماع ان ثبت) فى نفسه (امتنع نقله) الينا فلايصح ان يتمسك به وانما امتنع نقله (لانتشار المجتهدين) فى مشارق الارض ومغاربها فلا يعرفون بأعيانهم فكيف تعرف اقوالهم (وجواز خفاء واحد) منهم اما لخموله او لوقوعه فى بلاد الكفار اسيرا (و) جواز (كذبه) فى قوله ان الحكم عندى كذا بناء على احترازه عن المخالفة المفضية الى المفسدة ولاشك ان المعتبر اعتقاده لامجرد قول يفوه به (و) جواز (رجوعه) عن حكم افتى به لتغير اجتهاده (قبل فتوى الآخر) بفتح الخاء وكسرها وايضا نقل الاجماع بطريق التواتر ممتنع عادة وبطريق الآحاد لايفيد القطعيات (قلنا) ماذكرتموه (منقوض

باعتبار كونها مستفادة من النظر **قوله** وفيها بلا معلم) فيه تأمل لجواز المعرفة بافادة النظر الجامع للتعليم فتفرع امكانها على افادة النظر العلم فى الالهيات بلامعلم ممنوع لايقال المدعى ان المعرفة بلامعلم واجب فحينئذ يظهر التوقف لانا نقول سياق الكلام يأباه اما اولا فلانه ادعى الاجماع على هذا الوجوب ومن يعتبر ايمان المقلد لايقول بالوجوب بدون التعليم اذ عدم ايجاب التعليم ليس ايجابا لعدمه واما ثانيا فلان قوله فى جواب الاشكال السابع قلنا كل ذلك يحتاج الى معرفة النظر يدل على ان المدعى وجوب المعرفة بالتعليم اوبدونه (قوله وفيها بلامعلم) لان الكلام على تقدير كون امكانها باعتبار استفادتها من النظر استقلالا كيلا يكون التكليف بالمعرفة تكليفا بمالايطاق واذا كان امكانها باعتبار استفادتها من النظر بمعونة التعليم يكون حصولها موقوفا على فعل الغير فلايكون اختياريا (قوله اذ شرط الخ) فان اريد بالغافل من لايفهم الخطاب ولا يتصوره فلانسلم انه تكليف للغافل وان اريد به من لايصدقه فلانسلم قوله وانه باطل (قوله امتنع نقله الخ) لعدم العلم للناقل بثبوته **قوله** وجواز كذبه) جواز الكذب وكذا جواز الرجوع الخ معتبر بالنسبة الى الناقل اى معتبر ثبوته عنده ثم جواز الرجوع مثلا غير جواز الرجوع بالفعل فلاينافى المفروض اعنى ثبوت الاجماع فى نفسه كما ظن (قوله وجواز كذبه) لعدم عصمته واذا جاز كذبه لم يحصل للناقل العلم بصدقه وان صدق فيما قال فلا يحصل العلم بثبوت الاجماع وان كان ثابتا (قوله وجواز رجوعه الخ) يعنى لايمكن سماع اقوال المجتهدين وان صدقوا فى زمان واحد بل فى زمان متطاول فربما يتغير اجتهاد بعض فرجع عن ذلك الرأى قبل قول الآخر واذا جاز الرجوع لم يحصل العلم بثبوت الاجماع للناقل وان كان ثابتا لعدم الرجوع فتدبر فانه مما خفى على الناظرين (قوله قلنا ماذكرتموه الخ) يعنى ان ماذكرتم تشكيك فى مقابلة الضرورة فانا نعلم قطعا من الصحابة

اذا لم يتصف العدم بالامكان لم يحتج الى مرجح لانه انما يحتاج الوجود الى مرجح لامكانه لان علة الحاجة الى المرجح الامكان فالعدم اذا لم يتصف بالامكان لم يتحقق فيه علة الاحتياج الى المرجح فلم يحتج الى المرجح وان اتصف العدم بالامكان جاز ان يكون اثر المؤثر ويكون للمؤثر فى عدم الممكن عدم علة الوجود على سبيل الاستتباع وقد عرفت مايرد على الاستتباع فانه ان اراد باستتباع عدم المؤثر عدم الممكن اعدام الاثر فالترديد المذكور صحيح ويتوجه الاعتراض وان اراد به ان عدم الاثر يلزم عدم المؤثر فلايلزم ان يكون للمؤثر تأثير فى الاثر وان اراد به غيره فليبين اولا ثم نتكلم عليه ثانيا والصواب ان يقال ان عدم الممكن المتساوى الطرفين ليس نفيا محضا وبتساوى طرفى وجود الممكن لايكون الا فى العقل ولكون عدم المؤثر ممتازا عن عدم الاثر فى العقل يجوز ان يعلل عدم الاثر بعدم المؤثر فى العقل ولصعوبة هذا الاشكال وهو لزوم كون العدم محتاجا الى المؤثر على تقدير كون الامكان علة للحاجة قال بعض المتكلمين علة حاجة الممكن الحدوث وقال بعضهم علة حاجة الممكن مجموع الامكان والحدوث وذهب طائفة اخرى منهم الى ان علة الحاجة هى الامكان بشرط الحدوث وليس كذلك لان الحدوث صفة للوجود لان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون هى كيفية للوجود فيكون صفة للوجود المتأخر عن التأثير اى الايجاد المتأخر عن الحاجة فيكون الحدوث متأخرا عن علة الحاجة بمراتب فلايكون الحدوث علة للحاجة

بماعلم الاجماع عليه) بطريق التواتر (كالاركان) الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهم (وتقديم الدليل القاطع على الظنى ؛ الخامس وان سلم نقله) بعد تسليم امكانه وامكان نقله (فليس بحجة لجواز الخطاء على كل) اى كل واحد من المجتهدين (فكذا) يجوز الخطاء (على الكل) من حيث هو كل فلايكون قولهم حجة قطعية (ولان انضمام الخطاء) الصادر من احدهم على انفراده (الى الخطاء) الصادر من واحد آخر وهكذا الى ان يشملهم الخطاء باسرهم (لايوجب الصواب) بل يوجب كون الكل على الخطاء (قلنا) كون الاجماع حجة قطعية (معلوم بالضرورة من الدين) فيكون التشكيك فيه بالاستدلال فى مقابلة الضرورة سفسطة لايلتفت اليهما (ولايلزم من جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على الكل) المجموعى (لتغايرهما وتغاير حكميهما) فان كل واحد من الانسان يسعه هذه الدار ولايسع كلهم واما احتمال انضمام الخطاء الى الخطاء حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالادلة من عصمة الامة (السادس منع) وقوع (الاجماع عليه) على وجوب المعرفة (بل الاجماع) واقع (على خلافه) وذلك (لتقرير النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والصحابة واهل سائر الاعصار) الى عصرنا هذا (العوام) على ايمانهم (وهم الاكثرون) فى كل عصر (مع عدم الاستفسار عن الدلائل) الدالة على الصانع وصفاته (بل) مع (العلم بأنهم لايعلمونها قطعا) اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذى لايقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم (قلنا كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابى البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج) وبحر ذات امواج (لاتدل على الطيف الخبير فانه) اى غاية ما فى الباب (انهم قصروا عن التحرير) والتوضيح للمقاصد العرفانية (والتقرير) والتفصيل للدلائل الدالة عليها (وذلك) القصور (لايضر) فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التى لايقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التى يقتدر معهما على ذلك (او ندعى انه) اى العرفان التفصيلى واجب لكنه (فرض كفاية فان الوجوب) الذى ادعيناه

والتابعين الاجماع فى مسائل كثيرة وماذلك الابثبوته وبنقله الينا فانتقض الدليلان باستلزامهما المحال قوله منقوض بما علم الخ) هذا جواب عن رد الامكان ايضا ثم انه جواب تحقيق لاالزامى فلايرد ان يقال صورة النقض غير مسلم عند المانع كما ظن (قوله لجواز الخطاء الخ) مبنى هذا عدم الفرق بين كل واحد والكل المجموعى الذى لم يعتبر فيه الهيئة الاجماعية قوله ولان انضمام الخطاء) اكثر النسخ بالواو فالفرق بينه وبين التعليل الاول اعنى قوله لجواز الى آخره ان الاول مبنى على عدم اختلاف حكم الكل المجموعى وكل واحد مطلقا والثانى على عدمه فى هذه المادة المخصوصة وان وجد فى مثل كل انسان يسعه هذه الدار وبهذا يظهر وجه ضم الشارح قوله واما احتمال انضمام الخطاء الخ فتأمل (قوله ولان انضمام الخطاء الخ) مبنى هذا انضمام الصواب الى الصواب كما يرجح الصواب كذلك انضمام الخطاء الى الخطاء يرجح الخطاء فلايوجب الاجماع الصواب وليس فيه مدخل لكون حكم كل واحد وحكم كل واحدا (قوله بل الاجماع على خلافه) لما كان منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة مكابرة اذ الامة كلهم قرنا بعد قرن متفقون على ذلك حتى قال فى شرح المقاصد ان الاجماع متواتر اذ ابلغ ناقلوه فى الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا لم يتعرض المصنف لجوابه اضرب الى معارضة الاجماع المذكور بالاجماع على خلافه (قوله قلنا الخ) جواب بطريق المنع لقوله بل مع العلم بأنهم كانوا لايعلمون بها مطلقا مستندا بجواز علمهم بها اجمالا وقول الاعرابى تصوير للعلم الاجمالى فتدبر فانه قد زل فيه اقدام قوله يعلمون الادلة اجمالا) والمعرفة الاجمالية للدلائل فى حكم النظر فصح وجوب النظر قوله كما قال الاعرابى الخ) قول الاعرابى امارة على انهم يعلمون الادلة اجمالا لادليلا يوجب الجزم به ثم المكابرة باق بعد ثم قوله فى السؤال بل مع العلم بانهم لايعلمونها قطعا فى محل المنع ايضا فتأمل (قوله ذات ابراج) جمع القلة استعاره للكثرة لمراوجة قوله فجاج والفجاج جمع فج وهو الطريق الواسع (قوله او ندعى) بصيغة المتكلم عطف على قلنا

ولاجزأ لعلة الحاجة ولا شرطا لعلة الحاجة قيل الحدوث ليس صفة للوجود فانه عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلايكون متأخرا عن الوجود بل يكون متقدما على الوجود اجيب بأنه لايجوز ان يكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود والا لثبت الواسطة بين العدم والوجود لان الخروج من العدم الى الوجود بعد العدم وقبل الوجود ولو سلم ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود حتى يكون متقدما على الوجود لايجوز ان يكون الحدوث علة الحاجة ولاجزأ لها ولاشرطا لها لان الحدوث بهذا المعنى متأخر عن تأثير المؤثر المتأخر عن الحاجة فلايكون علة لها ولاجزءا لها ولاشرطا لها لان المتأخر عن الشئ لايكون شيئا منها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى وجوده فيكون متأخرا عن الوجود فلايكون علة الحاجة الى المؤثر المقدمة على الامكان بمراتب اجيب بان الامكان صفة للماهية الممكن من حيث هى من غير اعتبار وجودها وعدمها فلايكون متأخرا عن وجود الماهية فى الخارج بل عروض الامكان للماهية من حيث هى يتوقف على اعتبار وجود وعدم لاعلى اعتبار وجودها وعدمها فان قيل الامكان صفة للممكن والصفة متأخرة فى الوجود عن الموصوف فيكون الامكان متأخرا عن وجود الممكن فلايكون علة للحاجة المتقدمة عليها بمراتب اجيب بان الامكان من الاعتبارات العقلية فلا يكون متأخرا عن الماهية فى الوجود الخارجى ❁قال❁ الثانى لايكون احد طرفيه

اولى به لذاته لانه حينئذ ان امكن
طريان الطرف الآخر فاما ان يطرء
لسبب فيفتقر الاولوية الى عدمه
اولا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح
بلا مرجح وهو محال وان لم يمكن
كان الاولى واجباً ○ اقول ٭ الحكم الثانى
للامكان ان الممكن لا يمكن ان يكون احد
طرفيه اى الوجود والعدم اولى به لذاته
لانه لو تحقق اولوية احد طرفيه
لذاته فان امكن حينئذ طريان الطرف
الاخر فاما ان يطرء لسبب او لا لسبب
فان طرء الطرف الآخر لسبب فيفتقر
اولوية الطرف الذى فرض انه اولى
بالممكن لذاته الى عدم سبب طريان
الطرف الآخر لانه على تقدير
وجود سبب طريان الطرف الآخر
يصير الطرف الآخر اولى به والا
لم يكن السبب سببا واذا كان الطرف
الآخر اولى به لم يبق اولوية
الطرف الاول فيتوقف اولوية
الطرف الاول على عدم سبب
طريان الطرف الآخر فلا يكون
الاولوية لذاته ضرورة توقفها
على عدم سبب طريان الطرف
الآخر وان طرء الطرف الآخر لا
لسبب يلزم ترجيح المرجوح بلا سبب
وهو اشد استحالة والفحش عند
العقل بالنسبة الى ترجيح احد المتساويين
بلا مرجح وان لم يمكن طريان الطرف
الآخر كان الاولى به واجبا فيلزم
الانقلاب من الامكان الى الوجوب
○ قال ٭ الثالث الممكن ما لم يتعين
صدوره عن مؤثره لم يوجد وذلك
التعين يسمى الوجوب السابق
واذا وجد فمحال وجوده لا يقبل
العدم وهو الوجوب اللاحق
فالوجوبان عرضا للممكن لا من ذاته
○ اقول ٭ الحكم الثالث للامكان
الممكن ما لم يتعين صدوره اى ما لم

(اعم من ذلك) اى من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار (السابع) سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة لكن (لا نسلم انها لا تتم الا بالنظر) كما ادعيتم (بل قد يحصل) المعرفة (بالالهام) والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شئ من المعرفة وغيرها صرفوا هممهم اليه وسلطوا اذهانهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم (او التعليم) كما تقول به الملاحدة (او التصفية) كما تقول به الصوفية فانهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحقة التى لا تحوم حولها شائبة ريبة واما اصحاب النظر فتعرض لهم فى عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من ادلة الخصم (قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر) فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج فى افادتها الى قول الامام ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا تحصل المعرفة الا بمجموعهما والالهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه انه من الله فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال فى التصفية الا ترى ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر (او) قلنا (المراد) انه

(قوله والحاصل) اى حاصل الكلام فى هذا المقام وهو مبنى الجوابين المذكورين وليس هذا حاصل الجواب كما لا يخفى (قوله والتوجه التام) اشار بالعطف الى ان المراد بالالهام الالهام الذى يحصل بعد التوجه التام كما يقوله البراهمة لا مطلق الالهام اذ المقصود بيان الطرق المحققة التى يدعى صاحبها حصول المعرفة بها والالهام المطلق ليس كذلك لا الطرق المحتملة فانها كثيرة كالحدس وخلقها ضرورة (قوله صرفوا الخ) فالتوجه المذكور عبارة عن صرف الهمة الى ما يقصد حصوله بحيث يشغله عن كل ما سواه سواء حصل ذلك التوجه بالرياضة او بدونها فهو غير التصفية **قوله** او التصفية الخ) سياق كلامه يدل على ان المراد بالتصفية هو التسوية المصطلح عليها وهى التى تكون على قانون الاسلام بالمواظبة على الذكر والطاعة وبهذا يظهر الفرق بينه وبين التوجه التام الذى ينسب الى حكماء الهند على ان توجههم نحو مطلوبهم كيف كان وتوجه ارباب التصفية الى جناب ذى الجلال كما دل عليه تقريره واعلم ان الصوفية يجمعون على ان التصفية لا تفيد الا بعد طمانينة النفس فى المعرفة سواء حصلت من يقين او تقليد وهذا معنى قولهم لا مطمع فى الوصول الا بعد احكام الظاهر فعلى هذا يظهر اندفاع تجويز حصول المعرفة بالتصفية للدور الظاهر اذ المعرفة المدعى وجوبها بالاجماع ليس بمعنى اليقين لجواز التقليد عند البعض فتدبر (قوله قلنا الخ) يعنى ان المستثنى منه المقدر فى قوله وهى لا تتم الا بالنظر بسبب مستقل بقرينة ان النظر سبب مستقل فلا يرد النقض بما ذكرتم لاحتياجها الى النظر فاقيل ان بينه وبين ما مر فى الاشكال المذكور من قوله وبلا علم تدافع وهم محض **قوله** الى معونة النظر فان القائل بالتعليم الخ) قد اشرنا فى الاشكال الاول الى ما فى هذا الجواب وما ذكره هناك من التدافع **قوله** والالهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه الخ) قيل عليه قد سبق ان الفرق بين العلم والجهل قد يعلم بالبديهة فلم لا يجوز ان يعرف المتوجه بالبديهة بعد رعاية شرائط كمال التوجه ان الحاصل علم فائض من الله تعالى لا جهل وهذا الاعتراض يرد على قوله ايضا فلا بد من الاستعانة بالنظر اذ يجوز ان يعلم حقية الحاصل بالتصفية المقرونة بشرائط كمالها بداهة او حدسا فليتأمل (قوله وكذا الحال فى التصفية الخ) لم يلتفت الى ما فى شرح المقاصد من ان التصفية لا عبرة بها الا بعد طمانينة النفس فى المعرفة وذلك بالنظر لانه ذكر الامام فى الاحياء ان السالك يكفيه فى السلوك التقليد فى العقائد والظن الراجح بها ثم بعد السلوك والتصفية يحصل له العلم اليقينى بها (قوله والمراد الخ) يعنى ان المستثنى منه المقدر بسبب مقدور والامور المذكورة غير مقدورة وان كان التوجه الموصل الى الالهام

(لامقدور)

(لامقدورلنا) من طرق المعرفة (الا لنظر) فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم مالايكون مقدورا (او) قلنا (نخصه) اى وجوب النظر في المعرفة (بمن لاطريق له) اليها (الا لنظر) وذلك بأن لايكون متمكنا الامنه كجمهور الناس (ادمن عرف الله بغيره) من الطرق النادرة التي توصل الى معرفته (لم يجب) النظر (عليه * الثامن) سلمنا ان المعرفة لاتحصل الابالنظر لكن لايلزم من هذا وجوب النظر اد (الدليل) الذي يتلوه عليه (منقوض بعدم المعرفة وبالشك) فان تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع انه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولاوجوب الشك اتفاقا (قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة) يعني مالايتم الواجب الابه (مقدورة والوجوب ههنا) اى وجوب المعرفة (مقيد بعدم المعرفة) عند الكل فان العارف لايجب عليه تحصيل المعرفة (اوالشك) عند من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك واذا كان وجوب الواجب مقيدا بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكاة والحج اذليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا وايضا يمكن ان يناقش في مقدورية عدم المعرفة والشك فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلايلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ماذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة الاترى ان وجوب الصلاة مقيد بوجود العقل وان يكن مقيدا بوجود الطهارة ومن ثمه عرف الواجب المطلق بمالايتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك (التاسع لانسلم ان مالايتم الواجب) المطلق (الابه فهو واجب) شرعا لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله تعالى اومترتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولايتعلق بمايتوقف عليه

والطلب التام الموصل الى التعليم مقدورين لنا فلايرد النقض بهما **قوله** فان التعليم والالهام من فعل الغير) فان قلت طريق حكماء الهند التوجه التام المقدور مع امور مقدورة كما سبق وطريق التعليم الطلب والجد الاترى ان من طلب وجد وجد فبين الطريقين والالهام والتعليم لزوم عادي كما هو مذهب الاشعري في النظر وهذا القدر يكفي في ثبوت التكليف قلت اما التوجه التام المستتبع للالهام فان لزم قرانه للمجاهدات الشاقة والمخاطرات الكثيرة كالتصفية فهو في حكم ما لايكون مقدورا كما صرح به وان لم يلزم لحصول مرادهم لخاصية في نفوسهم الخاصة كما صرح به بعضهم ولا قدرة عليهما حينئذ واما التعليم فالقائلون به اعني الملاحدة يدعون انحصاره في جماعة مخصوصة فأمره حينئذ في غاية الاشكال (قوله اوقلنا نخصه الخ) يعني ان المراد انها لاتتم الابالنظر لمن لاطريق له غيره بناء على ان المدعى خاص وهو وجوب النظر لمن لاطريق له سواه (قوله منقوض الخ) يعني ان الدليل المذكور بعينه جار في عدم المعرفة والشك مع تخلف الحكم عنه اعني وجوبهما بأن يقول معرفة الله واجبة اجماعا وهي لاتتم الابعدم المعرفة والشك ومالايتم الواجب المطلق الابه فهو واجب **قوله** ولاوجوب الشك اتفاقا) سيجيء ان ابا هاشم يقول بوجوب الشك وبلزومه فيما ذكر فكيف يدعى الاتفاق اللهم الا ان يقال بعد تسليم ان ليس المراد اتفاق غير ابي هاشم انما قال اتفاقا بناء على انه مقتضى القاعدة على ماسيجيء هناك فالاتفاق الضمني متحقق (قوله اتفاقا) متعلق بقوله ليس يلزم اى عدم وجوب عدم المعرفة وعدم وجوب الشك من وجوب تحصيل المعرفة متفق عليه فلاينافي ماسيجيء من ان الشك واجب عند ابي هاشم (قوله وايضا يمكن الخ) فانهما غير مقدورين ابتداء وان كانا مقدورين بقاء (قوله ومن ثمه عرف الخ) حيث اعتبر فيه قيد الحيثية المشعرة بجواز عدم كونه واجبا مطلقا من حيثية اخرى (قوله واجب شرعا) وان كان واجبا عقلا بمعنى انه لابدمنه في حصول الواجب (قوله اماخطاب الله) اى خطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وهذا عند الاصوليين بناء على ان الوجوب نفس الايجاب الذي هو الامر والفرق بينهما بالاعتبار (قوله

يجب صدوره عن مؤثره لم يوجد وذلك التعيين يسمى الوجوب السابق وذلك لانه لو لم يجب صدوره عن مؤثره لبقي على امكانه اذلاوجه لامتناعه واذا كان باقيا على امكانه لم يمتنع الطرف الآخر المقابل له فيحتاج الى مرجح ولا يتسلسل لانه محال فلابد من الانتهاء الى الوجوب وهو الوجوب السابق على وجود الممكن لانه وجب اولا فوجد فاذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب آخر لانه اذا وجد فحال وجوده لايقبل العدم ومالا يقبل العدم واجب وهو الوجوب اللاحق لانه يلحقه بعد الوجود فالوجوبان اى السابق واللاحق عرضان للممكن لامن ذاته بل الاول باعتبار وجود سببه والثاني باعتبار وجوده * قال ● الرابع الممكن يستصحب الاحتياج حالة البقاء لبقاء الامكان الموجب له فان الامكان للممكن ضروري والا لجاز ان ينقلب الممكن واجبا اوممتنعا ولاحتاج في امكانه الى سبب قيل تأثير المؤثر امافي حاصل وهو محال او متجدد فالحاجة له دون الباقي قلنا المعنى بالتأثير دوام الاثر بدوام مؤثره * اقول * الحكم الرابع لامكان الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة بقائه فان علة حاجة الممكن الى المؤثر هو الامكان والامكان حالة بقاء الممكن باق فيكون حالة بقاء الممكن الاحتياج الى المؤثر باقيا وانما قلنا الامكان حال بقاء الممكن باق لان الامكان للممكن ضروري لانه لولم يكن الامكان له ضروريا لجاز انفكاك الامكان عن الممكن وحينئذ يصير الممكن واجباً اوممتنعا فيلزم القلب وايضاً لولم يكن الامكان

ذلك الشيء (قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات) اى لا يمكن ان تتعلق بها القدرة ابتداء (بل) هى مقدورة (بايجاد السبب) المستلزم اياها (فايجابها ايجاب لسببها) المقدور الذى هو النظر وذلك (كمن يؤمر بالقتل) الذى هو ازهاق روح وهو غير مقدور له بذاته (فانه امر) له (بمقدوره) الذى هو السبب الموجب للازهاق (وهو ضرب السيف قطعا) اى هو امر بذلك المقدور يقينا اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اى مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة فى الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعى وان تعلق فى الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلاة والمشى للحج فان الواجب ههنا تتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا لمقدمته (و قد يجاب عنه بانه) اى العبد (لو كان أمورا بالشيء) مطلقا (دون ما يتوقف) ذلك الشيء (عليه لزم تكليف المحال) لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه والا لم يكن وجوبا مطلقا (وهو ضعيف اذ المحال ان يجب الشيء مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها) فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كان التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها يجامع كلا من ايجابها

اوترتب عليه) اى عند الفقهاء فانهم قالوا الحكم ما ثبت بالخطاب لا نفسه قوله قلنا المعرفة غير مقدورة الخ) قيل فيه بحث لان الواجب المطلق ربما يكون فى نفسه مقدورا بالتفسير المفهوم مما ذكره المصنف وهو ان لا يكون موقوفا على ايجاد سببه لكن يكون له مقدمة لا يتم الا بها كشرط فلا يفيد هذا الكلام كلية تلك المدقمة فلا يصح ان يقع كبرى فى الاستدلال ويمكن ان يدفع بتقييد موضوع الكبرى الكلية بأن يكون حاصل الاستدلال هكذا النظر سبب لا يتم الواجب المطلق الا به وكل سبب لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب واعلم ان تحقيق الشارح ههنا يدل على ان الرد الذى ذكره على جواب شايع شبهة السمنية ليس بمرضى عنده (قوله قلنا المعرفة الخ) خلاصة الجواب تخصيص ما لا يتم بالسبب المستلزم والواجب المطلق بما لا يكون مقدورا بذاته وحينئذ يكون ايجابه الظاهر ايجابا لذلك السبب حقيقة لعدم مقدوريته الا من جهة ذلك السبب (قوله اى لا يمكن الخ) لعدم كونه فعلا بل كيفية (قوله بايجاد السبب) الصواب بمباشرة السبب (قوله وذلك كمن يؤمر الخ) دفع لاستبعاد ان يكون ايجابها ايجابا بسببها بان ذلك واقع فى المحاورات (قوله اذ لا تكليف الخ) تعليل لقوله فايجابها ايجاب بسببها (قوله وتلخيصه) التلخيص التبيين وفى هذا التلخيص تبيين للجواب المذكور باثبات الكلية اعنى كل سبب مستلزم للواجب المطلق الغير المقدور فهو واجب بايجابه ليصح جعله كبرى فيقال النظر سبب مستلزم لا يتم الواجب الغير المقدور بذاته الا به وكل ما هذا شانه فهو واجب بوجوبه وتبيين لكيفية كون ايجابه ايجابا لسببه بانه تعلق الخطاب ظاهرا به وحقيقة بسببه وللفرق بين السبب المستلزم والشرط وهذا التلخيص لا يدفع الرد الذى ذكره سابقا من ان صرف الخطاب المتعلق بالمعرفة الى النظر خلاف الاجماع من غير ضرورة تدعو اليه لان العلم النظرى مقدور بالواسطة كامر فقائل ان فيه اشارة الى ان الرد المذكور غير مرضى عند الشارح ليس بشيء نعم لو قال بدل تلخيصه تحقيقه لكان فيه رمزا الى ذلك (قوله بحسب ذاته) ان اريد بالصلاة الافعال من القيام والقراءة والركوع والسجود والقعدة فهى مقدورة بحسب ذاتها وان اريد بها الهيئة المترتبة على هذه الافعال فمقدوريتها باعتبار سببها المستلزم لها فحينئذ معنى قوله بحسب ذاته لا بحسب شرطه المذكور (قوله والا) اى ان لم يبق الوجوب حال عدم الموقوف عليه لم يكن الوجوب وجوبا مطلقا لكونه حينئذ واجبا على تقدير وجود الموقوف عليه (قوله ان يجب الشيء مع عدم المقدمة) لانه طلب لوجود الشيء حال عدمه (قوله لا يستلزم عدمها)

للممكن ضروريا لاحتاج الممكن فى امكانه الى سبب فلا يكون الممكن فى ذاته ممكنا بل اما واجبا او ممتنعا قيل لا يجوز ان يكون الممكن حالة البقاء محتاجا الى المؤثر لانه لو احتاج حالة البقاء الى المؤثر فلا يخ اما ان يكون للمؤثر تأثير فى الممكن حالة البقاء او لا يكون فان لم يكن للمؤثر تأثير فى الممكن حالة البقاء لا يكون هناك اثر لامتناع حصول الاثر بدون التأثير واذا لم يحصل فيه منه اثر كان مستغنيا عن المؤثر فلا يكون محتاجا الى المؤثر هذا خلف وان كان للمؤثر تأثير فى الممكن حالة البقاء والتأثير يستدعى حصول الاثر فالاثر الحاصل منه اما يكون هو الوجود الذى كان حاصلا قبل ذلك وهو محال لامتناع تحصيل الحاصل واما يكون الاثر الحاصل امرا متجددا فالحاجة لذلك الامر المتجدد لا للباقى وقد فرض ان الحاجة للباقى هذا خلف اجاب المص بأن المراد بتأثيره حالة البقاء دوام الاثر مع دوام مؤثره ولا يلزم تحصيل الحاصل ولا استغناء الباقى وهذا الجواب مبنى على تفسير التاثير بالاستتباع والحق ان يقال فى الجواب ان المؤثر حال البقاء يفيد اثرا ليس هو الوجود الذى كان حاصلا قبل ذلك بل امرا متجددا هو بقاؤه الوجود الذى كان حاصلا قبل ذلك وبه صار باقيا فلا يلزم ان لا يكون تأثيره فى الباقى حتى يلزم خلاف الفرض فان الباقى هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء اى الاستمرار فلا يلزم من تأثيره فى امر جديد غير الوجود الاول عدم تأثيره فى الوجود الاول المتصف بالبقاء لان عدم تأثيره فى المطلق لا يقتضى عدم تأثيره فى المقيد * قال * الرابع فى القدم وهو ينافى تأثير المختار لانه مسبوق بالقصد

وعدم ايجابها فان قلت اذا لم تكن المقدمة واجبة جازله تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا وان بقى فقد وجب الشئ مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق ان المحال هو ان يكلف بالشئ مع التكلف بعدم مقدمته معه لامع عدم التكليف بعدم مقدمته ولك ان تحمل عبارة الكتاب على هذا بأن تقول تقديرها اذ المحال ان يجب وجود الشئ مع عدم المقدمة وتجعل لفظة مع متعلقة بالوجود المقدر فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان انسب بمساق الكلام ﴿ العاشر المعارضة ﴾ لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر (بوجوه) ثلاثة دالة على انه ليس واجبا (احدها انه) اى النظر فى معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية (بدعة) فى الدين (اذ لم ينقل من النبى عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به) اى بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلو به لنقل الينا لتوفر

فيجوز ان يجامع التكليف بالشئ بوجود المقدمة (قوله فان قلت الخ) اثبات للزوم التكليف بالمحال بانه على تقدير عدم وجوب المقدمة يلزم ما اعترفت بكونه محالا وهو وجوب الشئ مع عدم المقدمة قوله قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة) قيل فيه بحث لان المقدمات اذا دخلت فى الايجاب بحيث يكون ايجاب الواجب ايجابا لها ايضا كان معنى وجوبه مع مقدماته كوجوب الصلوة على الجنب والمحدث فقولنا بوجوبه عند عدم مقدماته قول بوجوب تحصيله مع تحصيلها اما اذا لم يجب المقدمات فقولنا بوجوبه عند عدم المقدمات تكليف بالمحال والفرق دقيق يظهر بالامعان فليتأمل (قوله قلت هذا بعينه الخ) اكتفى بالنقض ولم يورد الحل لظهوره وهو ان المحال وجود الشئ مع عدم مقدمته لاوجوبه معه (قوله والتحقيق) اى التحقيق فى بيان ضعف قد يجاب (قوله هو ان يكلف بالشئ الخ) فانه تكليف لوجود الشئ وعدمه (قوله لامع عدم التكليف بمقدمته) فان عدم التكليف بها لايستلزم عدمها قوله ولك ان تحمل عبارة الكتاب الخ) قد يقال لاحاجة الى تقدير الوجود فى تصحيح عبارة الكتاب لحصوله بأن يجعل مع عدم المقدمة ظرفا لغوا متعلقا بيجب فيكون المعنى اذ المحال ان يجب الشئ ويجب عدم المقدمة كما فى قولك خرج زيد مع عمرو وانت خبير بأن قوله لامع عدم التكليف بها لايدفع هذا التوجيه اذ المعنى حينئذ ليس المحال ان يجب الشئ ويجب عدم التكليف بالمقدمة ولاتقريب له ههنا (قوله وتجعل لفظة مع الخ) اى ظرفا له مستقرا اولغوا فان مع اذا اضيف الى احد المتصاحبين يكون ظرف زمان اومكان فيكون وجود الشئ وعدمه داخلين تحت الوجوب فيفيد وجوب وجود الشئ ووجوب عدم مقدمته بخلاف ما اذا لم يقدر الوجود سواء جعل لفظة مع ظرفا مستقرا اولغوا فحينئذ يكون قيدا للوجوب لاداخلا تحته فيفيد وجوب الشئ فى زمان مقارنته لعدم المقدمة لاوجوب عدم المقدمة ولهذه الدقيقة امر الشارح بالتدبر واما نحو قولنا خرج زيد مع عمرو فافادته خروج عمرو باعتبار امر خارج عن مدلول اللفظ فانه اذا كان خروج زيد فى زمان اجتماعه ومصاحبته لعمرو يلزم ان يكون عمرو ايضا خارجا قياس مانحن فيه عليه خروج من التحقيق قوله ولو قدم الاشكال التاسع الخ) لان المساق على التنزل والتسليم فمقتضاه ان يقول سلمنا ان المعرفة لاتتم الا بالنظر لكن لانسلم ان مالايتم الواجب الابه فهو واجب مطلقا ولو سلم الاطلاق فلانسلم الكلية التى عليها مدار الاستدلال لانتقاضها بعدم المعرفة والشك (قوله بمساق الكلام) اى بسابقه ولاحقه فان قيل الثامن كلها منوع وكذا التاسع فيذكر معه والثامن نقض اجمالى كما عرفت فيؤخر عن التاسع ويقدم على العاشر لكونه معارضة لان ترتيب البحث ان يذكر المنع ثم النقض ثم المعارضة وحمل الثامن على منع كلية الكبرى وهم لايساعده عبارة المتن حيث قال الدليل منقوض (قوله لما ذكره الخ) وصف الدليل والوجوه بما ذكر للاشارة الى تصوير كونها معارضة (قوله العقائد الدينية) تعميم بعد التخصيص وكذا قوله والمسائل الكلامية فانها تعم العقائد وما يتوقف عليه من المبادى وتقرير هذا الوجه ان النظر فيما ذكر بدعة اى امر محدث فى الدين وكل بدعة مردودة واذا كان مردودا لم يكن واجبا قوله ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا) فان قلت النظر حركة نفسانية غير ظاهرة وليس الكلام فى المباحثة فلعل الصحابة رضى الله تعالى عنهم لصفاء قرائحهم

المقارن لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد الموجد محال والحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقاد قدمه الى الصانع لاعتقادهم انه موجب بالذات ثم المتكلمون اتفقوا على نفيه عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات ولكنهم قالوا به فى المعنى لانهم اثبتوا احوالا خمسة لاول لها وهى الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهى حالة اثبتها ابوهاشم علة للاربع مميزة للذات ثم اقول﴿ المبحث الرابع فى القدم ﴾ والقدم ينافى تأثير الفاعل المختار لان تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشئ مقارن لعدم الاثر لان القصد الى ايجاد الموجود محال لانه حينئذ يكون تحصيلا للحاصل وهو محال والشئ المعدوم الذى توجه القصد الى تحصيل وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد العدم فتأثير الفاعل المختار يستلزم حدوث الاثر وقدم الاثر ينافى حدوثه فقدم الاثر ينافى تأثير الفاعل المختار لان منافى اللازم مناف للملزوم وقوله والحكماء اشارة الى جواب دخل مقدر تقدير الدخل ان الحكماء مع اعتقادهم ان العالم قديم اسندوه الى الصانع فلا يكون القدم منافيا لتأثير الفاعل، تقرير الجواب ان الحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع لاعتقادهم ان صانع العالم موجب لامختار حتى لو اعتقدوا الصانع كونه فاعلا مختارا لما جوزوا كونه موجبا للعالم القديم فظهر من هذا انهم اتفقوا على جواز استناد القديم الى الموجب القديم وامتناع اسناده الى الفاعل المختار والحكماء يطلقون اسم المختار على الله تعالى

الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها (وكل بدعة رد) لما ورد في الحديث (و) هو انه (قال عليه الصلاة والسلام من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد) اى مردود جدا (قلنا) ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع (بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة) وما يتعلق بهما (ويقررونها مع المنكرين) لهما فان اهل مكة كانوا يحاجون النبي عليه الصلاة والسلام ويوردون عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال تعالى في حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبي عليه السلام يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة (والقرآن مملوء منه) اى من البحث عن تلك الدلائل التي يتوصل بها الى العقائد الدينية واثباتها عند الخصم (وهل مايذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب) الكريم الا ترى الى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلناه على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفه الى آخر السورة فانه تعالى ذكر ههنا مبدأ خلقة الانسان واشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهي كون العظام رميمة متفتتة فكيف يمكن ان تصير حية واحتج على صحة الاعادة بقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل الايجاد اول مرة وحكم الشيء حكم مثله فاذا كان قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة ثم نفى شبهتهم التي حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة من وجهين * احدهما اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يميز اجزاء بدن من اجزاء بدن آخر واجزاء عضو من اجزاء سائر الاعضاء حتى يتصور الاعادة * والثاني ان الاجزاء الرميمة يابسة جدا مع ان الحياة تستدعي رطوبة البدن اشار الى جواب الاول بأنه عليم بكل شيء فيمكنه تمييز اجزاء الابدان والاعضاء * والى جواب الثاني بانه جعل النار في الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلان يقدر على ايجاد الحياة في العظام الرميمة اليابسة اولى لان المضادة ههنا اقل * ثم ان لمنكري الاعادة شبهة اخرى مشهورة هي ان الاعادة على ما جاءت به الشرائع تتضمن اعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر وذلك باطل لاصول كثيرة مقررة في كتب الفلاسفة فأجاب عن هذه الشبهة بان المنكر لما سلم كونه تعالى

اصحاب كلهم في النظر من غير حاجة الى بحث وتفتيش عن الاخر حتى ينقل الينا قلت ليس مراد المعارض انتفاء النظر والمباحثة فيما بينهم حتى يرد ما ذكر بل انتفاؤه مع الخصوم الذين هم اكثر عددا من حصى البطحاء (قوله ولو كانوا الخ) اى ولو اشتغلوا بتحصيل العقائد والمسائل عن الدلائل لنقل الينا استدلالاتهم واحتجاجاتهم لكثرة الدواعي الى النقل وهو شدة حرصهم على ترويج الدين وكمال شفقتهم على اهل الاسلام ودعوتهم اليه ومبالغتهم في قمع المعاندين بالرد عليهم كيف وقد نقل الينا مسائل الاستنجاء تفصيلا وكيف لا ينقل ما هو اصل الدين وسبب النجاة في الآخرة **قوله** لما ورد في الحديث وهو انه قال عليه الصلاة والسلام الخ) فيل هذا خبر آحاد لا يعارض ما ذكر من القطعي (قوله فهو رد) اى ما احدث او من احدث جعله نفس الرد مبالغة في كونه مردودا ولذا قال الشارح جدا (قوله رميمة متفتتة) رم العظم بلى فهو رميم والتفتت الانكسار بالاصابع (قوله ان الاعادة مثل الايجاد) اذ لافرق بينهما الا بحسب الوقت وبتغاير الوقت لا يصير الممكن ممتنعا (قوله جعل النار في الشجر الاخضر) هما المرخ والعفار يتخذ منهما الزناد فيجعل المرخ ذكرا والعفار انثى ويسحق احدهما على الآخر فينقدح النار مع كونهما مرطوبين يقطر منهما الماء (قوله من المضادة الظاهرة) لكون الحرارة والبرودة فعليتين وحصول الحرارة والنار مع بقاء البرودة والماء في ذلك الشجر (قوله اقل الخ) لكون الرطوبة واليبوسة انفعاليتين وحصول احديهما عقيب زوال الاخرى (قوله تتضمن اعدام هذا العالم) لان الاعادة في الشرع يكون بعد اعدام السموات على ما نطق عليه النصوص (قوله مقررة في كتب الفلاسفة) من امتناع الخرق على السموات وامتناع وجود عالم سواه (قوله لما سلم كونه تعالى خالقا الخ) لكونها ممكنة محتاجة الى الفاعل كما نطق به قوله تعالى * ولئن سألتهم

(خالقا)

ولكن لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيار به ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته قوله والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات اشارة الى جواب دخل مقدر * تقرير الدخل انكم ادعيتم اتفاق المتكلمين على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة من المتكلمين وهم المنكرون قدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته * تقرير الجواب ان المعتزله وان انكروا قدم الصفات لكنهم قالوا به في المعنى لان المعتزلة اثبتوا احوالا خمسة لا اول لها وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهي اى الالوهية حالة خامسة اثبتها ابو هاشم علة للاحوال الاربع مميزة للذات لان ذات الباري يشارك سائر الذوات في الذاتية ويمتاز عنها بصفة الالوهية ولقائل ان يقول اهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء لان القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا في الذوات واما في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات مع الذات على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري والمعتزله يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال الخمسة قول ابي هاشم وحده فانه علل الموجودية والحيية والعالمية والقادرية بحالة خامسة هي الالوهية وللمتكلمين ادلة على نفي القدماء منها بيان ان كل ممكن محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى * قال * الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم وقد يفسر بالحاجة ويسمى حدوثا ذاتيا قال الحكماء الحدوث

خالقا لهذه السموات والارض لزمه ان يسلم كونه قادرا على اعدامها فان ماصح عليه العدم فى وقت صح عليه فى كل الاوقات وان يسلم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على شئ قادر لامحالة على مثله قال فى نهاية العقول ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على المنكرين اكثر من ان تحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا فى هذه الادلة وكانوا منكرين للخوض فيها (نعم انهم) يعنى الصحابة (لم يدونوه) اى علم الكلام كما دوناه (ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب) كما اشتغلنا نحن بهذه الامور (ولم يبالغوا فى تطويل الذيول والاذناب) كما بالغنا فيه (وذلك) اعنى ترك التدوين والاشتغال والمبالغة (لاختصاصهم بصفاء النفوس) وقوة الاذهان وحدة القرائح (ومشاهدة الوحى) المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية (والتمكن من مراجعة من يفيدهم) ويدفع عنهم ماعسى ان يعرض لهم من شك اوشبهة (كل حين) من الاحيان (مع) متعلق بالاختصاص اى اختصوا بما ذكر مع (قلة المعاندين) المشككين لهم (ولم تكثر الشبهات) معطوف على ماقبله بحسب المعنى كأنه قيل مع انه قل المعاندون ولم تكثر الشبهات فى زمانهم (كثرتها فى زماننا بما حدث) من الشبه (وفى كل حين) من الاحيان السالفة (فاجتمع لنا بالتدريج) كل ماحدث فى الاعصار الماضية فاحتيج فى زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم (وذلك) اى عدم تدوينهم الكلام (كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا) هى العبادات والمبايعات والمناكحات والجنايات (وابوابا وفصولا) كما ميزناها كذلك (ولم يتكلموا فيها) اى فى اقسامه ومسائله (بالاصطلاح المتعارف) فى زماننا (من النقض) وهو تخلف الحكم عما جعله علة فى القياس (والقلب) وهو تعليق ماينافى الحكم بعلته (والجمع) وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس (والفرق) وهو ان يفرق بينهما بما يختص بأحدهما فلا يصح (وتنقيح المناط) وهو اسقاط مالا مدخل له فى العلية (وتخريجه) وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح فى الفقه لم يلزم منه ايضا قدح فى الكلام (وبالجملة فمن البدعة ماهى حسنة) هذا اشارة الى ان قوله نعم الخ منع لكلية الكبرى القائلة كل بدعة رد وتحرير الجواب انك ان ادعيت ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذى لاشبهة فيه وان ادعيت ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لامردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية (وثانيها) يعنى ثانى وجوه المعارضة (انه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما فى مسئلة القدر) روى انه صلى الله عليه وسلم خرج على

من خلق السموات والارض ليقولن الله ❊ قوله لزمه ان يسلم الخ) لزوم التسليم لما ذكر انما يظهر اذا اعترف الخصم بالحدوث الزمانى (قوله فان ماصح الخ) يعنى انه ا لامكانها صح عليه العدم فى وقت لعدم الى ذاتها اذ لو امتنع عدمها نظرا الى ذاتها كانت واجبة بالذات وماصح عليه العدم فى وقت صح عليه العدم فى جميع الاوقات لامتناع انقلاب الممكن ممتنعا فيصح الاعادة باعدام هذا العالم فاندفع ماقيل انه انما يتم لو اعترف الخصم بالحدوث الزمانى (قوله والتمكن من مراجعة الخ) عطف على صفاء والمجموع علة لتركهم التدوين فالبعض تركوا للصفاء والبعض للتمكن (قوله وبالجملة) مبتدأ بزيادة الباء كما فى بحسبك درهم مقول من جملة الحساب من جملة اذا جمعه وخبره قوله فمن البدعة ماهى حسنة والفاء زائدة عند من يجوز زيادة الفاء فى خبر المبتدأ مطلقا ومعطوفة على خبر محذوف عند من لم يجوز اى مجمل الكلام المذكور بقوله نعم الخ منع الكبرى فمن البدعة ماهى حسنة (قوله هذا اشارة الخ) كان ماقبله منع لصغرى اى الاشتغال بالكلام بدعة فصار الجواب مرددا بين منع الصغرى ومنع الكبرى (قوله لكنه بدعة حسنة) قالوا ان البدعة ان تضمن رفع امر ثابت فى الشرع فهى مردودة والا فهى منقسمة الى الواجب والمندوب والمباح على حسب المصالح التى يتضمنها كتدوين العلوم

بالمعنى الاول يستدعى تقدم مادة ومدة اما الاول فلان امكان الحدوث موجود قبله فيكون له محل غير الحدث وهو المادة واما الثانى فلان عدمه قبل وجوده وهذه القبلية ليست بالعلية والذات والشرف والمكان فهى بالزمان واجيب عن الاول بان الامكان عدمى وعن الثانى بان القبلية قد يكون بغير ذلك كقبلية اليوم على الغد ❊ اقول ❊ المبحث الخامس فى الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا وكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا لان كل ممكن موجود يتقدم لااستحقاقية وجوده بالذات على وجوده وذلك لان الممكن الموجود موجود بالغير والموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هى منفردة عن الغير لم تستحق الوجود لانه يستحق اللاوجود فان اللاوجود ايضا بالغير واما وجوده فهو بحسب الغير فلااستحقاقية وجوده من ذاته ووجوده من الغير فيكون لااستحقاقية الوجود الذى هو حال من ذاته قبل وجوده الذى هو حال من غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته لان حال الشئ بحسب ذاته لازم ذاته وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذى يكون بحسب الغير واما ارتفاع الحال الذى يكون بحسب الغير لا يستلزم ارتفاع الحال الذى يكون بحسب الذات فيكون وجود الممكن الموجود بالغير مسبوقا بلااستحقاقية الوجود سبقا ذاتيا ولااستحقاقية الوجود

اصحابه فرآهم يتكلمون فى القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم فى هذا عزمت عليكم ان لاتخوضوا فيه ابدا وقال عليه الصلاة والسلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولاشك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا (قلنا ذلك) النهى الوارد فى حق الجدل انما هو (حيث كان) الجدل (تعنتا ولجاجا) بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة واراءة الباطل فى صورة الحق بالتلبيس والتدليس (كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون) وقال تعالى (ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم) ومثل هذا الجدال لانزاع فى كونه منهيا عنه (واما الجدال بالحق) لاظهاره وابطال الباطل (فمأمور به قال الله تعالى وجادلهم بالتى هى احسن وقال تعالى ولاتجادلوا اهل الكتاب الا بالتى هى احسن ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبعرى وعلى القدرى مشهورة) روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبدالله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه الصلاة والسلام ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لايعقل وروى ايضا ان شخصا قال انى املك حركاتى وسكناتى وطلاق زوجتى وعتق امتى فقال على رضى الله عنه اتملكها دون الله اومع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا (هذا) كما مضى (والنظر غير الجدل) فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر ولايلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف (وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ماخلقت هذا باطلا) فيكون مرضيا لامنهيا (وثالثها) اى ثالث وجوه المعارضة (قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين العجائز) ولاشك ان دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذلاقدرة لهن على النظر فيجب

الشرعية وبناء المدارس والمرابط والتنعم فى المآكل والمشارب والملابس (قوله يتكلمون فى القدر) اى فى مسئلة القدر وهى ان الخير والشر كله بتقديره فقال بعض لو كان الكل بتقديره فبم العقاب وكيف ينسب الفعل الى العباد وقال آخرون لولا ذلك لزم عجزه تعالى غير ذلك من الشكوك العارضة فيهما والوجنة مثلثة الفاء ماارتفع من الخد (قوله انما هلك) اى بنزول العذاب عليهم فى الدنيا او بخروجهم عن الايمان به الى الجبر والقدر عزمت اقسمت ان لاتخوضوا فيه ابدا فان القدر سر من اسرار الله تعالى لااطلاع لاحد عليه ولاطريق للاحتجاج به فنحن نؤمن به ولانحتج به كذا فى تخريج المصابيح للشيخ الجزرى ومن هذا ظهر أن جدالهم كان بالباطل فى غير موقعه لكنهم لايدرون ذلك ولذا منعهم الرسول وخوفهم قوله قلنا ذلك النهى الخ) فيه بحث لان هذا الجواب مشعر بأن نهى الرسول عليه السلام اصحابه عن المكالمة فى القدر لانها كانت تعنتا وحاشاهم عن ذلك اللهم الا ان يكون بينهم من ينافق كابن ابى ونظرائه والاظهر ان يقال نهيهم عن ذلك لعدم وصول العقول البشرية الى كنه المسئلة فلايلزم النهى فى جميع المواد (قوله كان الجدل تعنتا ولجاجا) فى القاموس جاءه متعنتا اى طالبا زلته واللجاج الخصومة والمراد كونه كذلك فى الواقع علمه الخصم كما فى بعض المجادلين اولا كما فى هذه القصة فاندفع ماقيل ان هذا الجواب مشعر بأن مكالمتهم كانت تعنتا وحاشاهم عن ذلك وكذلك المراد بقول الشارح الفاسدة والباطلة والحقة والتدليس وهو كتمان عيب السلعة على المشترى (قوله ليدحضوا) اى ليبطلوا (قوله لابن الزبعرى) بكسر الزاى وفتح الباء الموحدة وسكون العين المهملة وفتح الراء عبدالله بن الزبعرى بن قيس القرشى السهمى الشاعر كان من اشد الناس على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه بلسانه ونفسه قبل اسلامه ثم اسلم بعد الفتح وحسن اسلامه واعتذر عن زلاته حين اتى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والحصب محركة الحطب (قوله فقد اثبت) بصيغة الخطاب دون الله مالكا مستقلا مع انه لامالك سواه فقد اثبت له شريكا فى الملك مع انه لاشريك له قوله والنظر غير الجدل) لايخفى ان قانون التوجيه يقتضى تقديم هذا لانه منع الصغرى وماتقدم منع الكبرى (قوله والنظر غير الجدل) هذا منع اصغرى القياس والسابق منع لكبراه فان تقريره النظر جدل وكل جدل منهى عنه قدم منع الكبرى لقوته بخلاف منع الصغرى فان النظر اذا قصد به الزام الغير جدل ولاشبهة فى انه لامدخل لهذه الحيثية فى العلم وعدمه كيف اذا كان لاجل هداية الغير قوله ولاشك ان دينهن بطريق التقليد)

غير الوجود فيكون وجود كل ممكن موجود بالغير مسبوقا بغيره سبقا ذاتيا وهذا هو الحدوث الذاتى فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا * قال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم المسمى بالحدوث الزمانى يستدعى تقدم مادة ومدة ، اما الاول وهو كون الحدوث يستدعى تقدم مادة فلان امكان الحدث موجود قبل وجوده وذلك لان كل حادث قد كان قبل وجوده ممكن الوجود لانه لولم يكن قبل وجوده ممكن الوجود لزم ان يكون قبل وجوده واجب الوجود او ممتنع الوجود ضرورة انحصار الشئ فى هذه الثلاثة فاذا انتفى احدها يلزم ان يتحقق احد الآخرين فيلزم القلب فكان امكان وجوده حاصلا قبل وجوده وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه لان السبب فى كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن فى نفسه والسبب فى كون غير المحال مقدورا عليه كونه ممكنا فى نفسه فلوكان الامكان قدرة القادر عليه لكان اذا قيل فى المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن فى نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن فى نفسه لانه غير ممكن فى نفسه وهذا هذر فقد بان ان الامكان غير كون القادر قادرا عليه وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لافى موضوع بل هو امر اضافى يكون للشئ بالقياس الى وجوده كما يقال الجسم يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورة شئ شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فيكون الامكان امرا معقولا

(علينا)

علينا الكف عنه (قلنا ان صح الحديث) اى لانسلم صحته اذ لم يوجد فى الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثورى فانه روى ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته (فالمراد به التفويض) الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه (والانقياد) له فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد (ثم انه خبر آحاد لايعارض القواطع) وما استد لنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع (واما المعتزلة فهذه) الطريقة التى معتمد الاصحاب فى اثبات وجوب النظر وهى الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه (طريقتهم) ايضا فى اثباته (الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا) اى يتمسكون فى اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات (لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف) اى من اختلاف الناس فى اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف (وغيره) اى الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك ايضا خوف (وهو) اى الخوف (ضرر) للعاقل (ودفع الضرر عن النفس) مع القدرة عليه (واجب عقلا) فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء باسرهم ونسبوه الى مايكرهه وهذا معنى الوجوب العقلى ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لاتتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة (و) نحن نقول (بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح فى الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما (نمنع حصول الخوف) المذكور (لعدم الشعور) بما جعلوا الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره (ودعوى ضرورة الشعور) من العاقل (ممنوعة لعدم الخطور فى الاكثر) فان اكثر الناس لايخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين

ممنوع بل لهن الادلة لابد لهن من دليل ولو سلم فالمستفاد منه وجوب اتحاد المعتقد لا الطريقة فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمجتهد هو النظر والطريق الموصل للعاجز هو التقليد فلا استدلال فيه (قوله منزلة بين المنزلتين) وهو الفسق (قوله عليكم بدين العجائز) تقريره ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم امر بالتمسك بدين العجائز من حيث انها عجائز والا لم يكن للاضافة فائدة ولا شك ان دينهن بطريق التقليد لعجزهن عن النظر وان تحقق عن بعضهن كما فى القصة الآتية فهو نادر ملحق بالعدم فاندفع بما حررنا ماقيل ان المأمور التمسك بدينهن لا بطريق دينهن فالتقريب غير تام (قوله فالمراد به التفويض الخ) فان الدين كما يقال لملة الاسلام يقال للطاعة والعادة والعادة والحال كما فى القاموس قوله ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع) وللمعتزلة ان يدفعوا ذلك ولو فرض انه متواتر فهو دليل نقلى قابل للتأويل فلا يعارض القواطع العقلية (قوله ومن قبيل القواطع) لايخفى انه اذا كان الخصم معتقدا بوجود المعارض له لايكون عنده قطعيا اذ القطعية ينافى وجود المعارض الا ان يبنى الكلام على التحقيق دون الالزام قوله جوز ان يكون له صانع) قيل عليه يحتمل ان يعتقد اول ما يسمعه من النفى تقليدا او شبهة بان يسمع الشبهة ايضا ولو سلم فبعد ماجوزه ونظر واخطأ فجزم بالنفى يلزم ان يسقط الواجب لاندفاع خوفه (قوله جوز ان يكون الخ) وان حصل له اعتقاد النفى بأول ما سمعه بالتقليد او بشبهة سمعها لانه بعد ما سمع الاثبات ودليله يزول التقليد بعدم الثبات فيه ويتردد فى النفى والاثبات اذ لاترجيح لاحدهما على الآخر الا بالنظر ولا نظر واما ماقيل انه بعد ما جوزه ونظر فاخطأ فجزم بالنفى يلزم ان يسقط الواجب لاندفاع خوفه فليس بشئ لان الخوف الحاصل من الاختلاف لايندفع بجزم النفى بل بالمعرفة لان تصور الاختلاف مورث للخوف الا ترى ان من قصد سلوك طريق وحصل له الخوف من اختلاف الناس فى وجود قاطع الطريق فيه لايندفع خوفه بالجزم بأنه لا قاطع فيه بل باستعداده وتهيئه لدفع القاطع

بالقياس الى شئ آخر فهو امر اضافى والامور الاضافية اعراض والاعراض لاتوجد الا فى موضوعاتها فاذا الحادث يتقدمه امكان وجوده وموضوعه وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذى هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان الحادث عرضا اومادة بالقياس الى الحادث ان كان الحادث جوهرا واياما كان فالحادث مسبوق بمادة لان الموضوع هو الجسم ولاينفك الجسم عن المادة • واما الثانى وهو كون الحدوث يستدعى تقدم مدة فلان الحادث عدمه قبل وجوده والقبلية بالاستقراء منحصرة فى خمس • الاول القبلية بالعلية وهى قبلية المؤثر الموجب على معلوله كقبلية حركة الاصبع على حركة الخاتم • الثانى القبلية بالطبع وهى كون الشئ بحيث يحتاج اليه شئ آخر ولا يكون مؤثرا موجبا له كقبلية الواحد على الاثنين وهذان يشتركان فى معنى واحد وهو القبلية بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشئ محتاجا الى آخر فى تحققه ولايكون الآخر محتاجا الى ذلك الشئ فالمحتاج اليه هو قبل بالذات ثم لايخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذى بانفراده يعطى وجود المحتاج اولا فالمحتاج اليه بالاعتبار الاول قبل بالعلية وبالاعتبار الثانى قبل بالطبع • الثالث القبلية بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لايجامع القبل فيها مع البعد كقبلية الاب على الابن • الرابع القبلية بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيها والرتبة

الناس فيما ذكر وان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا (وان سلم) حصول الخوف (فلا نسلم انه) اى العرفان الحاصل بالنظر (يدفعه) اى الخوف (اذ قد يخطئ) فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ اكثر (لايقال الناظر فيه) اى فى عرفانه تعالى (احسن حالا قطعا من المعرض) عنه بالكلية (لانا نقول) ذلك (ممنوع) لان النظر قد يؤدى الى الجهل المركب الذى هو اشد خطرا من الجهل البسيط (و البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء) الاترى الى قوله عليه الصلاة والسلام اكثر اهل الجنة البله (ثم لنا فى انه) يعنى النظر او العرفان (لايجب عقلا) بل فى انه لايجب شئ عقلا (بل سمعا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى) الله سبحانه وتعالى (التعذيب) مطلقا دنيويا كان او اخرويا (قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب) بشرط ترك الواجب (عندهم) اذ لايجوزون العفو (فينتفى الوجوب قبل البعثة) لانتفاء لازمه (وهو ينفى كونه بالعقل) اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل بعثة الرسل ومحصوله انه لو كان وجوب عقلى لثبت قبل البعثة

قوله قوله فلا نسلم انه يدفعه) فيه بحث لانه صرح فيما سبق بان النظر مستلزم لمعرفة الله تعالى فايجابها ايجابه فاذا استلزمها النظر الصحيح المقدور بالاتفاق يندفع الخوف بالاتيان به و اما من لم يأت به فقد اضل بما وجب عليه ولا كلام فيه فان قلت فيه خوف لاحتمال ان ينتهى عن المعرفة بالنظر لادائه الى الجهل المركب فيجب التوقف عن النظر عقلا قلت اجيب عنه بان غالب النظر الاداء الى الحق وفيه بحث لكثرة الغواة (قوله فلا نسلم انه يدفعه) لان الدافع هو العرفان الحاصل بالنظر الصحيح لا بمطلق النظر ولما كان التمييز بين الصحيح والفاسد عسيرا جدا جاز ان يخطئ فيه فبعد حصول العرفان بالنظر يكون الخوف باقيا بل اكثر لتجويزه ان يكون الحاصل خلاف ماهو عليه فيكون صاحب جهل مركب (قوله احسن حالا الخ) لانه بذل الطاقة فى تحصيله والاصابة من الله بخلاف المعرض (قوله ذلك ممنوع) اى فى الاعتقاديات فان المطلوب فيها الاصابة الحق دون بذل الوسع كما فى العمليات وليس هذا تكليفا بما لايطاق لان الشارع نصب الدلائل اليقينية عليه فى الآفاق والانفس واعطى العقل المستقيم والحس السليم وبينها واوضحها بارسال الرسل وانزال الكتب فلا حجة للعباد بعد ذلك (قوله بتراء) كحمراء مؤنث ابتر بمعنى الناقص والبله بضم الباء وسكون اللام جمع الابله والمراد به ههنا المؤمن الذى لا اهتداء له الى النظر والاستدلال التفصيلى لاصاحب الجهل البسيط اذ لادخول فى الجنة بدون الايمان قوله مطلقا دنيويا كان او اخرويا) قد يمنع الاطلاق بجواز ان يكون المراد وما كنا معذبين فى الدنيا بقرينة ما بعد الآية اعنى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا قيل التعذيب بعد البعث محال لان اول الرسل آدم عليه السلام فلا فائدة فى نفيه وأجيب بأن قبل آدم قوما يسمى الجان بن الجان وبان فى صحة نفيه يكفى الامكان الصحيح ان المراد فى حق كل قوم بنبيهم (قوله مطلقا الخ) بناء على وقوع النكرة فى سياق النفى (قوله قبل البعثة) ولو كان مبعوثا الى نفسه كآدم عليه السلام ففى حقه نفى التعذيب قبل بعثته فاقبل البعثة محال لان اول المكلفين آدم عليه السلام فلا فائدة فى نفيه ليس بشئ قوله وهو من لوازم الوجوب عندهم) المقصود بالمناظرة ههنا هو المعتزلة والكلام يتم عليهم واما الشيعة فهم وان قالوا بالوجوب العقلى ايضا لكنهم يجوزون العفو فلا يتم الاستدلال عليهم اذ يقولون المنفى قبل البعثة التعذيب فلعل بناء على تحقق العفو واما استحقاق التعذيب فثابت هذا ويمكن ان يقرر الدليل بوجه يكون تحقيقيا لا الزاميا بان يقال لو وجب لاستحق العذاب بتركه ولم يأمن وقوعه والتالى باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اذ به يحصل الامن فتأمل (قوله اذ لا يجوزون العفو) فالدليل الزامى لا تحقيقى اذ لايجوز ان يكون استحقاق التعذيب متحققا قبل البعثة قيل يمكن ان يقرر الدليل بوجه يكون تحقيقيا بان يقال لو وجب لاستحق العذاب بتركه ولم يأمن وقوعه والتالى باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اذ به يحصل الامن وفيه ان عدم الامن من الوقوع بالنظر الى الوجوب العقلى لاينافى

اما حسية كقبلية الامام على المأموم او عقلية كقبلية الجلس على النوع اذا ابتدئ من الجانب الاعلى * الخامس القبلية بالشرف كقبلية العالم على المتعلم فاقسام القبلية عند الحكماء هى هذه الخمسة والحصر استقرائى وقبلية عدم الحادث على وجوده ليست بالعلية ولا بالطبع لان عدم الشئ ليس بعلة لوجوده ولا بالشرف لان عدم الشئ ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس لعدم الحادث وضع ومكان واما طبيعية وليس فى طبع عدم الحادث ان يكون قبل فهى اذن بالزمان فثبت ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعى تقدم مدة واجيب عن الاول بان الامكان عدمى فلا يستدعى قبل وجود الحادث محلا موجودا فى الخارج وقيل ان الامكان امر عقلى متعلق بشئ خارجى فمن حيث تعقله بالشئ الخارجى ليس بموجود هو امكان بل امكان وجوده فى الخارج ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود فى الخارج ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ فى الخارج وهو موضوعه واجيب بانا لانم انه بسبب تعلقه بالشئ الخارجى يدل على وجود موضوعه فى الخارج وانما يلزم ذلك ان لو كان فى الخارج متعلقا واما اذا كان تعلقه فى الذهن فلا * قيل امكان الحادث لايجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا للشئ ولايجوز ان يكون حالا فى غيره لان نعت الشئ لايكون حالا فى غيره واورد عليه بأن امكان الحادث قبل وجوده حال فى موضوعه فانه لما كان الحادث وجوده متعلقا بالموضوع كان امكان وجوده ايضا متعلقا

ولا شبهة فى ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية (لا يقال المراد بالرسول) فى الآية الكريمة هو (العقل) لاشتراكهما فى الهداية (او المراد) من الآية (ماكنا معذبين بترك الواجبات الشرعية) وليس يلزم من ذلك نفى التعذيب بترك الوجبات العقلية (لانا نقول) كل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعى (خلاف الوضع) والاصل وحينئذ (لا يجوز صرف الكلام اليه الا الدليل) ولا دليل ههنا فلا يجوز ان يرتكب شئ منهما (احتج المعتزلة بأنه لولم يجب) النظر (الا بالشرع لزم افحام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم فى مقام المناظرة (اذ يقول المكلف) حين يأمره النبى بالنظر فى معجزاته وفى جميع مايتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه (لاانظر مالم يجب) النظر على فان ماليس بواجب على لا اقدم عليه (ولا يجب) النظر على (مالم يثبت الشرع) عندى اذ المفروض ان لا وجوب الا به (ولا يثبت الشرع) عندى (مالم انظر) لان ثبوته نظرى فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا كلاما حقا لاقدرة للنبى عليه السلام على دفعه وهو معنى الافحام (والجواب عنه بوجهين الاول) النقض وهو (انه) اى ماذكرتم من لزوم الافحام الانبياء (مشترك) بين الوجوب الشرعى الذى هو مذهبنا والوجوب العقلى الذى هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا (اذ لو وجب) النظر (بالعقل فبالنظر اتفاقا) لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لاتتم الا بالنظر وان مالايتم الواجب الا به فهو واجب (فيقول) المكلف حينئذ (لا انظر) اصلا (مالم يجب ولا يجب مالم انظر) فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر (لا يقال قد يكون) وجوب النظر

حصوله بوعد الشارع **قوله** ولاشبهة فى ان العقلاء الخ) هذه المقدمة ممالابد منها لان التعذيب ليس من لوازم الوجوب نفسه بل بشرط ترك الواجب فلعل من نفى التعذيب يلزم نفى الترك فلا يتم الدليل الابضم هذه المقدمة ولذا قال الشارح ومحصوله اشارة الى ان ماذكره المصنف ليس بتمام من غير عناية **قوله** حين يأمره النبى عليه السلام بالنظر فى معجزاته) قيل عليه العلم بصدق الشارع لا يتوقف على النظر فى المعجزة فكثير من الصحابة رضى الله عنهم كانوا اذا رأوا المعجزة آمنوا بالله تعالى من غير تأخير الى نظر واجيب بان استفادة صدق الشارع من مشاهدة المعجزة مبنى على مايترتب عند المشاهدة من ان هذا الامر الخارق للعادة المقرون بالتحدى امر يعجز عنه البشر ولا يقدر على اظهاره الاخالق القوى والقدر واظهاره ههنا بعد مالم يجر العادة به تصديق لدعواه غايته ان سرعة ترتب الايمان على مشاهدة المعجزة بسرعة هذه المقدمات لدى المشاهدة (قوله بالنظر فى معجزته) لان دلالتها على صدقه نظرية محتاجة الى ترتيب مقدمتين اعنى انه ادعى النبوة واتى بالمعجزة وكل من هذا شانه فهو نبى الا انه لما صار النظر المذكور متمكنا فى الاذهان يظن انها بديهية كيف ولو غفل عن احدى المقدمتين لم يحصل العلم بصدقه (قوله من وجود النظر الخ) هكذا فى اكثر النسخ وهو الظاهر وفى بعض النسخ وجوب النظر وحينئذ كان المناسب ان يؤخر قوله لا انظر على قوله ولا يثبت الشرع مالم انظر ويقرر هكذا لايجب النظر على مالم يثبت الشرع ولا يثبت مالم انظر ولا انظر مالم يجب (قوله لا انظر اصلا) لا فى المعجزة ولا فى غيرها اشارة الى دفع توهم ان النظر فى المعجزة موقوف على وجوب النظر مطلقا ووجوب النظر مطلقا موقوف على النظر وجوبه فلا دور (قوله مالم يجب) اى على عقلا فان ماليس بواجب على عقلا لا اقدم عليه (قوله لا يقال الخ) منع لقوله ولا يجب مالم انظر وهذا المنع وارد عليه على تقدير كون الوجوب شرعيا ايضا اذ يمكن ان يقال لا نسلم قوله ولا يثبت الشرع عندى مالم انظر لجواز كون ثبوت الشرع فطرى القياس فيضع النبى مقدمات تفيد العلم بذلك ضرورة **قوله** اى من القضايا التى قياساتها معها) هذه القضايا محتاجة الى تصور الطرفين على ماهو مناط الجزم بلا شبهة لتحصيل قياساتها معها فقبل التصور على ذلك الوجه قد يحتاج الى وضع مقدمات ينساق ذهن المكلف اليها ولذلك قال فيضع النبى عليه السلام الخ فلا يرد ان بمجرد التكلم بالمدعى يحصل قياسه معه فأى حاجة الى وضع

بالموضوع فيكون صفة للموضوع من حيث هو متعلق به وصفة للحادث من حيث ان امكان الوجود بالقياس اليه ولما كان وجود الحادث لم يكن الا متعلقا بالغير لم يمتنع ان يقدم امكانه بذلك الغير ولقائل ان يقول اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث الموضوع باعتبار انه قابل له فلا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل هذا اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى من نسبة القابل الى وجوده لا يقال لو كان الامكان قائما بالفاعل لما كان القدرة معللة به لانه حينئذ يكون الامكان عبارة عن قدرة القادر لانا نقول كون الامكان قائما بالفاعل لا يقتضى ان يكون عين قدرة القادر فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا عليه لان كونه قادرا عليه معلل بكونه بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث واجيب عن الثانى وهو ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعى تقدم مدة بان القبلية غير منحصرة فيما ذكرتم فان القبلية قد تكون بغير ذلك كقبلية بعض اجزاء الزمان على البعض فانها ليست بالزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان زمان آخر ولا بالعلية اذ ليس بعض اجزاء الزمان علة لبعض ولا بالطبع كذلك ولا بالشرف ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما طبيعية وليس فى الطبع اجزاء الزمان ان يكون قبل بعض هذا ماقالوه والحق ان قبلية بعض اجزاء الزمان على بعض عائدة الى القبلية الزمانية لان القبلية الزمانية لاتقتضى ان يكون كل من القبل والبعد فى زمان غير هما بل القبلية الزمانية تقتضى ان يكون القبل قبل البعد قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد واجزاء

(فطري القياس) اي من القضايا التي قياساتها معها (فيضع) النبي عليه السلام (له) للمكلف (مقدمات) ينساق ذهنه اليها بلا تكلف و (تفيده العلم بذلك) يعني بوجوب النظر (ضرورة) فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات اونظريا قريبا من الضروري محتاجا الى ادنى التفات يحصل بذلك التنبيه (لانا نقول) كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر (له) للمكلف (ان لايستمع اليه) اى الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكلامه الذى اراد به تنبيهه (ولا يأثم بتركه) اى بترك النظر او الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا (فلا يمكن الدعوة) واثبات النبوة (وهو المراد بالافحام) الوجه (الثاني) الحل وهو (ان قولك لايجب) النظر (على مالم يثبت الشرع) عندى قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه) بحسب نفس الامر (موقوفا على العلم بالوجوب) المستفاد من العلم بثبوت الشرع (لكنه لايتوقف) الوجوب في نفس الامر على العلم به (اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب)لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فانه اذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد

المقدمات بل المفهوم من قول الشارح مع تلك المقدمات ان المقدمات ايضا قد تحتاج الى التنبيه (قوله ينساق ذهنه اليها بلا تكلف) لكونها قريبة من الضروريات (قوله ضرورة) اى قطعا (قوله فيكون الحكم بوجوب النظر الخ) اعلم ان في المتن اشكالا اذ كون الحكم بوجوب النظر فطري القياس ينافي افادة المقدمات له فلابد من صرفه عن الظاهر اما في افادة المقدمات له او في كونه فطري القياس فالتوجيه الاول تصرف في الافادة بأن المراد بافادته اياه ان المقدمات الموضوعة تفيد تصور طرفيه على وجه هو ملزوم القياس الذى يحضر عند تصورهما فكونه فطري القياس على ظاهره والثاني اعني قوله اونظريا قريبا من الضروري تصرف في كونه فطري القياس بأن المراد كفطري القياس في انه بعد القاء المقدمات المترتبة الموضوعة يحصل بأدنى التفات من غير احتياج الى الفكر لافرق بينهما الا ان في فطري القياس القياس لازم لتصور الطرفين وههنا مستفاد من خارج فافهم فانه قد خفي على اقوام (قوله مع تلك المقدمات) متعلق بتنبيه اى الى تنبيه يحصل مع تلك المقدمات ولم يقل بتلك المقدمات لئلا يوهم اكتساب التصور من القياس قوله اونظريا قريبا من الضروري) ان كان معطوفا على ضروريا كما هو الظاهر يكون اشارة الى ان فطري القياس نظري عند البعض او الى ان النظري المذكور اعم من ان يكون حقيقة اوحكما وان كان معطوفا على قوله فطري القياس كما هو الاوجه فالامر اظهر (قوله اونظريا) بالاستفادة من المقدمات الموضوعة معطوف على ضروريا (قوله قريبا من الضروري) لكون المقدمات مما ينساق اليه الذهن بلا كلفة (قوله الى ادنى التفات) اى الى الحكم يحصل ذلك الالتفات بذلك التنبيه الحاصل بوضع المقدمات المذكورة الحاصلة للمكلف من غير نظر (قوله كونه فطري القياس) اما حقيقة او مجازا بناء على التوجيهين قوله ولا يأثم بتركه) قد يمنع ذلك بأن النظر في وجوب النظر في المعجزة من الواجب العقلي ايضا لدفع الخوف وفيه تأمل قوله الوجه الثاني الحل الخ) لو فرض ان يقول المكلف حينئذ لاانظر مالم اصدق بوجوب النظر علي ولا اصدق بوجوبه مالم يثبت الشرع وثبوته انما هو بالنظر فيتوقف كل منهما على الآخر لم يتجه هذا الحل بل الحل حينئذ ان قوله لاانظر مالم اصدق باطل (قوله قلنا هذا الخ) خبران والعائد اسم الاشارة فانه بمنزلة الضمير قوله لكنه لايتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به) لايقال لولم يتوقف الوجوب على العلم به لزم تكليف الناس بما لايعلمونه لانا نقول اللازم ملتزم فكم من واجب لايعذر فيه الجهل وانما مدار الوجوب الامكان القريب للعلم به وقد يقال عدم التوقف مسلم لكن لايتم الزام النظر حينئذ لانه يقول حينئذ سلمت ان الوجوب لايتوقف على العلم بالوجوب الا اني لاانظر مالم اعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لايوجب الاثم والقول بأن الجهل ليس بعذر انما هو لكون الدار دار التكليف وشيوع احكام الشرع فيها وهو لم يثبت بعد (قوله لكنه لايتوقف الخ) وما قيل ان عدم التوقف مسلم لكن لايتم الزام النظر لانه حينئذ يقول سلمت ان الوجوب لايتوقف على العلم بالوجوب الا اني لاانظر مالم اعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم

الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون قبلية بعضها على البعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على القبل بل بزمان هو نفس القبل وايضا يجوز ان يكون قبلية بعض اجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس قبل اليوم بالرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي والصواب ان يقال في الجواب ان اردتم بكون عدم الحادث قبل وجوده بالزمان كونه قبليه بزمان موهوم مفروض فمسلم وان اردتم به كونه قبليه بزمان محقق موجود فم وما ذكرتم في بيانه لايفيد ذلك ❁قال❁ الفصل الخامس في الوحدة و الكثرة و فيه مباحث ❊الاول في حقيقتهما الوحدة كون الشيء لاينقسم الى امور متشاركة في الماهية والكثرة مايقابلها ولما هيتها الوحدة مغايرة للوجود والماهية فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد وكذا الكثرة وثابتة في الخارج لانها جزء من الواحد الموجود ولانها لو كانت عدما لكان عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون النقيضان عدميين وهو محال فالوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات فيكون وجودية ايضاً وعورض بان الوحدات لو وجدت لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصات فيكون لها وحدات آخر ويلزم التسلسل والحق ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية ❊اقول❁ لما فرغ من الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث شرع في الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وذكر فيه ثلاثة مباحث ❊الاول في حقيقة الوحدة والكثرة ❊الثاني في اقسام الوحدات

ثبوته جهلا لاعلما (فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور) ولزم ايضا ان لايجب شيء على الكافر بل نقول الوجوب فى نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع فى نفس الامر والشرع ثابت فى نفس الامر علم المكلف ثبوته اولم يعلم نظر فيه اولم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لامن لم يصدق به كما مر وهذا معنى ماقيل ان شرط التكليف هو التمكن من العلم به لاالعلم به وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لايجب النظر على مالم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل فى نفس الامر ولا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه ﴿ المقصد السابع قد اختلف فى اول واجب على المكلف ﴾ انه ماذا (فالاكثر) ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعرى (على انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف والعقائد (الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب) من الواجبات الشرعية (وقيل هو النظر فيها) اى فى معرفة الله سبحانه (لانه واجب) اتفاقا كما مر (وهو قبلها) وهذا مذهب جهور المعتزلة والاستاذ ابى اسحق الاسفرائنى (وقيل) هو (اول جزء من النظر) لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه فأول جزء من النظر واجب و متقدم على النظر المتقدم على المعرفة (وقال القاضى واختاره ابن فورك) وامام الحرمين (انه القصد الى النظر) لان النظر فعل اختيارى مسبوق بالقصد المتقدم على اول اجزائه (والنزاع لفظى اذلو اريد الواجب بالقصد الاول) اى لو اريد اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات (فهو المعرفة) اتفاقا (والا) اى وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا (فالقصد الى النظر) لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا وقد عرفت ان وجوب المقدمة انما يتم فى السبب المستلزم دون غيره ثم ان المصنف الحق فى كتابه الذى هو بخطه هكذا (والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد الى النظر) هذا اوفق بسياق الكلام لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة الا انه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته

لايوجب الاثم فباطل لانه يلزم من ذلك ان لاياثم الكافر بترك الايمان والجاهل بترك المأمورات (قوله وكذلك الوجوب) اى ثابت فى نفس الامر علم المكلف اولم يعلم نظر فيه اولم ينظر لكونه اثرا لثبوت الشرع (قوله وليس يلزم الخ) دفع لما يتوهم من انه لولم يتوقف الوجوب على علم المكلف به يلزم تكليف الغافل وذا لايجوز (قوله اى فى معرفة الله) اى لاجل معرفة الله او فى تحصيلها (قوله لان وجوب لكل الخ) فيه بحث لان تعلق الخطاب بالكل اوكونه ممدوحا مناطا لاستحقاق الثواب عقلا لايستلزم تعلقه بالجزء اوكونه ممدوحا مناطا لاستحقاق الثواب واللازم التكليف بالكل بدون التكليف بالجزء لاالتكليف بالكل بدون الجزء الذى هو محال (قوله مسبوق بالقصد المتقدم) فيه ان التقدم لاينفع مالم يثبت كونه واجبا (قوله وقد عرفت الخ) والقصد ليس سببا للنظر ولو سلم فليس مستلزما له ولو سلم فالنظر ليس غير مقدور حتى يكون مقدوريته باعتبار مقدورية مقدمته ولو سلم فمقدورية المقدمة اعنى القصد ممنوعة قوله انما يتم فى السبب المستلزم) والقصد ليس كذلك فلا يلزم وجوبه وبهذا اندفع ايضا مايقال من ان النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب من حيث هو مطلوب فينبغى ان يكون اول الواجبات على انه ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بأن يترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة فان قلت القصد جزء من شرط السبب المستلزم او شرط له والتكليف بالمشروط او الكل بدون التكليف بالشرط والجزء محال قلت المحال هو التكليف بالمشروط او الكل مع التكليف بعدم الجزء او الشرط لامع عدم التكليف بهما لان التكليف تعلق خطاب الله تعالى ويجوز ان يتعلق بشيء ولايتعلق بجزئه وشرطه وقد مر تحقيقه قوله لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة) التى هى مذاهب العلماء المعتبرين واما القول بان الواجب اول جزء من النظر فلا يعتد به اذلا يخفى ان الوجوب تعلقه بالكل هو القصد الاصلى وبالجزء ضمنى وتبعى وان شئت ان يدرج هذا المذهب ايضا فقل بعد قوله والا فان شرطنا كونه مقدورا فان لم يشترط كونه واجبا تاما واصليا قصديا فهو جزء النظر وان شرط فهو النظر قوله

الثالث فى اقسام الكثرة المبحث الاول فى حقيقة الوحدة والكثرة والوحدة لايمكن تعريفها بحسب الحقيقة لان تصورها بديهى اذ كل احد يعرف ان شيئا واحدا انسان اوفرس اوغير ذلك من غير افتقار الى اكتساب والتعريف الذى ذكره المص بحسب اللفظ لابحسب الحقيقة والا فيدور لانا اذا قلنا الوحدة هى كون الشيء بحيث لاينقسم الى امور متشاركة فى الماهية فقد قلنا ان الوحدة هى كون الشيء بحيث لايتكثر ضرورة فقد اخذنا الكثرة فى تعريف الوحدة والكثرة لايمكن تعريفها الابالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها وجودها وماهيتها ولهذا اى تعريف تعرف الكثرة به يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة هو المجتمع من الوحدات والكثرة مايعد بالواحد وغير ذلك والوحدة اعرف عند العقل من الكثرة لانها مبدأ الكثرة والعقل يعرف المبدأ اولا والتعريف الذى ذكره شامل للوحدة الحقيقية وهى كون الشيء الذى لاينقسم اصلا كالواجب والنقطة والوحدة الاضافية وهى كون الشيء الذى بحيث ينقسم لكن لاينقسم الى امور متشاركة فى الماهية كالانسان الذى ينقسم الى اليد والرجل والرأس فان هذه الامور غير متشاركة فى تمام الماهية واما ماينقسم الى الامور المتشاركة فى الماهية كالجماعة المنقسمة الى افراد متشاركة فى الماهية فكونه كذلك ليس بوحدة بل هى الكثرة المقابلة للوحدة فالكثرة هو كون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة فى الماهية كالجماعة المذكورة ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية لانها لوكانت عين الماهية او عين الوجود لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود

وان امكن توجيهه بأنه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازى ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لايجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد (وقال ابوهاشم هو) اى اول الواجبات (الشك) لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضى طلب تحصيل الحاصل اووجود النظر مع مايمنعه الا ترى انك اذا تصورت طرفى المطلوب فان جزمت به كان حاصلا وان جزمت بنقيضه كان مانعا وانت تعلم ان انتفاء الجزم لايستلزم الشك لجواز ان يكون هناك ظن

وان امكن توجيهه الخ) اشارة الى الضعف لان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لايحتاج الى قصد آخر (قوله وان امكن توجيهه) اشارة الى ضعفه بأن يقال لانسلم لزوم التسلسل بأن يكون قصدا لقصد عينه يعنى ان كل ماسوى القصد اعنى تعلق الارادة يحتاج فى كونه مقصودا ومرادا الى تعلق الارادة واما تعلق الارادة فلا يحتاج الى ارادة اخرى ولعل هذا مراد من قال ان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لايحتاج الى قصد آخر ولو سلم لزوم التسلسل فى التعلقات فلا نسلم استحالته لكونه فى الامور الاعتبارية (قوله اتفاقا) اى من اهل الملة قوله قال الامام الرازى الخ) المقصود من ايراد كلام الامام اظهار المخالفة بينه وبين كلام المصنف على كلا المعنيين اذ كلام الامام صريح فى ان لا اتفاق فى كون اول الواجبات المعرفة وان اريد به اول الواجبات المقصود اولا وبالذات بخلاف كلام المصنف (قوله قال الامام الرازى الخ) بيان لكون النزاع بين المذاهب الثلاثة لفظيا مع عدم لزوم كون الواجب غير مقدور وتزييف لما ذكره المصنف من كون القصد غير مقدور (قوله المقصودة بالقصد الاول) اى لايكون مقصودة بالتبع سواء كان وسيلة الى واجب آخر كالنظر اولا كالمعرفة (قوله عند من يجعلها مقدورة) لان المقدور عنده مايتمكن من فعله وتركه بلا واسطة او بواسطة قوله والنظر عند من لايجعل الخ) اراد بالواجبات المقصودة بالقصد الاول مالم يتوسل به الى واجب آخر بالذات فلذا عد النظر منها مع كونه وسيلة الى المعرفة (قوله عند من لايجعل الخ) لان المقدور عنده مايتمكن من فعله وتركه بلا واسطة والعلم ليس كذلك فانه قبل النظر ممتنع الحصول وبعده واجب الحصول قوله بل واجب الحصول) فيه ان وجوب الحصول لاينافى المقدورية ولو بواسطة كما مر اللهم الا ان يريد بالواجبات مايتعلق به الوجوب بالذات (قوله كيف كانت) سواء كانت مقصودة بالذات او بالتبع فجعل الامام القصد الى النظر مقصودا بالتبع فعلم انه مقدور اذ غير المقدور لايتعلق به الارادة قوله فهو القصد) سياق كلامه يدل على ان القصد مقدور على هذا التقدير مع وجوبه ولا يلزم التسلسل كاظن لما اشار اليه الشارح بقوله وان امكن توجيهه وقد حققنا وبه اندفع الاعتراض على قوله لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا بان دعوى الاتفاق ينافيه مانقله عن الامام عقيبه (قوله الا ترى الخ) تنوير للزوم احد الامرين عند عدم سابقة الشك وحاصله انه لابد للناظر لتحصيل المعرفة من تصور طرفى المطلوب فبعد تصورهما اما ان يحصل له الجزم بالنسبة فيكون المعرفة حاصلة له بالبديهة فيمتنع النظر فيه لامتناع تحصيل الحاصل واما ان يحصل له الجزم بنقيضه فيمتنع النظر حينئذ منه لتحصيل المعرفة لامتناع طلب ماجزم بانتفائه اولايحصل له الجزم بشئ من طرفى النسبة فيكون مترددا فيه فيصح النظر منه حينئذ وهو المعنى بالشك فاندفع ماقيل انه يجوز ان يكون الجزم بالتقليد فيطلب المعرفة وانه يجوز ان يكون النظر عند الجزم بالنقيض للتقوية فاصاب والبحث الذى اورده الشارح لقوله وانت تعلم الخ قوله فان جزمت به كان حاصلا) قيل التقليد غير المعرفة فلعل الجازم مقلد فيطلب المعرفة مع انتفاء الشك وقد نبهت على جوابه فيما سبق قوله وان جزمت بنقيضه كان مانعا) قيل عليه النظر الآخر للتأييد والتقوية واقع كثير كما سبق فلعل الجاهل قصد التأييد فنظر فأصاب والحاصل ان مقدمة الواجب النظر المطلق لا النظر لاجل تحصيل المعرفة فليتأمل قوله وانت تعلم ان انتفاء الجزم الخ) قد يدفع بان المراد بالشك هو التردد فى النسبة اما على الاستواء وهو الشك المحض او رجحان لاحد الجانبين

(بالمطلوب)

من حيث هو موجود اومفهوم الانسان من حيث هو انسان وليس كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد من حيث هو كثير وان كان يعرض له الواحد ايضا اذ يقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لامن حيث هى كثرة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية فان الكثرة لوكانت عين الوجود اوعين الماهية لكان مفهوم الكثير من حيث هو كثير مفهوم الموجود من حيث هو موجود اومفهوم الانسان من حيث هو انسان والوحدة ثابتة فى الخارج لان الوحدة جزء من الواحد الموجود وجزء الموجود موجود ولان الوحدة لوكانت عدمية لم تكن عدما مطلقا بل عدماً مضافا ولايجوز ان تكون عدما لغير الكثرة لان عدم غير الكثرة يجوز ان يجتمع فيه الوحدة والكثرة فيلزم اجتماع المتقابلتين وهو محال واذا لم تكن عدما لغير الكثرة تعين ان تكون عدما للكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فتكون عدمية فيكون النقيضان اى الوحدة والكثرة عدميين وهو محال لانه يجب ان يكون احد النقيضين وجوديا اذ لا تقابل بين العدميين فثبت ان الوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات الوجودية فتكون الكثرة ايضا وجودية والجواب عن الاول بأنه ان اراد بالواحد والموجود المجموع المركب من الواحد والموجود فلانم ان الواحد الموجود موجود حتى يلزم ان يكون الوحدة التى هى جزؤها ايضا موجودا وان اراد بالواحد الموجود معروض الواحد مسلم انه موجود ولكن لانم ان الوحدة

بالمطلوب او بنقيضه فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم (ورد) قول ابي هاشم (بوجهين الاول ان الشك غير مقدور) فلايكون واجبا اجماعا(وفيه نظر اذ لولم يكن) الشك (مقدورا لم يكن العلم) ايضا (مقدورا لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء) عند ابي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون الشك عنده ايضا مقدورا فلانسلم كونه غير مقدور قال الآمدي (والحق ان) ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا ان (دوامه مقدور اذ له ان يترك النظر فيدوم) الشك (او ان ينظر فيزول) الشك وانت خبير بأن ماقاله لاينفع اباهاشم لان الذي يجب ان يتقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لادوامه (الثاني وهو الصواب) في الرد عليه (ان وجوب المعرفة) عنده (مقيد بالشك) على ماتقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضي لوجوب المعرفة انما نشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيدا بوجوب الشك عنده (فلايكون ايجابها ايجابا له) ولامقتضيا لايجابه (كما يجاب الزكاة لما كان مشروطا) ومقيدا (بحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل النصاب) ولامستلزما لايجاب تحصيله اتفاقا (فرع ﴿ ان قلنا الواجب) الاول (النظر فمن امكنه زمان يسع) فيه (النظر التام)

وهو الظن والوهم قال البيضاوي في تفسيره الشك قد يطلق على مايقابل العلم ولهذا اكد قوله تعالى لفي شك منه في قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه بقوله مالهم به من علم (قوله والعلم مقدور عنده) رد لما في شرح المقاصد من ان العلم غير مقدور عنده انما المقدور تحصيله لمباشرة الاسباب فاعتراض المواقف ساقط **قوله** فيكون الشك عنده ايضا مقدورا) قيل الشك من الكيفيات النفسانية لامن الافعال الاختيارية فلايكون شئ منها مقدورا البتة فكيف يقول ابوهاشم بها واجيب بان مقدورية المقدمة بالتمكن من تحصيلها كالطهارة وملك النصاب لاان يكون فعلا اختياريا والشك ليس مما يتمكن من تحصيله بأن يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ويمكن ان يقال ليس الشك من المعاني التي يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم وايضا انه وان كان مقدمة فليس من الاسباب ليكون ايجاب النظر ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشرع ان قلت مراد ابي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر قلت معنى الوجوب العقلي عندهم ان يحكم العقل بأن تركه سبب للعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع ام لاعلى ماسيعلم (قوله بل هو واقع بغير اختياره) في شرح المقاصد ان تحصيله واستدامته مقدور بان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة وفيه ان اللازم منه عدم حصول النسبة لاالتردد فيه وتجويز الطرفين **قوله** وانت خبير الخ) اعتراض ان كان قول الآمدي والحق توجيها لقول ابي هاشم وتحقيق ان كان قوله اعتراضا على ابي هاشم وقد يقال كون اول الشك مقدمة غير لازم بل غير معقول اذ لابد من مدة بعد ادلة يقع فيها طلب المبادي وترتيبها حتى يحصل تمام النظر (قوله وانت خبير الخ) يعني انه ان كان مقصود الآمدي بيان الواقع فهو حق وان كان مقصوده دفع الاعتراض من ابي هاشم فلاينفع لان الشرط عنده ابتداء الشك بمعنى التردد في النسبة (قوله وجوب المعرفة الخ) في شرح المقاصد ان وجوب النظر مقيد بالشك فهو لايكون مقدمة للواجب المطلق والحق في المتن لان النظر ليس من الواجبات اولا وبالذات بل وجوبه لكونه مقدمة للواجب المطلق وكذا القصد والشك لكونهما مقدمة المقدمة فالتقييد والاطلاق لابد من اعتباره في الواجب اولا وبالذات كما استفاد من الدليل الذي ذكره الشارح **قوله** مقيد بالشك) قيل فيلزم ان لايجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه واجيب بأن مراده بالشك مايتناول الاولين على ماأشرنا اليه والواجب في الاخيرين هو النظر في الدليل ووجه دلالته لان النظر والمعرفة مع الجزم باحد النقيضين ممتنع نعم يلزم عدم وجوبها على الغافل الجاهل مع ظهور بطلانه (قوله بالشك) اي بالتردد لان الخوف انما ينشأ من مطلق التردد الشامل للوهم والظن ايضا وهذا التردد حاصل للمقلد وصاحب الجهل المركب ابتداء عند تصور الطرفين والنسبة فقد وجب عليه المعرفة ثم بعد ذلك يقلد او ينظر نظرا فاسدا يفيد الجهل المركب مع ظهور بطلانه بقي انه يلزم من ذلك ان لايجب على

حر قوله بل الوحدة معارضة له والجواب عن الثاني انه يجوز ان يكون المقضيان عدميين على ان الوحدة ليست بنقيضة للكثرة فانه لاتقابل بين الوحدة والكثرة بالذات وعورض الدليل الدال على ان الوحدة وجودية بان الوحدات لوكانت وجودية لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات فيكون للوحدات وحدات وينقل الكلام الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة وهو محال والحق ان الوحدة والكثرة ليستا من الموجودات العينية بل هما من الاعتبارات العقلية اما الوحدة فلانها لوكانت موجودة عينا لكانت شيأ واحدا من الاشياء فلها وحدة ولوحدتها وحدة ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا بل هي من الاعتبارات العقلية يعقلها العقل من عدم الانقسام الى امور متشاركة في الماهية واما الكثرة فلانها حاصلة من الوحدات التي هي اعتبارية ﴿قال فرع الوحدة لاتقابل الكثرة لذاتها اذ ليست احديهما عدم الاخرى ولاضدا لها ولامضايفة لها لتقوم الكثرة بل بها لكونها مكيال الكثرة نعم اضافة عرضت لها اقول ﴿ الوحدة تقابل الكثرة لامتناع اجتماعها في موضع واحد من جهة واحدة لكن الوحدة لاتقابل الكثرة لذاتها بل بالعرض اما ان الوحدة لاتقابل الكثرة لذاتها فلانه ليس بين حقيقة الوحدة والكثرة تقابل باحد اصناف التقابل الاربعة تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة وتقابل التضاد وتقابل التضايف اما تقابل الايجاب والسلب فان الوحدة ليس بالكثرة

والتوصل به الى معرفة الله تعالى (ولم ينظر) فى ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر (فهو عاص) بلا شبهة (ومن لم يمكنه) زمان (اصلا) بأن مات حال البلوغ (فهو كالصبى) الذى مات فى صباه (ومن امكنه) من الزمان (ما يسع بعض النظر دون تمامه) فان شرع فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا واما اذا لم يشرع فيه بل أخره بلا عذر ومات (ففيه احتمال ولا اظهر عصيانه) لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب (كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض) فى ذلك اليوم (فانها عاصية وان ظهر انها لم يمكنها اتمام الصوم) وانما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زمانا يتأتى فيه التفصيل الذى ذكره بخلاف القصد واما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع فى النظر وقد يقال فى هذا التخصيص ايماء الى انه المختار فان القصد الى النظر من تتمته كيف ولو جعل واجبا برأسه وجب ان يقصد الى تحصيله ولزم ان يكون القصد مسبوقا بقصد آخر ﴿ المقصد الثامن الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم ﴾ بالمنظور فيه (فقد اختلفوا فى) النظر (الفاسد هل يستلزم الجهل) اى الاعتقاد الذى لا يطابق المنظور فيه (على مذهب) ثلاثة (احدها واختاره الامام الرازى انه يفيده مطلقا) سواء كان فساده من جهة مادته او من جهة صورته (لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غنى عن العلة امتنع ان لا يعتقد ان العالم غنى عن العلة ضرورة) وهو جهل وقد يقال ان دليله هذا يرشد الى ان المختار عنده هو المذهب الثالث اعنى التفصيل كيف والقول بأن الفاسد من جهة الصورة يستلزم الجهل ظاهر البطلان (وثانيها) وهو الصواب والمختار عند الجمهور (انه لا يفيده مطلقا) سواء كان فاسدا مادة او صورة (وقد احتج عليه بانه لو افاده) واستلزمه (لكان نظر المحق فى شبهة المبطل يفيد الجهل) وليس الامر كذلك (والجواب لو صح هذا) الاحتجاج (لم يكن) النظر (الصحيح مفيدا) ومستلزما (للعلم والا) اى وان لم يكن غير مفيد له بل كان مفيدا (لكان نظر المبطل فى حجة المحق يفيد العلم فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات) المعتبرة فى النظر الصحيح (والمبطل لا يعتقدها) فلذلك لم يفده العلم (قلنا هو مشترك اذ شرط افادته) اى النظر الفاسد (للجهل اعتقادها) اى المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل (واثبته) اى المذهب الثانى وهو عدم الافادة مطلقا (المحققون بأن النظر الفاسد ليس له وجه استلزام

العاقل الجاهل لعدم تحقق المقدمة اعنى التردد لكن القائلين بوجوب المعرفة عقلا يدعون الضرورة فى حصول الخوف لكل عاقل بعد سماعه الاختلاف ورؤية آثار النعم (قوله بخلاف القصد) فانه ليس بزمانى ولو سلم كونه زمانيا لا يتأتى فيه التفصيل المذكور (قوله وجب ان يقصد الى تحصيله) لان الواجب برأسه لا يسقط من ذمة المكلف الا بالنسبة المتعلقة به بالذات فيحتاج الى قصد آخر (قوله لا يطابق المنظور فيه) الظاهر لا يطابق الواقع على ما هو المعتبر فى مفهوم الجهل المركب كما سيجئ الا انه اقام المنظور فيه مقامه اشارة الى اتحادهما عند الناظر بناء على ان العاقل لا يطلب خلاف الواقع وان كان نظره يؤدى اليه لفساده (قوله امتنع ان لا يعتقد الخ) ولا شك ان هذا الامتناع ناش عن الاعتقاد بالمقدمتين على الهيئة المخصوصة لا دخل لخصوصيتهما فى ذلك ففى كل نظر فاسد يعتقد الناظر مقدمتيه يكون مفيدا للجهل فثبت الكلية المطلوبة وبهذا تبين ضعف ما نقله الشارح بقوله قد يقال الخ لانه اذا كان مبنى الاستلزام الاعتقاد ففى فاسد الصورة اذا اعتقد كونه منتجا لخفاء فساده عليه يكون مستلزما كفاسد المادة اذا خفى عليه فسادها واعتقد صدقها من غير فارق بينهما كما لا يخفى فقوله ظاهر البطلان يرد عليه انه على تقدير العلم بفساده من جهة الصورة مسلم وعلى تقدير عدم العلم ممنوع قوله ظاهر البطلان) ظهور بطلانه يؤيد عدم كونه مختار الامام ولا يدل على انه ليس مذهبا لاحد لما قد اتخذ جماعة انكار البديهيات باسرها مذهبا (قوله والجواب الخ) خلاصة الجواب بعد ملاحظة السؤال والجواب تبين انه لا افادة فى كليهما بدون الاعتقاد وبعد الاعتقاد متحقق فيهما فالقول بافادة النظر الصحيح دون الفاسد تحكم (قوله ليس له وجه استلزام الخ) يعنى ان المراد الاستلزام فى نفس

ولاشئ مما هو متقابل بالسلب والايجاب بمقوم لمقابله واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة فى الكثرة متقومة لها والملكة لا تكون موجودة فى العدم حتى يكون العدم يتألف من ملكات تجتمع فلا يكون الوحدة ملكة للكثرة وكذلك لا يكون الملكة هى الكثرة اذ الملكة لا يتركب من اعدامها فلا يكون بينهما تقابل العدم والملكة والمص نفى تقابل الايجاب والسلب والعدم والملكة عن الوحدة والكثرة بوجه واحد وهو ان كلا من تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة يقتضى ان يكون احد المتقابلين عدم الآخر وليس احدهما اى الوحدة والكثرة عدم الاخرى • واما تقابل التضاد والتضايف فلان الوحدة ليست ضدا للكثرة ولا مضايفة لها لان الكثرة متقومة بالوحدة ولاشئ من الضد والمضايف بمقوم للآخر ومما يدل على ان الوحدة ليست بضد للكثرة ان شرط الضدين وحدة موضوعهما وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة ومما يدل على ان الوحدة ليست بمضايفة للكثرة ان الكثرة لا تعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة وان كان تعقل ماهيتها بالوحدة فانه فرق بين ان يعقل الشئ بالقياس الى غيره وبين ان يعقل به والمعتبر فى التضايف هو الاول والوحدة ايضا لا تعقل بالقياس الى الكثرة وشرط التضايف ان يكون تعقل كل من المتضايفين بالقياس الى الآخر واما ان الوحدة تقابل الكثرة بالعرض فلان الوحدة مكيال الكثرة والكثرة مكيلة بها والمكيال مقابل للمكيل مضاف اليه وكذا المكيل بالقياس الى المكيل فان

للجهل)اى ليس له فى نفس الامر مالاجله يستلزمه (وان كان قد يجلبه) اتفاقا كما فى المثال الذى
اورده الامام الرازى (بيانه ان النظر الصحيح انما هو فى مقدمات لها فى نفس الامر الى المطلوب)
بالنظر (نسبة) مخصوصة (بسببها يستلزم العلم بالمطلوب) عند انتفاء اضداد العلم قال الآمدى ان الدليل
المنظور فيه مع المطلوب على صفتين فى ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما (وليس للفاسد ذلك)
فان الشبهة المنظور فيها ليس لها فى نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها تكون
مستلزمة للمطلوب بل استلزامها اياه راجع الى ان الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لاجلها وهو
مخطئ فيه الا ترى انه اذا ظهر خطاؤه فى اعتقاد وجه الدلالة لم يبق الدلالة اصلا (فالنظر الصحيح يوقف
على وجه دلالة الدليل) على المطلوب (الرابطة بينهما فى نفس الامر) بحسب ذاتيهما فاستلزام العلم به وتضمنه
بحيث لا ينفك عنه (بخلاف) النظر (الفاسد مع الجهل) اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف
ما عليه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد بذلك الخلاف
اعنى الجهل المركب بالمطلوب (ولا خفاء به) اى بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل (بعد التحرير)
والتوضيح الذى قدمناه (وقول الامام) الرازى فى المثال الذى اورده (من اعتقد) هاتين المقدمتين
(اعتقد) تلك النتيجة الجهلية (قلنا) ما ذكرته (حق ولكن ليس) الشان (من اتى بالنظر الفاسد فيه)
اى فى ذلك المثال (اعتقده كذلك) اى اعتقد ان مقدماته حقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا
يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جالبا له لبعضهم بسبب
اعتقاده ولقائل ان يقول ليس كل من اتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة واذا لم يعتقدها

الامر والنظر الفاسد ليس له وجه استلزام فيه فلا استلزام بخلاف الصحيح (قوله وان كان قد يجلبه
اتفاقا) لاجل الاعتقاد بوجه الاستلزام (قوله انما هو فى مقدمات الخ) لكونها صادقة مناسبة للمطلوب
(قوله قال الآمدى الخ) تمهيد لما سيجيء من ان ما ذكره من التحرير انما يتأتى على اصطلاح
من جعل المفرد دليلا وتعريض للمصنف بأن المناسب لقوله فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة
الدليل ان يقول بدل قوله فى مقدمات فى دليل (قوله وليس للفاسد ذلك) اى الحصول فى مقدمات
لها فى نفس الامر نسبة بسببها يستلزم الجهل بالمطلوب لان مقدماته اما كاذبة فهى غير متحققة فى نفس
الامر فضلا عن ان يكون لها النسبة الى المطلوب فى نفس الامر واما صادقة غير مناسبة
(قوله فان الشبهة الخ) اثبات لنفى النسبة على طريقة الآمدى (قوله فالنظر الصحيح الخ) اى اذا كان
لمقدمات يقع فيها النظر الصحيح نسبة مخصوصة الى المطلوب فالنظر الصحيح توقف على وجه دلالة
الدليل الذى هو المفرد على المطلوب لاشتمال تلك المقدمات على ذلك الوجه لكونه محمولا او موضوعا
فيها (قوله يوقف على وجه دلالة الدليل الخ) لا يخفى ان وجه الدلالة هى الرابطة كما يدل قول الشارح
حتى يوقف النظر الفاسد عليها فاما ان يراد بوجه الدلالة طريق دلالة الدليل دون المعنى المتعارف
واما ان يقال ان وجه الدلالة من حيث الدلالة وافادتها العلم مغاير لنفسه من حيث انه رابطة بين ذاتى
الدليل والمدلول واليه يشير قوله بحسب ذاتيهما (قوله بحيث لا ينفك عنه) مادة او عقلا (قوله
ذاتية)اى رابطة متحققة بالنظر الى ذاته بل له رابطة اعتقادية (قوله وهو قول الامام الخ) بعد ما استدل
على ما ادعى من عدم افادته الجهل اجاب عن استدلال الامام بأن اللازم مما ذكرت ان الاعتقاد بالمقدمتين
يستلزم الاعتقاد بالنتيجة الجهلية وهو حق لكنه لا يثبت المدعى وهو استلزام النظر الفاسد الجهل
الا اذا ثبت ان النظر الفاسد يستلزم الاعتقاد بالمقدمتين وليس كذلك اذ ليس كل من اتى بالنظر الفاسد
يعتقد حقية المقدمات وتحقق المناسبة وكونه على هيئة الانتاج حتى يستلزم النظر الاعتقاد بالمقدمتين
المستلزم للجهل و بما حررنا لك ظهر اندفاع البحث الذى ذكره الشارح بقوله ولقائل ان يقول
الخ لانه ما استدل على عدم استلزامه الجهل بانه لا يستلزم الاعتقاد المستلزم للجهل حتى يرد عليه انه
يجرى فى النظر الصحيح ايضا بل استدل على المدعى بعدم تحقق الرابطة الذاتية فى النظر الفاسد وتحققه

تعقل المكيل بالقياس الى تعقل المكيال
وبالعكس والمكيالية والمكيلية
خارجتان عن حقيقة الوحدة والكثرة
عارضتان لهما فالتقابل بين الوحدة
والكثرة باعتبار عروض المكيالية
والمكيلية * قال * الثانى فى اقسام
الوحدات الواحد ان منع نفس
مفهومه عن الحمل على كثيرين فهو
الواحد بالشخص وان لم يمنع فهو
واحد من وجه وكثير من وجه فجهة
الوحدة ان كانت نفس الماهية فهو
الواحد بالنوع وان كانت جزأ منها
فهو الواحد بالجنس او بالفصل وان
كانت خارجة عنها فهو الواحد
بالعرض اما بمحمول كاتحاد القطن
والثلج فى البياض او بالموضوع كاتحاد
الكاتب والضاحك بالانسان والواحد
بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا
فان لم يكن له مفهوم سواه فهو
الوحدة وان كان فاما ان يكون ذات
وضع وهو النقطة او لا يكون وهو
المفارق وان قبلها وتشابهت اجزاؤه
فهو الواحد بالاتصال والا فالاجتماع
وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين
يتلاقيان عند مشترك كضلعى
الزاوية او يتلازم طرفاهما بحيث
يلزم من حركة احدهما حركة الاخر
وايضا فالواحد ان حصل له جميع
ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم
يحصل فهو الواحد الغير التام
والتام اما طبيعى او وضعى او صناعى
كزيد ودرهم وبيت ثم الاتحاد بالنوع
يسمى مماثلة وبالجنس مجانسة وبالعرض
ان كان فى الكم مساواة وان كان
فى الكيف يسمى مشابهة وان كان
فى المضاف يسمى مناسبة وان فى الشكل
يسمى مشاكلة وان كان فى الوضع
يسمى موازاة وان كان فى الاطراف
يسمى مطابقة * اقول * المبحث

كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمطلوب فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقدها لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق علميا له فيما ذكرته قلت انه اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن ايضا هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس له حينئذ تصديق غير مطابق والتحقيق انه لا استحالة فى ان يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضا فانه لافرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا فى استلزام النتيجة انما الفرق بينهما فى تحقق الملزوم فى الاولى دون الثانية وذلك لا مدخل له فى الاستلزام وظهور الغلط فى النظر الفاسد لا يجب ان يكون فى وجه الدلالة اعنى تلك الرابطة العقلية بل ربما كان فى صدق المقدمات بأن تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلى الموجب للاستلزام القطعى بحسب نفس الامر ولا شك ان حصول العلم فى الاولى والجهل فى الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق واما ماذكره من التحرير فانما يأتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلا فيقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلى به ووجه دلالة الدليل عليه بحسب نفس الامر لاجله كان مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيد العلم به قطعا بخلاف دوران افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما فى نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للجهل به لكن من اعتقد ان ههناك ارتباطا عقليا اداه النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام (وثالثها ان الفساد ان كان من المادة) فقط (استلزمه لما مر) من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم وليس بجهل فالصواب ان الفساد من جهة المادة قد يستلزم الجهل فى بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقد بين فى الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة (والا) اى وان لم يكن الفساد من جهة المادة فقط بل كان من الصورة فقط او منهما معا (فلا)

فى الصحيح ورد استدلال الامام بانه غير تام لعدم التقريب فتدبر قوله فان قلت اذا لم يعتقدها الخ) فان قلت لا يلزم من عدم اعتقاد حقية المقدمات عدم العلم بالمقدمات انفسها فقوله و لا تصديق علميا الخ لا يصح قلت عدم اللزوم ممنوع فان الجازم جازم بالحقية البتة (قوله فانه لافرق الخ) الفرق بين فان الرابطة العقلية متحققة فى الصوادق فى نفس الامر لكونها متحققة فيه بخلاف الكواذب فان الرابطة فيها على تقدير تحققها فى نفس الامر لامتناع اتصاف الشئ بصفة الاستلزام فى نفس الامر بدون تحققه فيه ضرورة ان ثبوت شئ لشئ يستدعى ثبوت المثبت له فيه فالاستلزام فى الصحيح فى نفس الامر وفى النظر الفاسد على تقدير تحقق مقدماته فيه واعتقاد صدقها هذا ماعندى فى هذا المقام والله اعلم بحقيقة المرام (قوله واما ماذكره الخ) لا يخفى على الفطن ان الدليل المفرد مشتمل على وجه الدلالة من حيث انه حال من احواله والمقدمات من حيث انه حد من حدودها فالارتباط الذاتى متحقق فيهما بحسب نفس الامر فى احدهما جزء وفى الآخر عارض فقوله انما يأتى الخ محل بحث قوله وثالثها ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزمه) الظاهر ان المراد هو الاستلزام الكلى وعليه مدار البحث وانت خبير بأن فساد المادة قد يكون بالكذب وقد يكون بعدم المناسبة على ما تقرر فى الميزان والفاسد بالمعنى الثانى لا يستلزم الجهل بل قد يفيد العلم وهو ظاهر فكأنه اراد بفساد المادة القسم الاول فقط (قوله استلزمه) اى مطردا فى جميع المواد وقد عرفت ان الحق عدم الاستلزام فى شئ من الصور بما لامزيد عليه قوله وفيه بحث لان قولنا الخ) قد يجاب من البحث بأن النتيجة هى ان زيدا جسم حمارى وهو كاذب قطعا كذا فى حاشيته للتجريد واعترض عليه بأن ثبوت الجسم الحمارى يستلزم ثبوت مطلق الجسم فيصدق فى الجملة وليس بشئ فان الصدق فى الجملة على الوجه المذكور لا ينافى استلزامه الجهل بالنظر الى تمام النتيجة فيندفع البحث حينئذ وليس مقصود المجيب الاذاك (قوله وليس بجهل) اجاب عنه الشارح فى حواشى شرح التجريد بأن اللازم زيد جسم حمارى وهو جهل وفيه انه لو ضم هذه النتيجة الى قولنا وكل جسم حمارى فهو جسم ينتج زيد جسم مع ان كلا النظرين فاسدان من جهة المادة فالجواب عنه مايستفاد مما قاله المحققون وهو ان النظر

(يستلزم)

الثانى الوحدات الواحد ان منع نفس تصور مفهومه من حمله على كثيرين فهو الوحد بالشخص كهذا الانسان وان لم يمنع نفس تصور مفهومه من حمله على كثيرين فهو واحد من وجه وكثير من وجه لامتناع ان يكون الشئ الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان فان فيها جهة وحدة وهو الانسان وجهة كثرة وهى الاشخاص وجهة الوحدة نفس ماهية تلك الكثرة وهو مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة فى جواب ماهو وان كانت جهة الوحدة جزء ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت جهة الوحدة مقولة فى جواب ماهو على كثيرين مختلفين بالحقيقة وان لم تكن جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة فى جواب ماهو فهو الواحد بالفصل والاول كانوع الحيوان المتحدة بالجنس وهو الحيوان والثانى كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة من ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج فى البياض واما واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك فى الانسان والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سوى كون الشئ بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة فى الماهية فهو الوحدة وان كان له مفهوم سواه فاما ان يكون ذا وضع فهو النقطة او لا يكون ذا وضع فهو المفارق كالنفس والعقل وان كان الواحد بالشخص قبل القسمة

يستازم النظر الجهل (اذ الضروب الغير المنتجة) وهى التى فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة اوكاذبة (لاتستلزم اعتقادا اصلا) لاخطأ ولاصوابا ﴿ المقصد التاسع ﴾ فيما اختلف فى كونه شرطا للنظر (قال ابن سينا شرط افادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج) والارتباط بين المقدمتين (فان من يعلم ان هـذه بغلة وكل بغلة عاقر قديراهـا منتفخة البطن فيظن انهـا حامل وماهو) اى ظنه كونهـا حاملا (الالذهوله عن ارتبـاط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئى)الذى هو هذه البغلة (تحت ذلك الكلى) الذىهوكل بغلة عاقر اذ لولا هذا الذهول لجزم بكونها عاقرا ولم يظن انها حامل (ومعه الامام الرازى) فقـال ليس ذلك التفطن شرطـا لافادة النظر العلم (لان العلم بأن هـذا منـدرج فى ذلك) وبأن احدى المقدمتين مرتبطـة بالاخرى (تصديق آخر) مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى (فلو وجب العلم به) اى بأن هذا مندرج فى ذلك وبأن هذه مرتبطـة بتلك (كانت) هذه القضيـة التى وجب العلم بهـا (مقدمة اخرى منضمة اليها) اى الى المقدمات الاخر مرتبة معها (ويجب ملاحظة الترتيب) وكيفية الاندراج (مرة اخرى ولزم التسلسل) فيمتنع حصول العلم بالمطلوب (والجواب لانسلم ان ذلك)الذى وجب العلم به (مقدمة اخرى بل ذلك) التفطن الذى اعتبره ابن سينا (هو ملاحظة لنسبـة المقدمتـين الى النتيجة) فانه قال هكذا فلاسبيل الى ادراك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولاسبيل ايضا الى ذلك الا بالتفطن للجهة التى لاجلها صار مؤديا الى المطلوب فأشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهى من قبيل التصور دون التصديق فلاتسلسل (وقد احتج البعض) يعنى القاضى البيضاوى (على رأى ابن سينا) وكون التفطن شرطا للانتـاج (باختـلاف الاشكال فى الجـلاء والخفاء) فى الانتاج فانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان انتـاج احداهما

المذكور لايستلزم العلم فى نفس الامر لعدم تحققه فيه لكون الصغرى كاذبة بل على تقدير صدقه فيه ولانزاع فيه **قوله** المقصد التاسع فيما اختلف فى كونه شرطا للنظر) لايخفى ان حق هذا المقصد ان يلى مباحث الشروط المتفق عليها للمناسبة الظاهرة فالتخلل بينه وبين تلك المباحث بمباحث اخرى لايخلو من خفأ (قوله المقصد التاسـع) كان الظاهر ذكره متصلا بالمقصد الخامس المشتمل على الشرائط المتفق عليها الاانه اخره ليكون ذكر الامور المختلفة فى سلك واحد مع مافيه من الاهتمام بما قدمه عليه (قوله التفطن) اى التفهم لكيفية الاندراج اى اندراج الاصغر تحت الاوسط ايجابا اوسلبا كليا اوجزئيا مثلا فى قولنا الجسم مركب وكل مركب ممكن بعد التصديق بالمقدمتين لابد من ملاحظة اندراج الجسم بخصوصه فى المركب ليستفاد الحكم عليه بكونه ممكنا ولولا ذلك بل لوحظ ماصدق عليه الاوسط فى الكبرى بعنوان مفهومه اجمالا ولم يلاحظ اندراج الاصغر فيه بخصوصـه لربما غفل عن النتيجة خصوصا اذا توهم امرا مانعا منها كما نبه عليه الشيخ بالمثال الجزئى المذكور ثم ان اتصاف ذات الموضوع بمفهومه فى القضية تقييدى فيكون ملاحظة الاندراج المذكور تصورا لاتصديقـا كأنه قال وكل مركب اى الجسم وغيره المتصف بالتركيب ممكن هذا ملخص كلام الشيخ وهو حق لاشبهة فيه للمنصف وبما حررناه ظهر اندفاع ماقيل على قوله وهى من قبيل التصور دون التصديق من ان مجرد ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة غير كافية فى حصول المطلوب بل لابد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبرى ثم ان هذا التصديق الحاصل من الهيئة الاجتماعية للمقدمتين وان كان تصـديقا آخر مغايرا للمقدمتين لكن لايلزم وجوب ترتيبه معهما كايجاب الصغرى وكلية الكبرى (قوله هو ملاحظة لنسبة المقدمتين الخ) اى كيفية اشتمالهما عليها و هى التفطن لكيفية الاندراج **قوله** و هى من قبيل التصور دون التصديق) اورد عليه ان تصور النسبة وملاحظتها غير كافية فى حصول المطلوب بل لابد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبرى نعم هذا الجزم حاصل من الهيئة الجمعية للمقدمتين اعنى صورة القياس ولايلزم من كون الجزم بها تصديقا آخر مغايرا للمقدمتين وجوب ترتيب مخصوص مستدع لتفطن آخر وذلك لان هذا التصديق انما هو لصحة ترتيب المقدمتين لالاجل ان ذلك مقدمة اخرى (قوله يعنى القاضى

وتشابهت اجزاؤه فى الحقيقـة فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير اى الخط والسطح والجسم التعليمى وان لم يتشـابه اجزاؤه فى الحقيقـة فهو الواحد بالاجتمـاع كالشخص الانسانى المنقسم الى اعضائه وقد يقال الواحد بالاتصال بمقدارين متلاقيين عنـد حد مشترك كضلعى الزاوية وقد يقال الواحد بالاتصال بمقدارين متلاقيين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الاخر كعضوين متلاقيين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الاخرى وايضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع مايمكن له فهو الواحد الغير التام والتام اماطبيعى كزيد او وضعى كدرهم او صناعى كبيت والوحدة فى الوصف العرضى والذاتى يتغاير اسماؤهما بتغاير المضاف اليه فان الاتحاد فى النوع كاتحاد زيد وعمرو فى الانسانيـة يسمـى مماثلة وفى الجنس كاتحاد الانسان والفرس فى الحيوان يسمى مجانسة وفى العرض ان كان فى الكم كاتحاد ثوبين فى الطول يسمى مساواة وان كان فى الكيف كاتحاد الجسمين فى اللون نحو الانسـان الاسـود والفرس الاسود يسمى مشابهة وان كان فى المضـاف كاتحاد زيد وعمرو فى بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان فى الشكل كاتحـاد النـار والهوا فى الكرية يسمى مشاكلـة وان كان فى الوضع بأن لايختلف البعد بينهما كاتحاد سطح محدب كل فلك وسطح مقعره يسمى موازاة وان كان فى الاطراف كاتحاد طاسين فى الاطراف فانه عند انكباب احدهما على الاخر تطابقت اطرافهما يسمى مطابقـة ❊ قال ❊ الثالث فى اقسام الغير كل شيئين هما متغايران وقال مشايخنا

لتيجته بين جلي وانتاج الاخرى خفي محتاج الى بيان وما ذاك الالان هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة وهيئة الثاني بعيدة منه فلا يتفطن لها الا بدليل اوتنبيه (وفيه نظر لاختلاف اللوازم) في الاشكال (فقد يكون انتاجها لبعض) من تلك اللوازم (اظهر) من انتاجها لبعض آخر منها وتفصيل الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو اما في المقدمات واما في النتايج فاذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللازم من احدهما عكس اللازم من الآخر واذا كان احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا جاز ان يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم اولاختلاف الملزومات اولاختلافهما معا فان اللزوم بين امرين قديكون بينا ولايكون بين امرين آخرين اوبين احدهما وامر آخر بينا (والحق انه ان اراد) ابن سينا بماذكره وجعله شرطا للانتاج (اجتماع المقدمتين معا في الذهن) مرتبتين على ماينبغي(فسلم) لانه لوكان حصول المبادى وحدها بلا ترتيب معين بينها كافيا في حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان تكون مع المبادى هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة للنظر كما مر (وان اراد امرا) آخر وراء الاجتماع المذكور (فممنوع) اذلاحاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر آخر والحاصل انه لابد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن ان تكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة واماملاحظة الترتيب والهيئة اوالنسبة المخصوصة فلادليل على كونها شرطا سوى قصة جلاء الاشكال وخفائها وقدعرفت مافيها (وماذكره من المثال) في البغلة (انمايصح عندالذهول عن احدى المقدمتين واماعندملاحظتهما) على الترتيب اللايق (فلا) يصح ذلك المثال ثم اذالوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقودا وامكن ذلك الظن ﴿ المقصد العاشر قداختلف في ان العلم بدلالة الدليل ﴾ على المدلول (هل يغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازى هنا دليل مستلزم) كوجود العالم (ومدلول لازم) كوجود الصانع (ودلاله هي نسبة بينهما متأخرة عنهما ولاشك انها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة) ايضا (ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما يقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه) اوامكانه (فالدليل هو العالم ووجه دلالته) هو (الحدوث) اوالامكان (وهومغاير له عارض وقال آخرون لايجب ذلك) اى كون

البيضاوى) حيث قال في الطوالع والاشبه انه لابد من ملاحظة الترتيب والهيئة والا لما تفاوتت الاشكال في الجلاء والخفاء (قوله فلايتفطن لها) اى للاندراج المستفاد منها **قوله** فاذافرض الاتحاد الخ) كقولنا كل اب وكل ب ج ينتج من الاول كل اج واذاعكس الترتيب ينتج من الرابع بعض ج ا ثم لايخفى ان للترتيب دخلا في الاستلزام فاختلاف الملزوم لازم البتة (قوله فممنوع) قدعرفت مماحررنا لك سقوط هذا المنع **قوله** اذلاحاجة بنا الخ) فان قلت المتناهى في البلادة ربمايرتب المقدمتين على هيئة الشكل الاول ومع ذلك يخفى عليه النتيجة ويغفل عن لزومها بسبب غفلته عن ان الاصغر يندرج تحت الاوسط قلت الظاهر ان الغفلة بسبب عدم قدرته على جميع المقدمتين (قوله واماملاحظة الترتيب الخ) وقدعرفت انه عبارة عن ملاحظة اندراج الاصغر بخصوصه تحت الاوسط وانه لاشبهة في كونه شرطا فلايلزم من عدم كون ملاحظة الترتيب شرطا عدم كون ملاحظة الاندراج شرطا ثم انه يصح ردا على ماقاله القاضى البيضاوى (قوله قداختلف الخ) وجه الاختلاف في مغايرة العلم بالدلالة للعلم بالمدلول غير ظاهر مع ان الدليل الذى ذكره الامام يفيد مغايرته للعلم بالدليل والعلم بالمدلول افادة لايخفى على من له ادنى تمييز وكذا لااشتباه في مغايرة وجه الدلالة اى الامر الذى بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول للدليل فان تعريفه ينادى على مغايرته فكيف خفي على الفحول وكيف اختلفوا فيه **قوله** وقال آخرون لايجب ذلك بل قد يدل الخ) فان قلت ظاهر هذين الكلامين يدل على جواز المغايرة في بعض الصفات وآخر الكلام من كونه مبنيا على ماقاله المشايخ يدل على عدم الجواز قلت لوسلم ادعاء البناء الحقيقى فلا نسلم دلالته على عدم جواز المغايرة اصلا اذ المشايخ رحمهم الله لايدعون في كل صفة لشئ انها لاهو ولاغيره بل الصفة عندهم قد يغاير الموصوف اذا كانت منفكة عن موصوفها وقدلايغاير بأن تلازمه

الشيئان ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الاخر فهما غيران والا فصفة وموصوف اوكل وجزء ولهذا قالوا الصفة مع الذات لاهو ولاغيره وعلى الاصطلاح الاول فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية فمثلان والا فمخالفان متلاقيان ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة فانهما يعرضان الجسم متساويان ان صدق كل واحد على كل ماصدق عليه الاخر فان صدق الاخر على جميع افراده فهو الاعم مطلقا والا فكل منهما اعم من الاخر من وجه واخص من وجه ومتباينان ان لم يشتركا متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فان كانا وجوديين وامكن تعقل احدهما بالذهول عن الاخر فضدان كالسواد والبياض وان لم يمكن فمتضايفان كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودى بحسب شخصه اونوعه اوجنسه كالبصر والعمى فعدم وملكة حقيقيتان وان اعتبر فيه وجود الموضوع في وقت يمكن اتصافه به فملكة وعدم مشهوران وان لم يعتبر فسلب وايجاب * اقول * لما فرغ من المبحث الثانى في اقسام الوحدات شرع في المبحث الثالث في اقسام الكثرة كل شيئين هما متغايران وقال مشايخنا اى مشايخ اهل السنة الشيئان ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الاخر بان لايكون احدهما قائما بالاخر ولا مقوماله فهما غيران كالاب والابن فانه استقل كل واحد منهما بالذات

وجه الدلالة مغايرا للدليل (بل قد يدل الشئ على غيره نظرا الى ذاته والا) اى وان لم يدل الشئ على غيره بذاته بل وجب ان يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره (يلزم التسلسل) لانا ننقل الكلام الى ذلك الوجه الذى هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة يغايره (والحدوث) الذى هو وجه الدلالة (ليس غير العالم) الذى هو الدليل (اذ لا واسطة بين العالم) الذى هو ماسوى الله تعالى (والصانع) بل كل ماهو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثمه امر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع (فليس ثمه امر ثالث هو غير الدليل) والمدلول (وهذا) الذى ذكره هؤلاء (قريب مما قال مشايخنا صفة الشئ لاهو ولا غيره) كما سيأتى (بل يشبه ان يكون فرعا لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل وستوقف عليه) اى على ماذكره مشايخنا

ولا تنفك عنه كما سينقله الشارح عن الآمدى فى المقصد السادس من المرصد الرابع فى الوحدة والكثرة والاضافة فى قوله صفة الشئ لاهو ولا غيره للعهد والمراد الصفة اللازمة فمجرد البناء على ماذكره المشايخ والقول بأن وجه الدلالة صفة للدليل لا يلزمه عدم المغايرة اذ قد يكون وجه الدلالة صفة للدليل منفكة عنه كالحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود على تقدير وجوده فانه صفة منفكة عن الحادث كما ستقف عليه فى المقصد الثانى من المرصد الرابع فى الصفات الوجودية وقد لا تكون منفكة عنه كالامكان واعلم ان الفرقة السابعة ادعوا ان وجه الدلالة وهى الحدوث مثلا غير الدليل وهو العالم البتة فقول الفرقة الثانية القائلين بنفى الوجوب بل قد يدل الشئ اشارة الى استدلال تسليمى على نفى الوجوب الخ اى لو سلم ان الحدوث غير العالم فالاستدلال قد يكون بنفس الحدوث فحينئذ لامغايرة بين وجه الدلالة والدليل فلا وجوب وقولهم الحدوث ليس غير العالم الى استدلال منعى من وجه نم لو قدم هذا لكان انسب فعلى هذا التوجيه يرتبط سوابق الكلام ولواحقه فتأمل (قوله لا يجب الخ) هذا وقوله بل قد يدل الخ صريح فى ان هؤلاء ادعوا رفع الايجاب الكلى (قوله فانه ايضا دليل الخ) فيه بحث لانه ان كان مبنيا على ان الامكان من جملة العالم فيكون دليلا على وجود الصانع فيرد عليه انا لا نسلم ذلك لانه امر اعتبارى وان هذا انما يدل على ان ماهو دليل على وجود الصانع يجب ان يكون وجه دلالته على تقدير المغايرة دليلا والتسلسل انما يلزم لو كان وجه دلالة كل دليل دليلا فيجوز الانتهاء الى دليل وجه دلالته لايكون دليلا على شئ وان كان مبنيا على انه لما كان الدليل دليلا باعتبار ذلك الوجه كان الوجه دليلا فى الحقيقة فهو ممنوع لان الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه او فى احواله والنظر لايقع فى وجه دلالته قوله ليس غير العالم) مبنى على ما اشعر به كلام الفرقة الاولى القائلة بمغايرة الحدوث للعالم وذهب اليه البعض من وجودية الحدوث وان كان من بفا والا لا يكون داخلا فى العالم الذى هو ماسوى الله تعالى اذ العالم هو جلة الموجودات واما المعدومات فلا يوصف بالمغايرة اصطلاحا فلا يدخل فى العالم قطعا (قوله صفة الشئ لاهو ولا غيره) اى بعض الصفات وهى اللازمة على ماسيجئ نقلا عن الشيخ الاشعرى ان الصفات منها ماهو عين الذات كالوجود ومنها ماهو غيره وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها مايقال انه لا عينه ولا غيره وهى ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة فلا يرد ما يتوهم من ان هذا يقتضى ان يكون قول هؤلاء السلب الكلى مع انهم مصرحون برفع الايجاب الكلى قوله بل يشبه ان يكون فرعا الخ) انما قال يشبه لان ما مر آنفا من جعلهم الحدوث من جلة العالم لايلايمه وهذا وان امكن حمله على انه استدلال الزامى لكن قولهم بالعينية فى بعض المواضع لايلايمه ايضا ولو اريد بالعينية سلب الغيرية فقط لم يجد فيما استدل بنفس الحدوث مثلا ولهذه المعانى حكم بالشبه ولم يقطع بالفرعية قوله فان وجه الدلالة صفة للدليل) اى فيما يتوهم فيه المغايرة كالاستدلال بالعالم على الصانع تعالى فلا يردان هذا يخالف ما صرح به ذلك القائل من الدليل قد يدل على الشئ نظرا الى ذاته والا لزم التسلسل (قوله فان وجه الدلالة صفة للدليل) اى قد يكون

بحيث يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر فان الاب والابن وان لم يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بحسب تعقل وصف الابوة والبنوة لكن امكن انفكاك كل منهما عن الاخر بحسب الذات والا اى وان لم يستقل كل منهما بالذات بحيث لا يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر فان كان احدهما قائما بالاخر فهما الصفة والموصوف فالقائم هو الصفة وماقام به هو الموصوف كالسواد مع الجسم وان كان احدهما مقوما للاخر فهما الكل والجزء كالانسان والحيوان فانه لا يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر واحدهما وهو الحيوان مقوم للاخر وهو الانسان فالانسان هو الكل والحيوان هو الجزء ولهذا الاصطلاح قال مشايخنا الصفة مع الذات لاهو ولا غيره اما انها ليست هو فظاهر واما انها ليست غير الذات لان الصفة قائمة بالذات وعلى الاصطلاح الاول وهو ان كل شيئين متغايران فالغيران ان اشتركا فى تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمرو فانهما اشتركا فى تمام الماهية الذى هو الانسان والا اى وان لم يشترك الغيران فى تمام الماهية فهما مختلفان ثم المختلفان متلاقيان ان اشتركا فى موضوع كالسواد والحركة فانهما عرضان الجسم والجسم موضوع لهما وهما محمولان على الجسم بالاشتقاق اذ يقال الجسم متحرك الجسم اسود ثم المتلاقيان متساويان ان صدق كل واحد منهما على كل مايصدق عليه الاخر كالانسان والناطق ومتداخلان ان صدق احدهما على بعض ماصدق عليه الاخر ومن ضرورته ان يصدق

من حال الصفة مع الموصوف قال ناقد المحصل هذه المسئلة انما تجرى فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ماسوى الله على وجوده تعالى فيقولون لايجوز ان يكون وجه دلالة وجود ماسواه على وجوده مغايرا لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل فى وجود ماسواه والمغاير لوجود ماسواه هو وجوده فقط واجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو امر اعتبارى ليس بموجود فى الخارج كالامكان والحدوث

﴿ المرصد السادس فى الطريق ﴾

الذى يقع فيه النظر (وهو الموصل الى المقصود) بتوسط النظر (وفيه مقاصد الاول) فى تحديده وتقسيمه الى اقسامه الاولية (هو) اى الطريق (مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب) اعتبر الامكان لان الطريق لايخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لايستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس فى نفسه وسيلة له واراد بالنظر فيه مايعم النظر فى نفسه والنظر فى احواله ليتناول المفرد الذى من شانه انه اذا نظر فى احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات اذا لم تؤخذ مع ترتيبها واطلق المطلوب ليتناول المطلوب

صفة الدليل فلا ينافى ماتقدم منه من انه قد يدل الشئ نظرا الى ذاته وان الحدوث ليس غير العالم (قوله قال ناقد المحصل هذه المسئلة الخ) لما كان المنشأ الذى ذكره المصنف فى غاية البعد نقل منشأ لهذا الاختلاف يقبله الطبايع فى الجملة (قوله عند استدلالهم بوجود ماسوى الله على وجوده تعالى) كما يستدلون بالممكنات الموجودة على الواجب تعالى كذلك يستدلون بوجود الممكنات على وجود الواجب اما بامكانه او بمسبوقيته بالعدم فالكلام على ظاهره ولاحاجة الى التأويل على ماوهم **قوله** داخل فى وجود ماسواه) اضافة الوجود فيه على نهج قولهم حصول الصورة وعلى هذا اضافته سابقا ولاحقا والا فالحدوث على تقدير وجوده داخل لا فى وجود ماسوى الله تعالى بل فى نفس ماسواه سبحانه **قوله** وأجاب بأن وجه الدلالة الخ) اعترض عليه بان المتغايرين عند المتكلمين هما الشيئان الموجودان فى الخارج فالمتكلم اذا استدل بما ذكره على ان وجه الدلالة ليس مغايرا كان معناه ليس مغايرا موجودا فى الخارج والا لزم التسلسل ولاشك فى صحة ذلك فلامعنى للجواب عنه بانه اعتبارى **قوله** المرصد السادس فى الطريق الذى يقع فيه النظر) قيل لم أخر هذا المرصد عن مباحث النظر وضعا مع ان النظم الطبيعى يقتضى تقديمه لان البحث فيه عن المعلومات التى يقع النظر فيها فهو كالبحث عن المادة بالنسبة الى ماسبق فى مباحث النظر واجيب بأن مفهوم النظر مأخوذ فى مفهوم الطريق الموصل فقد توقف مفهوم الطريق الموصل على مفهوم النظر فلذا أخر مباحثه عنه وقيل وجه الترتيب المذكور ان المعتمد بحث الصورة (قوله اعتبر الامكان) ان اريد الامكان الخاص يكون التعريف مختصا برأى الاشاعرة وان اريد الامكان الجامع للوجوب يشمل جميع المذاهب المذكورة فيما سبق **قوله** لان الفاسد لايستلزم المطلوب) يرد على ظاهره ان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يستلزم المطلوب وهو ان زيدا جسم وقدمر مابه التفصى فلاتغفل (قوله لان الفاسد الخ) اى مادة او صورة لايستلزمه كما عرفت فلو لم يقيد النظر بالصحيح فان اريد به العموم خرجت الطريق باسرها عن التعريف اذ لايمكن التوصل بكل نظر فيها وان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد فى ذلك (قوله لايستلزم المطلوب) وان كان قد يفضى اليه فذلك اتفاقى من حيث انه وسيلة اليه (قوله فانه يسمى عندهم دليلا) رعاية لظاهر ماورد فى النصوص فانها ناطقة بكون السموات والارض ومافيهما ادلة (قوله غير مأخوذة مع الترتيب) سواء كانت متفرقة او مترتبة واما اذا اخذت مع الترتيب فهى خارجة عنه اذ لايمكن وقوع النظر فيها **قوله** وحينئذ يلزم تناوله) اى حين اراد بالنظر فيه ماذكره قيل هذا ليس باعتراض بل تحقيق للمراد وتوضيح للمرام والحق ان تغيير الاسلوب حيث لم يقل ويتناول ايضا المقدمات الخ كما قال ويتناول ايضا التصورات ايماء الى بعد ذلك التناول وكأن السر فى ذلك ان كون المقدمات الغير المترتبة طريقا خلاف المتعارف بخلاف التصورات

الاخر على بعضه ايضا فان صدق الاخر على جميع افراده فالصادق على جميع افراد الاخر اعم مطلقا والذى لم يصدق الا على بعض الاخر اخص مطلقا كالحيوان والانسان فان احدهما وهو الانسان يصدق على بعض الاخر وهو الحيوان والحيوان يصدق على جميع افراد الانسان فالحيوان اعم مطلقا والانسان اخص والا اى وان لم يصدق احدهما على جميع افراد الاخر بل كل منهما يصدق على بعض مايصدق عليه الاخر فكل واحد منهما اعم من الاخر من وجه واخص من وجه كالحيوان والابيض والمختلفان متباينان ان لم يشتركا فى الموضوع ثم المتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما فى موضع واحد من جهة واحدة فى زمان واحد وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لايمتنع اجتماع الضدين فى موضوعين ولا فى موضوع واحد لكن فى زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضايفين فانه يمكن عروضهما لشخص واحد فى زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد تعرضان لشخص واحد لكن من جهتين * والتقابل اربعة انواع تقابل الضدين وتقابل المتضايفين وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب وذلك لان المتقابلين اما وجوديان او احدهما وجودى والاخر عدمى فان كان المتقابلان وجوديين وامكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما ضدان كالسواد والبياض والتقابل بينهما تقابل الضدين وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما متضايفان والتقابل

التصوري والتصديق (ولما كان الادراك اما تصورا اوتصديقا فكذا المطلوب) الادراكي الذي يطلب بالنظر (فان كان) المطلوب (تصورا سمى طريقه) الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه (معرفا وان كان) المطلوب (تصديقا سمى) طريقه (دليلا وهو) اى الدليل بالمعنى المذكور (يشمل الظنى) الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر (والقطعى) الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع (وقديخص)الدليل(بالقطعى (ويسمى الظنى امارة وقد يخص) الدليل ايضا مع التخصيص الاول (بمايكون) الاستدلال فيه (من المعلول)كالحمى (على العلة) كتعفن الاخلاط ويسمى هذا برهانا انيا (ويسمى عكسه)وهو مايستدل فيه من العلة على المعلول (تعليلا) وبرهانا لميا ﴿ المقصد الثانى ﴾ المعرف تجب معرفته قبل ﴿ معرفة (المعرف) لان معرفته طريق الى معرفته وسببلها فلا بد ان تتقدمها (فيكون غيره) اذ لوكان عينه لزم كون الشئ معلوما قبل ان يكون معلوما (و) يكون ايضا(اجلى منه) اذلوساواه فى الجلاء اوكان اخفى منه لم يكن معلوما قبله (فلايعرف)هذا تفريع على كونه اجلى اى لايعرف الشئ (بما لايعرف الا به) فانه لايكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته(بمرتبة)واحدة ويسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهارى والنهار زمان كون الشمس طالعة (او اكثر)ويسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشئ من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشئ فى زمان والزمان مقدار الحركة (ولابد) اشارة الى شرط آخر للمعرف اى لابد من (ان يساويه فى العموم) والخصوص (ليحصل) به(التمييز اذ لولاه) اى لولا كونه مساويا (لدخل فيه غير المعرف) على تقدير كونه اعم مطلقا او من وجه (فلم يكن مانعا) من دخول غير المعرف فيه (و) لا (مطردا) وهو ان يكون بحيث كلما صدق على شئ صدق عليه المعرف ايضا (اوخرج عنه بعض افراده) على تقدير كونه اخص اما مطلقا ومن اوجه (فلم يكن جامعا) لجميع افراد المعرف (و)لا (منعكسا) وهو ان يكون بحيث يصدق على كل ماصدق المعرف ﴿ واعلم ان اشتراط المساواة فى الصدق مما ذهب اليه المتأخرون اذ حينئذ يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرف من جميع ماعداها ولايلتبس شئ منها بغيرها واما المقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل مايغاير ومنه ناقص

المتعددة غير مأخوذة مع ترتيب فان الترتيب فيها ليس جزأ صوريا بخلاف المقدمات (قوله وحينئذ يلزم الخ) اى حين عمم النظر فيه لاجل تناول التصورات المذكورة يلزم تناوله للمقدمات اذا لم تؤخذ مع الترتيب متفرقة كانت او مترتبة وفيه اشارة الى ان تناوله المقدمات المذكورة غير واجب اذ لهم ان يقولوا ان الدليل عندنا هو المفرد والمقدمات ليست بدليل عندنا ولامشاحة فى الاصطلاح بخلاف تناوله للتصورات فانه واجب كيلا يلزم خروج المعرف مطلقا ومن لم يفهم فسر قوله وحينئذ بحين اذ اريد بالنظر فيه النظر فى نفسه والنظر فى احواله فوقع لبيان تغيير الاسلوب فى تناول المقدمات فيما وقع (قوله لية اول الخ) يعنى او لم يرد بالنظر فيه مايعم النظر فى نفسه والنظر فى احواله فان حصل بالنظر فى نفسه خرج المفرد مع انه دليل عندهم وان حصل النظر فى احواله خرج المعرف اذ لايقع الترتيب فى احواله فلابد من التعميم (قوله برهانا انيا) اى المنسوب الى ان اى الثبوت يسمى بذلك لانه يفيد ثبوت الحكم فى الخارج اما علمه مادام لا (قوله تعليلا) اى بيانا لعلة الحكم ولذا يسمى برهانا لميا اى منسوبا الى لم الدال على العليه (قوله قبل معرفة المعرف) قبلية بزمانية وذاتية وكونه طريقا اليها يثبت القبليه الزمانية وكونه سببا لها يثبت القبلية الذاتية (قوله فيكون غيره) ولو بالاعتبار (قوله لم يكن معلوما قبله) فان المساوى للشئ فى الجلاء يكون فى مرتبة والاخفى بعده (قوله فلايعرف) بالتشديد والثانى بالتخفيف (قوله ولامطردا وهو ان يكون الخ) لصدق نقيضه وهو ان بعض ماصدق المعرف عليه ليس يصدق عليه المعرف تحققا للعموم (قوله ولامنعكسا وهو ان يكون الخ) لصدق نقيضه وهو ليس بعض مايصدق عليه المعرف يصدق عليه المعرف تحققا للخصوص (قوله فقد قالوا الرسم الخ) يشكل بالتعريف بالاخص لانه ليس داخلا [illegible] لانه لايفيد تمييز جميع افراد المعرف ولا فى الناقص لانه يفيد التمييز عن كل ماعداه الا ان يقال انه ذكر بعض اقسام الناقص وترك بعضه كما يشير اليه كلمة منه ومنه او يقال تعريف الناقص بمايميز عن بعض ماعداه تعريف بالاخص وذلك

بينهما تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة وان كان احد المتقابلين وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للانصاف بالوجودى بحسب شخصه كالعمى والبصر بالنسبة الى الشخص الانسانى او بحسب نوعه كعدم اللحية عن المرأة اوبحسب جنسه كعدم البصر بالنسبة الى العقرب فعدم وملكة حقيقيان وان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودى فى وقت يمكن اتصافه به فهما عدم وملكة مشهوران كعدم اللحية عن انسان فى شئ من شانه اللحية وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودى لابحسب شخصه ولابحسب نوعه ولابحسب جنسه ولافى وقت يمكن اتصافه به فسلب وايجاب كقولك زيد بصير زيد ليس ببصير وتقابل السلب والايجاب راجع الى القول او العقد اى يكون فيهما اما فى القول كما ذكر او العقد والتصور كمعناه ولا تحقق لواحد من المتقابلين فى تقابل الايجاب والسلب فى الخارج فانه ليس فى الخارج فانه ليس فيه شئ هو ايجاب او سلب بل هما من العقود العقلية الواردة على ما فى العقل من النسبة [illegible] الدال عليها فان قيل لايجاب والسلب كما يكونان بين مفردين [illegible] فلايكون تقابل الايجاب والسلب راجعا الى القول [illegible] صدق [illegible] على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما فيكون راجعا الى القول او العقد فان قيل لانم انحصار التقابل فى الانواع الاربعة التى ذكرتم لجواز ان يكون التقابل بين عدمين

يميزه عن بعض مايغايره وصرحوا بأن المساواة شرط لجودة الرسم كيلا يتناول ماليس من المرسوم ولا يخلو مما هو منه وجوزوا الرسم بالاخص وايد ذلك بان المعرف لابد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار فان مالا يفيد تميز الشئ عن غيره اصلا لم يكن سببا لتصوره واما التميز عن جميعها فليس شرطا له لان التصورات المكتسبة كما قدتكون بوجه خاص بالشئ اما ذاتى واما عرضى كذلك قدتكون بوجه عام ذاتى اوعرضى فيجب ان يكون كاسب كل منهما معرفا فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان اورسما (ولا بد فيه) اى فى المعرف (من مميز) مساو للمعرف (فان كان) المميز (ذاتيا سمى) المعرف (حدا والا سمى رسما وعلى التقديرين

جائز عند المتقدمين ولايخفى ان كلا من التوجيهين خلاف مايقتضيه المقام لانه فى مقام بيان اقسام الرسم وتحقيقها وغاية مايقال ان التعريف بالاخص مما كان خاليا عن شمول بعض افراد المرسوم لم يفد تميزه باعتبار ذلك البعض من حيث انه ماعداه وان افاد تميزه عن ذات كل ماعداه **قوله** ومنه ناقص يميزه عن بعض مايغايره) فان قلت يرد عليه التعريف بالاخص لانه ناقص مع انه يميز المرسوم عن جميع مايغايره لاعن البعض فقط كما هو المراد بقرينة المقابلة قلت الكلام للمتقدمين وهم يجوزون التعريف بالاخص فلاورود لماذكره اذغاية مالزم ان قوله يميزه عن بعض مايغايره مع كونه فى موقع التعريف للناقص اخص منه وهذا اللازم ملتزم عندهم فتأمل فانه دقيق على ان قوله يميزه الخ صفة للناقص وقوله منه ومنه يدل على عدم ارادة الحصر فلاضير فى وجود ناقص يميزه عن كل مايغاير المرسوم غاية فى الباب انه لم يصرح به ههنا ويحتمل ان يقال التعريف بالاخص تام غير جيد وعدم الجودة لاينافى التام بالمعنى المراد ههنا وهو التميز عن كل المغاير لكن قوله بعد هذا فالمساواة شرط للمعرف التام يأباه وقديقال يحتمل على تقدير ان يراد المغايرة بحسب الافراد والاخص يغاير الاعم بحسب الافراد لان افراد الاعم كل وافراد الاخص بعض والبعض غير الكل فالمميز الاخص انما يميز عن بعض المغاير الذى هو عبارة عن الاعم وذلك البعض هو مايغاير الاخص المعرف مثلا لاعن بعض آخر وهو هذا الاخص نفسه وفى نظر اذ لايستقيم المقابلة حينئذ فان الرسم التام ايضا يميز عن بعض المغاير بهذا المعنى فتأمل (قوله كيلا يتناول الخ) كالتعريف بالاعم (قوله ولايخلو مما هو منه) فى الصحاح اخليت المكان وجدته خاليا اى لايوجد الرسم خاليا عن فرد هو فى المرسوم كالتعريف بالاخص **قوله** وايد ذلك الخ) اشارة الى ان التعريف بمايعم الشئ يفيد تصوره بوجه ماقال الشارح فى حواشى المطالع تأييدا له الاترى ان المثلث اذا اشتبه بالدائرة مثلا واريد تميزه عنها فقيل انه شكل مضلع افادت تصوره بوجه يمتاز به عنها وفيه بحث لانه ذكر فى حواشى شرح المختصر ان الطلب فعل اختيارى لايتحقق الابارادة متعلقه بخصوص المطلوب وهذه الارادة موقوفة على تصوره بوجه يمتاز عن جميع ماعداه والتوفيق بين كلاميه مشكل لان التعريف من قبيل الطلب فيلزم ان يمتاز المطلوب التصورى قبل التعريف عن جميع ماعداه ومن لم يعرف بعد ان المثلث من الاشكال المضلعة كيف يقال انه تصور المثلث بوجه يمتاز عن جميع ماعداه ولاشك ان التعريف على الوجه الذى صور انما يتأتى بالنسبة الى من علم ان الدائرة ليست بمضلعة وعلم ان شكلا من الاشكال يقال له المثلث ولم يعرف انه غير الدائرة او عينها او علم مجملا انه غيرها وطلب ان يتصور بوجه مخصوص يمتاز به عنها ولاشك انه فى هذه الحالة لم يتصوره بوجه يمتاز عن جميع ماعداه فليتأمل (قوله لابد ان يفيد الخ) كما يقتضيه تعريفهم للمعرف بما يستلزم معرفته معرفته فان المعرفة يقتضى التميز فى الجملة (قوله فيجب ان يكون كاسب الخ) ليصح قولهم المنطق عبارة عن مجموع قوانين الاكتساب **قوله** ولابد فيه من مميز) ظاهر العبارة يشعر بلزوم جزئية المميز مع جواز التعريف بالمفرد وعلى تقدير وجوب كونه مركبا لايلزم ان يكون المميز المساوى جزأ له بل يجوز ان يحصل التميز التام من المجموع كما فى تعريف الخفاش بالطائر الولود فقيل ماذكره بناء على الاعم الاغلب وقيل المراد فى شان المعرف (قوله ولابد فيه من مميز مساو الخ) اما مغايرا له بالذات كما فى التعريف بالمركب او بالاعتبار كما فى التعريف بالمفرد فهو من حيث انه معرف ظرف له من حيث كونه مميزا مساويا وقد يقال الكلام على حذف المضاف اى فى حصول المعرف او شانه **قوله** فان

اجيب بان العدمين لاتقابل بينهما اذ العدم المطلق لايقابل العدم المطلق لامتناع كون الشئ مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف لكونه مجتمعا معه والعدم المضاف لايقابل العدم المضاف لصدقهما على كل كل موجود هو غير الموجودين الذين هما عدمهما فان قيل التقابل بين العدمين واقع كتقابل العمى واللاعمى فانه لايجوز اجتماعهما فى موضع واحد من جهة واحدة اجيب بان اللاعمى الذى هو سلب العمى انما يكون اذا انتفى العمى وانتفاء العمى اما بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع فان كان الاول يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولااعتبار بحرف السلب فى اللاعمى وان كان الثانى يكون اللاعمى عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدمين قيل ان الحكماء اشترطوا فى الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالتقابل بين السواد والبياض فلا ينحصر تقابل الوجوديين الذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فى تقابل الضدين فان مثل السواد والصفرة يقع خارجا عنه مع صدق التعريف عليه اجيب بأنهم اشترطوا فى التضاد الحقيقى وهو ان يكون بين الوجوديين الذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر تعاقب وبينهما غاية الخلاف لا فى التضاد المشهورى وهو ان يكون الامران الوجوديان اللذان يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر اعم من ان يكون بينهما تعاقب او يكون بينهما غاية الخلاف او لايكون والانحصار انما هو بالنسبة الى التضاد المشهورى وقيل ان اشترط فى تقابل العدمى و الوجودى ان يكون

فانذ كر فيه تمام الذاتى المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام) اما حد تام مركب
من الجنس والفصل القريبين واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب (والافناقص) اما
حد ناقص سواء كان بالفصل وحده اومع الجنس البعيد اوالعرض العام عند من يجوز اخذه
فى الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها اومع الجنس البعيد اوالعرض العام عند من يجوز
اخذه فى الرسم (والمركب) اذا لم يكن بديهى التصور (يحد) باجزائه حدا تاما او ناقصا (دون البسيط)
فانه لايمكن تحديده اذ لاجزء له (فان تركب عنهما) عن المركب والبسيط (غيرهما) ولايكون
ذلك الغير بديهى التصور (حدبهما والافلا) يحدبهما اذ لم يقعا جزأ لشئ (وكل) متصور (كسى)
مركب او بسيط (لهخاصة) شاملة لازمة (بينة) بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره (يرسم
والا) اى وان لم تكن له خاصة كذلك (فلا) يرسم (فانكان) ذلك الكسى الذى له تلك الخاصة
(مركبا امكن رسمه التام) بتركيب جنسه القريب مع خاصته (والافالناقص وههنا نوعان آخران
من التعريف الاول) التعريف (بالمثال) سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد والفعل
كضرب اولا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة (وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة)
التى بين ذلك المعرف وبين المثال (فان كانت) تلك المشابهة (مفيدة التميز فهى خاصة) لذلك
المعرف (فيكون) التعريف بها (رسما ناقصا) داخلا فى الاقسام الاربعة المذكورة للمعرف (والا)
اى وان لم تكن تلك المشابهة مفيدة للتميز (لم يصلح للتعريف) بها فليس التعريف بالمثال قسما على
حدة ولما كان استيناس العقول القاصرة بالامثلة اكثر شاع فى المخاطبات المتعلمين التعريفات بها
(والثانى التعريف اللفظى وهو ان لايكون اللفظ واضح الدلالة) على معنى (فيفسر
بلفظ اوضح دلالة) على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة

كان ذاتيا سمى حدا) اى ان كان المميز ذاتيا فقط فالمركب من جميع الذاتيات والعرضيات مندرج
فى قوله والا سمى رسما على ما صرحوا به من انه رسم تام لكنه اكمل من الحد التام (قوله فان كان
المميز الخ) واذا اجتمع المميزان يسمى رسما اكمل من الحد وهو خارج عن القسمين لان القسم المميز
الواحد وادخاله فى القسم الثانى بأن يراد من القسم الاول ان كان المميز ذاتيا فقط غير صحيح لانه
حصر القسم الثانى فى الرسم التام المركب من الجنس القريب والخاصة والرسم الناقص المنقسم الى
مايكون بالخاصة وحدها اوبالخاصة والجنس البعيد اوالعرض العام والرسم الاكمل ليس شيئا منهما
قوله اوالعرض العام عند من يجوز اخذه فى الحد) المركب من الفصل القريب والعرض العام
رسم ناقص على ما يستفاد من كلام المطالع وحد ناقص على ما ذكره الشارح ههنا وهو الموافق لما
صرح به الرازى فى شرح المطالع حيث ابطل كلام مصنفه بأن الفصل وحده اذا افاد التميز الحدى
فهو مع شئ آخر اولى بذلك ثم فى كلامه بحث ظاهر وهو انه لو صح ما ذكره يوجب ان يكون المركب
من جميع الذاتيات والعرضيات حدا وليس كذلك بل اطبقوا على انه رسم تام وقيل المركب من الفصل
القريب والعرض العام رسم تام (قوله والمركب الخ) بيان لما يحد وما لايحد وما يحد به وما لايحد به
(قوله والافلا يحد بهما) اى لايقعان فى الحد فلا يرد ان مجموع الحيوان الناطق لم يقع جزء الشئ
مع انه يحد به الانسان **قوله** اذ لم يقعا جزأ لشئ) فيه مناقشة لان مجموع الحيوان الناطق يصدق
عليه انه مركب لم يقع جزأ لشئ مع انه يحد به الانسان الا ان يقال التركيب من المركب يعم التركيب من
اجزائه (قوله وكل متصور الخ) بيان لما يرسم وما لايرسم ولما يرسم به وما لايرسم به **قوله** كقولك
الاسم كزيد) المشبه هو الماهية الكلية للاسم والمشبه به هو زيد ووجه الشبه هو المعانى المعتبرة
فى الماهية من الاستقلال وعدم الاقتران بالزمان (قوله خاصة) ليكون مانعا شاملة لجميع افراده ليكون
جامعا لازمة اى فى الذهن بينة اللزوم ليتحقق الانتقال منها اليه (قوله تعريف بالمشابهة) اى بما به
المشابهة فان تعريف الاسم بزيد تعريف بكونه مستقلا بالمفهومية غير مقترن باحد الازمنة وكذا تعريف
العلم بالنور تعريف بكونه موجبا للانكشاف وقس على ذلك (قوله ولما كان استيناس الخ) دفع توهم
انه لما كان فى الحقيقة تعريفا بالمشابهة فلم ارتكبوا التسامح وعرفوا بالمثال ووجه الاستيناس كون الجزئيات
اول المدركات (قوله وليس هذا تعريفا حقيقيا الخ) اد التعريف الحقيقى ما يكون تصوره سببا لتصور

العدمى عدم الوجودى فقد يوجد
تقابل غير تقابل العدم والملكة وغير
تقابل الايجاب والسلب كتقابل
وجود الملزوم وعدم اللازم وان
لم يشترط يكون هذا التقابل من
الايجاب والسلب اذ لم يشترط
موضوع قابل مع انه ليس كذلك
لجواز ارتفاعهما وامتناع ارتفاع
السلب والايجاب على انهم صرحوا
بأن العدمى فى هذين القسمين يجب
ان يكون عدم الوجودى اجيب بان
وحدة الموضوع معتبرة فى التقابل
ووجود الملزوم وعدم اللازم لم
يتصور توارد هما على موضع
واحد لان موضوع عدم اللازم
مباين لموضوع الملزوم فيكونان
من قبيل المتباينين غير المتقابلين * قال
قيل السواد من حيث انه ضد البياض
مضاف قلنا المضاف حيثية السواد لا هو
قيل المقابل تحت المضاف فلا يكون
المضاف تحته قلنا المضاف تحت
ما صدق عليه المقابل وهو اعم لصدقه
على الضدين والايجاب والسلب
وتحته المقابل او كلاهما لا الذات
وحده * اقول قيل السواد من حيث
انه ضد البياض مضاف اليه فانهما
وجوديان لايمكن تعقل كل منهما مع
الذهول عن الاخر لان الضدية من
الامور الاضافية فلا يكون تقابل
الضدين قسما غير تقابل المضايفين
قلنا المضاف حيثية السواد لا السواد
فان السواد نظرا الى ذاته ضد البياض
ومن حيث انه ضد للبياض مضاف
اليه فيكون عروض التضاد لذات
السواد والبياض وعروض
التضايف لحيثيتهما اى مفهوم الضد
العارض لذاتيهما المحمول على كل
منهما او عروض التضايف لمجموع
الذات الموصوف بانه ضد قيل

تصور غير حاصل انما المراد تعيين ماوضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعانى ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فمآله الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقى واقسامه الاربعة التى ذكرت وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله ٭ واعلم ان التعريف الحقيقى الذى يقصد به تحصيل ماليس بحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين احدهما مايقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود فى الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اصطلاحا واريد تصوره بوجه اكمل فان حصل نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حداله اسميا وان ذكر فى تعريفه عوارضه كان ذلك رسما له اسميا والثانى مايقصد به تصور

شئ آخر ولما لم يكن فى التعريف اللفظى المغايرة الا من حيث اللفظ لا يتحقق ههنا تصوران متغايران بالذات اوبالاعتبار فضلا عن كون احدهما سببا للآخر وماقيل من ان المفهوم من حيث انه مدلول اللفظ الاول مغاير لنفسه من حيث انه مدلول اللفظ الثانى فبالحيثية الثانية سبب وبالحيثية الاولى مسبب ففيه ان المفاد من التعريف اللفظى احضار ذات مفهوم اللفظ الاول بتوسط اللفظ الثانى لا احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الاول بتوسط احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الثانى (قوله انما المراد الخ) اذ معنى قولنا الغضنفر الاسد ان ماوضع له الغضنفر هو ماوضع له الاسد فالمستفاد منه تعيين ماوضع له لفظ الغضنفر والعلم بوضعه له وفيه رد على المحقق التفتازانى حيث ذهب الى ان التعريف اللفظى من المطالب التصورية وقال فى شرح الشرح الحد اللفظى عند المحققين هو ان يقصد بيان ما تعقله الوضع فوضع الاسم بازائه سواء كان بلفظ مرادف اوباللوازم اوبالذاتيات ٭ وبهذا عرف الحد الاسمى فى التلويح فجعل اللفظى والاسمى مترادفين وقال الشارح فى حواشى العضدى وانما اتى عليه من عدم التدرب بالصناعة وقلة التدبر فى مقاصد القوم والاغترار بمجرد اطلاقهم الاسمى فى مقام اللفظى وقال المحقق الدوانى وانت خبير بانه اذا كان الغرض معرفة حال اللفظ انه موضوع لذلك المعنى كان بحثا لغويا خارجا عن المطالب التصورية واما اذا كان الغرض منه تصور معنى اللفظ اى احضاره فليس كذلك كما اذا قلنا الغضنفر موجود فلم يفهم السامع من الغضنفر معنى ففسرناه بالاسد ليحصل له تصور معناه فذلك من المطالب التصورية انتهى وفيه ان هذا التفسير لاحضار صورة حاصلة ليحكم عليه بموجود وليس كل مايفيد احضار صورة حاصلة تعريفا لفظيا والا لكان جميع الالفاظ المعلومة اوضاعها تعريفات لفظية لكونها مفيدة احضار صورة حاصلة بل هو مايفيد احضار صورة حاصلة وليعلم منه بأن اللفظ موضوع بازائها كقولنا الغضنفر الاسد على انه يورد على قوله ففسرنا بالاسد ليحصل معناه انه ان اراد به ان التفسير يفيد حصول المعنى ابتداء فممنوع وان اراد به انه يفيده بتوسط افادته العلم بانه موضوع له فلم لكن حينئذ يكون التفسير المذكور للعلم بالوضع وحصول المعنى يتبعه فتدبر (قوله فمآله الى التصديق) اى التصديق بالوضع فهو فى الحقيقة من مطالب هل المركبة وان كان يسأل عنه بما نظرا الى استلزامه لاحضار المعنى بعد العلم بالوضع فيقال ما الغضنفر فاندفع ماقاله المحقق الدوانى من ان تعليلهم لتقدم مطلب ما الاسمية على جميع المطالب بانه مالم يفهم معنى اللفظ لم يكن التصديق بوجوده ولا طلب حقيقته ولا التصديق بهليته المركبة انما يتم اذا كان التعريف اللفظى داخلا فى مطلب مافيكون من المطالب التصورية لان افادته معنى اللفظ بالتبع كاف لدخوله فى مطلب ما ولا يتوقف على كونه من مطالبه حقيقة (قوله وهو طريقة اهل اللغة وخارج الخ) قال الشارح فى حواشى العضدى وقد اشار بعض المحققين الى الفرق وان احدهما يناسب المباحث اللغوية والآخر العلمية وكتب فى حاشية الحواشى هو المحقق الطوسى حيث شرح كلام الرئيس قد يطلب بما ماهية ذات الشئ وقد يطلب ماهية مفهوم الاسم المستعمل انما لم يقل مفهوم الاسم لان السؤال بذلك يصير لغويا بل هو السائل عن تفصيل مادل عليه الاسم اجمالا (قوله وحقه ان يكون الخ) اذ لم يقصد به تفصيل المعنى بل احضاره للعلم بالوضع وهى كافية فى ذلك (قوله غير معلومة الوجود الخ) سواء كانت موجودة اولا قوله كان ذلك حدا له اسميا) والطالب

المقابل مندرج يندرج تحت المضاف لان المقابل امر وجودى لايمكن تعقله مع الذهول من المقابل الاخر الذى هو امر وجودى فكيف يكون المضاف مندرجا تحت المقابل لانه يلزم حينئذ ان يكون كل منهما اعم من الاخر مطلقا قلنا المضاف مندرج تحت ماصدق عليه المقابل اى تحت الذات الذى صدق عليه المقابل وماصدق عليه المقابل اعم من المضاف لصدقه على الضد وغيره ويندرج تحت المضاف المقابل اوالذات المقيد بقيد انه مقابل ولا يمتنع ان يكون الشئ باعتبار ذاته اعم من غيره وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه ٭قال٭ فروع الاول المثلان لا يجتمعان والا لاتحدا بحسب العوارض ايضا فيكونان هو هو لامثلين ٭ الثانى التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من المضافين والضدين انما قابل الاخر لاستلزامه عدمه والا فهما كسائر المتباينات ٭ الثالث السلب والايجاب لايصدقان ولا يكذبان واما المضافان فيكذبان بخلو المحل عنهما والضدان بعدم المحل واتصافه بالوسط كالفاتر واللاعادل واللاجائر وخلوه عن الجميع كالشفاف والعدم والملكة بعدم الموضوع وعدم استعداده لهما ٭ الرابع المضافات يتلازمان طردا وعكسا والضدان قد يلزمان المحل على البدل فيتعاقبان كالصحة والمرض اولا يتعاقبان كالحركة من الوسط واليه فانه لابد وان يتوسطهما سكون فى المشهور وقد يلزم احدهما كبياض الثلج ٭ الخامس الاستقراء دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين آخرين داخلين تحت جنس واحد وان المتباينين لا يتضادهما شئ واحد

حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اماحدا اورسما وكلا هذين القسمين لايتجه عليه منع لان المتصدى لهما بمنزلة نقاش ينقش لك فى ذهنك صورة مفهوم اوموجود فانه اذاقال مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والالكان مصدقالامصورا اى مفيدا للتصديق لاالتصور بل اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك الى ماعرفته بوجه ماثم شرع فى تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال لانسلم ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجرى مجرى ان يقال للكاتب لانسلم كتابتك نعم يصح ان يقال لانسلم ان هذا حد للانسان اوان الحيوان جنس له اوالناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا فى الحقائق الموجودة وكان خرط القتاد دونه وان سهل فى المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فاذاقيل مثلا العلم مايصح من الموصوف به احكام الفعل يقال هذامنقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات فان سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حده وفساد نقضه والافلاويقال ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد المقتضى لسكون النفس فان سلم الحد الثانى بطل حده والافلااذلاتعاند بين مفهومى هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة اماذاقيل الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا مدلوله لغة اواصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذى يدفع بمجرد نقل اووجه استعمال (ثم انه يقدم فى التعريف الاهم)

له ماالشارحة للاسم كما صرحوا به وصرح الشارح ايضا فى حواشى المطالع فالقول بان مطلب ماالشارحة للاسم مقدم بطريق الوجوب على مطلب هل البسيطة الطالبة للوجود كما زعمه فى حواشى المطالع وغيره محل بحث اذقدعرفت ان المطلوب بماالشارحة للاسم بحسب اصطلاحهم تمام مفهوم الاسم وقدصرح به فى تلك الحواشى ايضا ولذلك يجاب بالحد التام بحسب الاسم ولاشبهة فى ان التصديق بالوجود لايتوقف عليه ولوقيل المراد بمطلب ماالشارحة اعم من معناه الاصطلاحى لايتم ايضا اذلاشك فى ان المطلوب بماالشارحة نوع خصوص مفهوم الاسم ويجوز ان يعلم ان لهذا اللفظ مفهوما وقبل ان يتصور ذلك المفهوم بوجه مخصوص سأل عن وجوده ثم بعد العلم بوجوده يتصور بوجه مخصوص (قوله تصور حقائق موجودة) اى معلومة الوجود بقرينة المقابلة ثم الظاهر من عباراتهم ان المعتبر فى كونه تعريفا بحسب الاسم او بحسب الحقيقة الوجود الخارجى فالامور الاعتبارية التى لها وجود فى نفس الامر كالوجود والامكان والوجوب يكون لها تعريفات اسمية فقط لكن لاشبهة فى ان لها حقايق فى نفس الامر والفاظها يجوز ان يكون موضوعة بازائها وان يكون موضوعة بازاء لوازمها فيكون لها تعريف بحسب الاسم وبحسب الحقيقة اماحدودا او رسوما كالحقايق الخارجية فالصواب عدم التخصيص بالموجودات الخارجية وان يراد بالوجود فى الخارج الوجود فى نفس الامر وبه صرح المحقق التفتازانى فى التلويح **قوله** وكان خرط القتاد دونه) القتاد شجر له شوك صعب والخرط سوق اليد من اعلاه الى اسفله ليندفع به شوكه وقولهم خرط القتاد دونه مثل فى الامر الاشق ومعنى دونه ان هذا الخرط ادنى منه فى المشقة اوانه قبله وهو محفوف به لايمكن الوصول اليه بدون هذا الخرط (قوله وان سهل فى المفهومات الاعتبارية) اى الامور الكائنة بحسب اعتبار العقل كالمفهومات الاصطلاحية واما فى الامور الاعتبارية الكائنة بحسب نفس الامر فصعب ايضا كالحقايق الموجودة فى الخارج **قوله** وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة) اى ماهو شبيه بهما باعتبار الدعاوى الضمنية والا فالاصطلاح ان انما يجريان بعد اقامة الدليل على المطلوب (قوله النقض والمعارضة) اى ماهو شبيه بهما لانهما مختصان بالدليل **قوله** فان سلم الحد الثانى الخ) اى ان سلم حديته بطل حده اذلايكون لشئ واحد حدان وان لم يسلم لم يبطل حده بمجرد صدق المفهوم الثانى اذلاتعاند بين نفس مفهومى الحدين المذكورين انما التعاند بين حديتهما فيجوز ان يكون صدق احدهما بطريق الحدية و يصدق الآخر صدقا عرضيا (قوله فان سلم الحد الثانى) اى حديته وكذا قوله بطل حده وقوله والا فلا (قوله اذلااتحاد الخ) دليل لقوله بطل

---

* اقول * ذكر فيه خمسة فروع على المبحث الثالث * الاول المثلان لايجتمعان فى محل واحد لان المثلين متحدان فى الماهية وفى لوازم الماهية فلواجتمعا فى محل واحد لاتحدا بحسب العوارض ايضا لانهما اذا اجتمعا فى محل واحد فكل ما عرض لاحدهما عرض للاخر فيكون المثلان هو هو لامثلين * الفرع الثانى التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من الايجاب والسلب لذاته يرفع الاخر بخلاف كل واحد من الضدين و المتضايفين فانه انما يقابل الاخر لاستلزامه عدم الاخر مثلا الامر الذى يصدق عليه انه ليس بخير فيه عقدان عقد انه ليس بخير و عقد انه شر وعقد انه ليس بخير لاينافيه عقد انه شر اذ يصدقان على ذات واحدة ولاعقد انه ليس بشر اذ يصدقان ايضا على امر واحد فالمنافى لعقد انه ليس بخير هو عقد انه خير والمنافاة متحققة من الجانبين فعقد انه خير لاينافيه الاعقد انه ليس بخير و لاينافيه عقد انه شر واذا انحصر المنافى لعقد انه خير فى عقد انه ليس بخير كان التقابل بين السلب والايجاب بالذات بخلاف الضدين وايضا للشر عقدان عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتى للخير والثانى عرضى لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتى اقوى معاندة من الرافع للامر العرضى لان الرافع للامر الذاتى رافع للذات بالذات والرافع للامر العرضى رافع للذات لابالذات بل بالعرض فعقد انه ليس بخير اقوى معاندة لعقد انه خير من عقد انه شر لان المنافاة بين

لكونه اظهر عند العقل فتقديمه اولى ولان الاخص قيد له مخصص اياه فكان تقديمه عليه انسب وما يقال من انه واجب فى الحد التام ليحصل الجزء الصورى حتى اذا أخر الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن اجزاء الماهية المنحصرة فى الجنس والفصل (ويحترز) فيه (عن الالفاظ الغريبة الوحشية) التى لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند اربابها غريبة عند غيرهم (وعن المشترك والمجاز بلا قرينة) ظاهرة فيتردد السامع حينئذ فى المشترك بين المقصود وغيره ويتبادر ذهنه فى المجاز الى غيره (وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود) وذلك لانه بصدد الاظهار والتوضيح فلابد من ظهور الدلالة فى المقصد ✻ الثالث الاستدلال اما بالكلى ﴿ كالحيوان مثلا (على الجزئى) كالانسان فانه يستدل بحال

حده اى لاتحاد بين المفهومين حتى يقال ان كلا الحدين واحد من حيث المفهوم فلا يلزم من حديتهما تعدد الماهية لشئ واحد بل كل منهما مفهوم على حدة فلا يمكن كونهما حدين فاذا سلم حدية الثانى بطل حدية الاول وفى بعض النسخ اذ لا تمانع بين الخ فيكون دليلا لما يفهم من قوله بطل حده اى لا يبطل كونه تعريفا اذ لا تمانع بين مفهومى الحدين فى الصدق بل بينهما مغايرة فى المفهوم فيجوز ان يكون احدهما حدا والآخر رسما اوكلاهما رسما (قوله اولى) فتأخير الجنس فى الحد التام لا يخل بتماميته انما المخل به عدم تركيب احدهما بالآخر (قوله انسب) ليكون التخصيص بعد التعميم قوله اذ ليس للحد التام جزء خارج الخ) قال الاستاد المحقق فى شرح المطالع اختلف اهل الفن فى ان الهيئة الاجتماعية جزء للحد التام ام لا فالبعض على انه جزء حتى لو قدم الفصل على الجنس لكان حدا ناقصا وقال الشريف وهذا ليس بشئ والحق انه لا جزء له غير الجنس والفصل لكنه لابد لمطابقته للذات من اجتماعهما ومايكون تابعا لذلك الاجتماع لكنه لازم خارجى وهذا الكلام فى غاية البعد اذ لا شبهة فى ان جميع اجزاء الشئ نفسه ولا يعقل انفكاك الشئ عن نفسه فلو لم يكن للحد التام جزء غير الجنس والفصل لزم ان يتحقق الحد على كل وجه يتحققان ويكون الماهية معلومة بالكنه والا لتخلف الشئ عن نفسه ولازمه عنه انتهى كلامه قوله ويحترز عن الالفاظ الغريبة الوحشية وعن المشترك والمجاز بلا قرينة) ذكر الشارح فى حواشى شرح المختصر ان هذه الثلاثة مرتبة فى الرداءة فان الالفاظ المشتركة اردء من الغريبة اذ لا يفهم من الالفاظ الغريبة شئ فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وايضا الغرابة تختلف بحسب قوم قوم وفى الالفاظ المشتركة بلا قرينة معينة لاحد معانيها يتردد السامع بين المقصود وغيره فلا يفهم المقصود بل ربما يفهم غيره والالفاظ المجازية اردء من المشتركة اذ المجازية بلا قرينة صارفة عن المعنى الحقيقى ظاهرة فى غير المقصود فلا يفهم المقصود بل يتبادر الفهم الى غير المقصود ويقع الجهل وذكر فى حواشى المطالع ان الالفاظ المشتركة اردء من المجازية والمجازية اردء من الغريبة الوحشية وبين كلاميه مخالفة ظاهرة لا يقال عند عدم صرف القرينة عن الحقيقة فالمجاز اردء من المشترك كما ذكر فى حواشى شرح المختصر وعند الصرف وعدم تعيين المراد فالمشترك اردء منه اذ فيه مزاحمة غير المقصود للمقصود بخلاف المجاز لانه غرابة ساذجة فليحمل كلامه فى حواشى المطالع على الوجه الاخير للتوفيق بين كتابيه لانا نقول لا يظهر حينئذ كون المجازية اردء من الغريبة الوحشية اذ الظاهر ان المراد بها هو المجاز التى حكم اولا بكون المشترك اردء منها فتأمل (قوله فتطول المسافة) فيه اشارة الى انه لا خلل فى افادة المراد (قوله بلا قرينة ظاهرة) بان لا تكون قرينة اولا تكون ظاهرة (قوله او يتبادر ذهنه فى المجاز الى غيره) فيه اشارة الى ان المجاز اردء من المشترك وبه صرح فى حواشى العضدى وما فى حواشى المطالع من ان المشترك اردء من المجاز فلعله بالنظر الى الاستعمال فان استعمال المشترك والمجاز بلا قرينة غير جائز ومع ذلك استعمال المشترك اقل من المجاز (قوله الاستدلال الخ) الحصر استقرائى على رأى من يجعل المفرد دليلا وحاصل الكلام انه ان كان المعلوم ثبوت حال الكلى او انتفاؤه عنه من حيث انه كلى مع قطع النظر عن تحققه فى جزئى مخصوص ثم استدل منه على ثبوت ذلك الحال لامر آخر او انتفائه عن ذلك الامر لكونه جزئيا لذلك الكلى

الشئ وبين ما يرفع ذاته لا بتوسط شئ آخر اقوى من المنافاة بين الشئ وبين ما يرفع ذاته بتوسط الامر الخارجى عنه وايضا الشر لو لا اشتماله على انه ليس بخير لما كان عقد انه شر رافعا لعقد انه خير فانا لو فرضنا بدل الشر شيأ آخر مما ليس بخير لكان اعتقاد كون الشئ ذلك الامر المشتمل على انه ليس بخير مانعا من اعتقاد انه خير لا لانه ذلك الامر بل لاشتماله على انه ليس بخير مانعا من اعتقاد انه وذلك يدل على ان التنافى بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب وهذا الاخير هو الذى ذكره فى الكتاب ✻ الفرع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان معاً واما سائر المتقابلين فهو ركذبهما ✻ اما المضافان فيكذبان لخلو المحل عنهما ✻ واما الضد ان فيكذبان بعدم المحل وباتصاف المحل بالوسط المعبر عنه باسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او المعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر والضدان يكذبان معا لخلو المحل عنهما وعن الوسط كالشفاف وهو ما لا لون له واما العدم والملكة فيكذبان بعدم المحل او عدم استعداد المحل للملكة ✻ الفرع الرابع المضافان يتلازمان طرداً وعكساً اى متى وجد احدهما وجد الاخر ومتى عدم احدهما عدم الاخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والانعكاس هو الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل على البدل بأن يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل مثل بدن الحى المستلزم للصحة او للمرض فان بدن الحى يستلزم احدهما لا بعينه فيتعاقبان على المحل وقد لا يلزم احد الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل

الاول على حال الثانى (وهو) اى مايستدل فيه بحال الكلى على حال الجزئى (القياس وعرف بأنه قول) اى مركب اما مسموع هو جنس للقياس المسموع واما معقول هو جنس القياس المعقول وانما احتيج الى قوله (مؤلف) لانك اذا قلت قول من قضايا يتبادر منه انه بعض منها فصرح بأنه مؤلف (من قضايا) واراد بها مافوق الواحدة (متى سلمت) تلك القضايا سواء كانت مسلمة صادقة فى نفس الامر اولا (لزم عنه) اى عن ذلك القول (لذاته) اى لا لمقدمة اجنبية غير لازمة لشئ من المقدمتين كما فى قياس المساواة اوغريبة لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لها فى طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض (قول آخر) اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا والكشف عن هذه القيود على ماينبغى محتاج الى مزيد اطناب مشهور (فى الكتب المبسوطة (واما بالجزئى على الكلى) اى بحال الجزئى على حال الكلى (وهو الاستقراء) من استقريت الشئ اذا تتبعته (وهو اثبات الحكم الكلى لثبوته فى جزئياته اما كلها فيفيد اليقين) كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما (او بعضها فلا يفيد الا الظن لجواز ان يكون مالم يستقرأ) من جزئيات ذلك الكلى (على خلاف مااستقرئ) منها (كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده) من الحيوانات (كذلك مع ان التمساح بخلافه) فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى (واما بجزئى على جزئى) اى بحاله على حاله (وهو التمثيل ويسميه الفقهاء

ومندرجا تحته فهو القياس وان كان المعلوم ثبوت حال الجزئى من حيث خصوصه ثم استدل منه على ثبوته للكلى بأن نتبع جميع جزئياته او اكثرها فعلم ثبوت ذلك الحال لها ثم انتقل منه الى ثبوته لذلك الامر الكلى فهو الاستقراء وان كان المعلوم ثبوت حال الجزئى معين ثم استدل منه على ثبوته لجزئى آخر مندرج معه تحت ثالث بأن علم علية الامر المشترك لثبوت ذلك الحال فى الجزئى المستدل عنه فوجد ذلك الامر فى الجزئى المستدل عليه فحكم بثبوت ذلك الحال له فهو التمثيل وبالجملة الفرق بين الاقسام باعتبار الحيثيات والاعتبارات لابحسب الذات حتى يصير الاستقراء والتمثيل ايضا قياسا اذا جعل الامر المشترك بين الجزئيات اوسط (قوله اما مسموع) قابل المسموع دون الملفوظ بالمعقول اشارة الى ان القياس الملفوظ انما يتحقق عند افادة الغير قوله لانك اذا قلت قول من قضايا الخ) ان قلت ولم لم يكتف بقوله مؤلف من قضايا قلت لان القول جنس قريب للقياس دون المؤلف وقد يقال دفع تبادر كونه بعضا من قضايا انما حصل من الجمع بينهما (قوله لانك قلت الخ) وذلك لان القول فى اصل اللغة مصدر استعمل بمعنى المقول واشتهر فى المركب وليس فى مفهومه التركيب حتى يتعلق الجار به لغوا فلو قيل قول من قضايا يكون تعلق الجار به استقرارا اى كائن من قضايا فيتبادر منه انه بعض منها بخلاف ما اذا قيل مؤلف فانه يفهم منه التركيب فيتعلق به لغوا (قوله كما فى قياس المساواة) وهو ما يكون متعلق المحمول فى الصغرى موضوعا فى الكبرى نحو ا مساو لب وب مساو لج فانه ينتج ا مساو لج بواسطة صدق مباين المباين مباين قوله كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض) كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ماليس بجوهر لايوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو انه كل مايوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر (قوله كما اذا بين الخ) بخلاف ما اذا بين اللزوم بالعكس المستوى فانه لاينافى اللزوم لذاته ولايخفى ان قوله لذاته يفهم منه ان لايكون اللزوم بالواسطة واما عدم كونه بالواسطة المخصوصة التى ذكره فلا (قوله بعكس النقيض) نحو قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وماليس بجوهر لايوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو كل مايوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر قوله ولايفيد الا الظن) كما يقال كل حيوان الخ ظنية هذه الكلية قبل العلم بالتخلف فى صورة معينة واما بعد العلم فجهلية الا ان يستثنى تلك الصورة فقيل حينئذ تكون حقة قطعية ورد باحتمال التخلف فى صورة غيرها ايضا الا ان يتحقق استقراء غير هذه المعينة بأسرها (قوله ولايفيد الا الظن) وذلك قبل العلم بتخلف الحكم فى جزئى واما

كالحركة من الوسط الى الوسط فانهما ضدان ولا يلزم احدهما المحل لوجوب تخلل سكون بينهما على المشهور وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج فانه لازم للثلج ٭ الفرع الخامس الاستقراء دل على ان التضاد الحقيقى لايكون الا بين نوعين اخيرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالسواد والبياض فانهما نوعان آخران مندرجان تحت الجنس الواحد السافل الذى هو اللون فان اللون جنس سافل فان فوقه الكيفية المبصرة وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة وفوق الكيفية المحسوسة الكيف المطلق وايضا الاستقراء دل على ان المتباينين لايضاد هما شئ واحد تضادا حقيقيا ولايرد النقض بالحركة من الوسط والسكون فانهما امران متباينان يضادهما شئ واحد وهو الحركة الى الوسط لان السكون لايكون ضدا للحركة بل بينهما تقابل العدم والملكة ٭ قال ٭ الفصل السادس فى العلة والمعلول وفيه مباحث ٭ الاول فى اقسام العلة وهى اربعة لان مايحتاج اليه الشئ اما ان يكون جزأ منه اولا يكون والاول اما ان يكون الشئ به بالفعل وهو الصورة او بالقوة وهو المادة ويسمى العنصر والقابل ايضاً والثانى اما ان يكون مؤثرا فى وجوده وهو الفاعل اوفى مؤثريته وهو الداعى والغاية ٭ اقول ٭ لما فرغ من الفصل الخامس فى الوحدة والكثرة شرع فى الفصل السادس فى العلة والمعلول وذكر فيه اربعة مباحث ٭ الاول فى اقسام العلة ٭ الثانى فى تعدد العلل والمعلولات ٭ الثالث فى الفرق بين جزء المؤثر وشرطه ٭ الرابع فى ان الشئ الواحد هل يكون

وايجاب صغراه مع فعليتها والى نتيجته الاربع اللازمة من ضروبه الاربعة لزوما ضروريا (الثانية ان يعلم حكم) ايجابي او سلبي (لكل افراد شئ) هو الاكبر (ومقابله) اى ويعلم مقابل ذلك الحكم (لآخر) وهو الاصغر (كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشئ من الآخر) كله او بعضه فظهر ان لشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمتنع اجتماعهما في شئ واحد فتكون ضروبه ايضا اربعة وانه لاينتج الا سلبا كليا او جزئيا يحتاج في العلم بلزومه الى نوع تأمل وهو ان يكون ذلك الشئ لو كان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان (الثالثة ان يعلم ثبوت امرين) هما الاصغر والاكبر (الثالث) هو الاوسط ولابد ان يكون ثبوتهما او ثبوت احدهما لذلك الثالث كليا (فيعلم) حينئذ (التقاؤهما فيه) اى في ذلك الثالث اما كله او بعضه (ولا يعلم) التقاؤهما (فيما عداه) بل يجوز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا (لاجرم يكون اللازم جزئيا) موجبا في ضروب ثلاثة واما الضابط فيما ينتج

يحصل الظن بان كل فرد كذلك فعلى هذا اذا ثبت للاصغر الاوسط وثبت الاكبر لاكثر افراد الاوسط يحصل الظن بثبوت الاكبر للاصغر الحاقا للفرد بالاعم الاغلب اللهم الا ان يشترط الكلية لافادته اليقين لكنهم لم يتعرضوا لذلك واما في الثاني فلانهم صرحوا بان الموجبة السالبة المحمول يصلح صغرى للشكل الاول والسالبة يستلزمه فينبغي ان يصلح لذلك غاية ما في الباب ان ظهور الانتاج بملاحظة الايجاب وذلك لايقتضى ان يسلب صلاحية الكبروية للشكل الاول عن السالبة الا يرى ان ظهور الانتاج في باقي الاشكال باحدى الطريق الثلاثة كيف كانت مقدماتها ولا يصح سلب صلاحية الصغروية والكبروية من المقدمات التي قالوا بصلاحيتها لهما وقد يقال الايجاب الذي يشترط في صغرى الشكل الاول اعم من ان يكون حقيقة في الموجبة المحصلة والمعدولة السالبة المحمول او حكما كالسالبة المحصلة التي في قوة موجبة سالبة المحمول فان جميعها ينتج بشرط ان يوافقه موضوع الكبرى كقولنا لاشئ من ج ب وكل ماهو ليس ب فانه يوافق كل ج هو ليس ب والصغرى في حكمه لان السالبة والسالبة المحمول متساويان في عدم اقتضاء وجود الموضوع وحكم احد المتساويين حكم الآخر وهذا قول الخونجي والارموي ولاثم رجع الارموي وبنى رجوعه على ماني واجاب الجد عن مبناه في فصول البدايع فمن اراد التفصيل فلينظر ثمه (قوله اشار الى كليه كبرى الخ) بقوله لكل افراد شئ وايجاب صغراه مع فعليتها بقوله ثم يعلم ثبوته حيث خص الثبوت بالذكر ثم فعلية الصغرى شرط على رأى ابن سينا حيث اعتبر عقد الوضع بالفعل واما اذا اعتبر عقد الوضع بالامكان كما هو رأى الفارابي فالصغرى الممكنة منتج في الشكل الاول وما قيل من ان في اشتراط كلية الكبرى وايجاب الصغرى بحثا اما في الاول فلانه اذا ثبت الاوسط للاصغر وثبت الاكبر لاكثر افراد الاوسط يحصل الظن بثبوت الاصغر للاكبر الحاقا للفرد بالاعم الاغلب كما في استقراء • واما في الثاني فلانهم صرحوا بان الموجبة السالبة المحمول تصلح صغرى للشكل الاول • والسالبة تستلزمها فينبغي ان تصلح لذلك غاية ما في الباب ان ظهور الانتاج بملاحظة الايجاب وذلك لايقتضى ان يسلب عن السالبة صلاحيته لصغرى الاول فمدفوع • اما الاول فلانه اذا ثبت الاكبر لاكثر الوسط فاما ان يحصل الظن بثبوته لكله فكلية الكبرى حاصلة غاية ما في الباب ان يكون كليتها ظنية وان لم يحصل الظن بذلك لايكون الاستدلال بحال الكلي على الجزئي فلا يكون قياسا واما في الثاني فلان الانتاج حينئذ بواسطة مقدمة اجنبية كما في قياس المساواة وهو ان لازم اللازم لازم ولولا صدقها لم يكن انتاج الموجبة السالبة المحمول موجبا لانتاج السالبة (قوله بحيث يمتنع الخ) يعني لايكفي في انتاجه اختلاف مقدمتيه من حيث الصورة فقط ولا بحيث يمتنع ارتفاعهما فقط (قوله فتكون ضروبه ايضا اربعة) لان الكبرى الكلية اذا كانت موجبة فالصغرى اما سالبة كلية او جزئية واذا كانت سالبة فالصغرى اما موجبة كلية او جزئية (قوله في ضروب ثلاثة) هي الموجبتان الكليتان والصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية او بالعكس قوله واما الضابط فيما ينتج منه السلب) فان قلت لم لم يتعرض المصنف للضروب المنتجة للسلب قلت لان اقرب الاشكال الى الطبع هو الشكل الاول واقربها اليه بعد الاول هو الثاني ولذا ذكر ضروبهما تماما وابعدها عنه هو الرابع ولذا لم يذكره اصلا واما الشكل الثالث فلما كان اقرب

فيجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين مستقلتين على معنى ان احد المتماثلين واقع باحديهما والاخر بالاخرى وذلك كالتضاد بين السواد والبياض فانه نوع واحد يندرج تحته فردان متماثلان احدهما تضاد السواد للبياض والاخر تضاد البياض للسواد وتضاد السواد للبياض معلل بالسواد بالقياس الى البياض على معنى ان السواد محل لتضاده للبياض وعروض التضاد له بالقياس الى البياض وتضاد البياض للسواد معلل بالبياض بالقياس الى السواد على معنى ان البياض محل لتضاده للسواد وعروض التضاد له بالقياس الى السواد قيل الطبيعة النوعية لاتخ اما ان تكون محتاجة الى واحدة من العلتين المستقلتين بعينها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها فلم تقع بغيرها واما ان تكون غنية عنها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم تقع بها لايقال الطبيعة النوعية من حيث هي لاتكون لذاتها محتاجة اليها او غنية عنها لانا نقول الطبيعة من حيث هي اما ان تتوقف على هذه العلة المستقلة اولا والاول يقتضى الحاجة اليها والثاني يقتضى الغناء عنها واجيب عن اصل الشبهة بأن الطبيعة من حيث هي غنية عنها قوله فلا تعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم تقع بها قلنا الحاجة لم تعرض لها بالقياس اليها بل الحاجة انما عرضت لفردها الذي هو احد المتماثلين والطبيعة غنية عن كل واحدة منهما بعينها ومحتاجة الى علة ما لكن كل واحد من المتماثلين احتاج الى علة معينة واتصفت تلك العلة لزمتها الطبيعة لاشتمال ذلك المتماثل عليها

● قوله والمركب قد يتعدد آثاره

To: www.al-mostafa.com

فيه السلب فهوان يعلم ثبوت احد امرين لشئ اما كليا اوجزئيا ويعلم مع الاول سلب الآخر عن ذلك الشئ كله او بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن ذلك الشئ كليا فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك الشئ ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلاثة اخرى منتجة للسلب الجزئي ويظهر من ذلك كله ان الشكل الثالث لابد فيه من كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها وانه لا ينتج الا جزئيا موجبا اوسالبا وانما لم يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة ربما كانت اكثر مما يحتاج اليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره (الرابعة ان ثبت ملازمة) اى لزوم (بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم والا) اى وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم او من عدم اللازم عدم الملزوم (فلا لزوم) بينهما اذ قد وجد الملزوم حينئذ بدون اللازم (من غير عكس) اى ليس يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم (لجواز ان يكون اللازم اعم) فيوجد مع عدم الملزوم (الخامسة ان ثبت المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما عدم الآخر قطعا) فان تنافيا صدقا فقط لزم من ثبوت صدق ايهما كان عدم صدق الآخر اى كذبه وان تنافيا كذبا فقط لزوم من ثبوت كذب ايهما كان عدم كذب الآخر اعني صدقه فني كل واحدة من هاتين المنافاتين نتيجتان واذا اجتمعتا معا كان هناك اربع نتايج (ولهذه) الصور الخمس وما يتعلق بها (تفاصيل) جمة (قد افردلها فن) على حدة الا ان ما ذكرناه كاف لما قصدناه في المقصد الخامس في ما هي الطرق القوية (وهنا طريقان ضعيفان) يسلكهما بعض المتكلمين في اثبات مطالبهم العقلية (الاول) انهم اذا حاولوا نفي شئ غير معلوم الثبوت

اليه بالنسبة الى الرابع وابعد بالنسبة الى الثاني تعرض لاشرف ضروبه وهو المنتج للايجاب ولم يتعرض لاخسها (قوله ضروب ثلاثة اخرى) هي الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية اوالجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية (قوله لانه بعيد عن الطبع) ولما كان الشكل الثالث متوسطا بين الثاني والرابع ذكر ضروبه المنتجة للايجاب لشرافته وترك ضروبه المنتجة للسلب **قوله** اى لزوم بين شيئين) انما فسر الملازمة باللزوم ليستقيم قوله من غير عكس اذ لو ثبت الملازمة من الجانبين صح العكس ايضا ثم هذا التفسير ليس بمخالف للغة اذ قد يجئ المفاعلة للفعل كالمسافرة للسفر **قوله** وههنا طريقان ضعيفان) لا يذهب عليك ان هذين الطريقين لا يخرجان عما مر من الطرق لان الطريق الاول قياس بل شكل اول والطريق الثاني قياس فهي اى تمثيل لكن لما كان هذا ان الطريقان باعتبار خصوص مقدمات مخصوصة امرا ممتازا عما عداها عدا طريقين آخرين (قوله وههنا طريقان الخ) ليس هذان الطريقان خارجين عن الطرق المذكورة لان الاول شكل اول مخصوص والثاني تمثيل مخصوص فقوله وههنا طريقان بمنزلة الاستثناء من الطرق السابقة فان قيل ضعفهما انما هو من حيث المادة اما الاول فلضعف صغراه وكبراه واما الثاني فلعدم الجامع والطرق الضعيفة من حيث المادة كثيرة فلم خصهما بالذكر قلت لتمسك البعض بهما وجريانهما في صور كثيرة واليه اشار الشارح بقوله يسلكهما بعض المتكلمين (قوله في اثبات مطالبهم العقلية) اى التي يطلب فيها اليقين كالمسائل الاعتقادية بخلاف المطالب التي يكتفى فيها بالظن كالمسائل العملية فانهما ليسا بضعيفين فيهما اما الثاني فلانه احدى الادلة الشرعية واما الاول فلانه لو جوز ثبوت حكم شرعي لا دليل عليه شرعا لزم جواز اثبات الشرع بالرأى **قوله** غير معلوم الثبوت بالضرورة) اى بالقطع واليقين وليس المراد الضرورة المقابلة للنظر والا اوجب ان ينضم اليه او بالنظر وانتهاء النظرى الى الضرورى لا يصحح القول بحصوله بداهة لا ابتداء ولا انتهاء كما طن وهو ظاهر لا يخفى (قوله غير معلوم الثبوت بالضرورة) المراد بها ما يقابل النظر اى اذا حاولوا نفي شئ نظرى الثبوت ولا التقييد بذلك لانتقض الدليل المذكور بالضروريات لانه يصدق عليها انه لا دليل عليها اذ لا دليل على الضرورى والا لكان نظريا ومالا دليل عليه يجب نفيه فيجب نفي الضروريات وهو باطل وماقيل انه لو اريد بها ما يقابل النظر لوجب ان ينضم اليه او بالنظر وهم لان ما علم ثبوته بالنظر لا يصدق عليه انه لا دليل عليه فلا حاجة الى الضم

اى يجوز ان يكون المركب علة مستقلة لمعلولات متعددة كالآثار الصادرة عن كل من العناصر الاربعة وكذا البسيط قد يتعدد آثاره ان تعددت الآلات اوالقوابل كالعقل الاول الذى هو مبدأ العقل ونفس وفلك واما البسيط الواحد الحقيقي الذى لا تعدد فيه بوجه من الوجوه من غير آلة وقابل فمنع جمهور الحكماء تعدد آثاره وتمسكوا بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لكان مصدرية هذا غير مصدرية ذاك فهذان المفهومان ان دخلا اودخل احدهما في ذاته لزم التركيب وان كانا خارجين او احدهما نفسه والآخر خارجا يلزم ان يكونا معلولين ان كانا خارجين اوالذى يكون خارجا وهو معلول فيعود الكلام فيه ويلزم التسلسل واجيب بأن المصدرية من الاعتبار العقلية التي لا وجود لها في الخارج لان المصدرية امر اضافي والامر الاضافي اعتباري والامر الاعتباري يستغني عن العلة فلا يلزم التسلسل على تقدير خروجهما او خروج احدهما وعورض بان الجسمية يقتضي التحيز وقبول الاعراض لوجودية عندكم مع بساطتها ورد الجواب بان المصدرية يطلق على معنيين احدهما امرا ضافيا يعرض لذات العلة بالقياس الى معلوله من حيث انهما يكونان معا باعتبار العلية والمعلولية والكلام ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول لان كون العلة بحيث يجب عنها المعلول متقدم بالذات على المعلول وهذا المعنى غير الاضافة العارضة للعلة بالقياس الى المعلول المتأخرة عن ذاتيهما وكلا منافيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحداً وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها

بالضرورة (قالوا لادليل عليه فيجب نفيه اما الاول) وهو انه لادليل عليه (فيثبت تارة بنقل ادلة المثبتين) لذلك الشئ (وبيان ضعفهـا) وفسادها مع عدم وجـد ان دليـل سواهـا (واخرى بحصر وجوه الادلة ثم نفيها) اى نفى الوجوه كلها (بالاستقراء) اى تتبعناها فلم نجد ههنـا شيئا منها (وهو عائد الى الاول) اذ مآله الى عدم الوجدان (مع مزيد مؤنة) هوبيان حصروجوه الادلة فالتمسك بالاول اولى اتسقط هذه المؤنة (واما الثانى) وهو ان كل مالا دليل عليـه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين اشار الى الاول بقوله (فاذلولاه) اى لولا وجوب نفى مالادليل عليه انتفت الضروريات لجواز ان تكون جبال)شامخة (بحضرتنا لانراها) واللام فى قوله (لعدم الدال على وجودها) متعلقة بالجواز والمعنى انه اذا جوز ثبوت مالا دليل عليه فحينئذ يجوزان تكون ثلث الجبال بحضرتنا لانها من قبيل مالا دليل على ثبوته (و) انتفت (النظريات) ايضا (لجواز) وجود(معارض للدليل لانعلمه) لعدم ما يدلنا عليه (اوغلط) فيه (لادليل عليه) والحاصل انا اذا استدللنا بدليل على حكم نظرى فان جوزنا ثبوت مالا دليل عليه جاز ان يكون لذلك الدليل معـارض فى نفس الامر لادليل لنا عـلى وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز ايضا ان يكون فى مقدمات ذلك الدليل غلط لادليل عليـه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا التجويز لايمكن حصول اليقين من الدليـل فظهر ان تجويز مالا دليل عليه يوجب القـدح فى العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطـلا واشـار الى الثانى بقوله (وايضا فان مالا دليل عليه)من الاشياء (غير متناه)

قوله اذ مآله الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة) فان قلت يجوز ان يكون الحصر دائرا بين النفى والاثبات ويبقى القسمان لمانع قطعى قلت يخرج من المبحث لان الكلام فى نفى الوجود بالاسـتقراء بمعنى التتبع وعدم الوجدان (قوله اذ مآله الى عدم الوجدان) اى مآل الاول الى عدم الوجدان وابطال ادلة المثبتين انما هو لتوقف عدم الوجدان عليه اذمع صحتها يشعر عدم الوجدان فالدليل فى الحقيقة هو عدم الوجدان بخلاف حصر وجوه الادلة اذلا تعلق ولاتوقف لعـدم الوجدان عليـه فهو مؤنة زائدة فالاولى تركه والاكتفـاء بعدم الوجـدان قوله انتفت الضروريات) اذكل ضرورى يصدق على خلافه انه لادليل على ثبوته كيف ولوكان عليه دليل لم يكن الطرف الذى فرضناه ضروريا ضروريا فلوجوز ثبوت مالادليل عليه جوز ثبوت خلاف كل ضرورى فانتفت الضروريات بأسرها فان قلت المفهوم مماذكره اولا انه لابد فى هذا الطريق من ملاحظـة ادلة الثبوت بأحد الطريقين ثم نفيها ولايكفى مجرد عدم العلم بالدليل وحينئذ يتجه ان خلاف كل ضرورى ليس مما يعلم انتفاء دليل ثبوته على احد الوجهين حتى يصح ان يقال هو من قبيل مالادليل على ثبوته بالمعنى المتنازع فيه فيجوز ثبوته فينتفى نقيضه وهو الضرورى قلت خلاف كل ضرورى وان كان لايتأتى فيه نقل ادلة المثبتين وبيان ضعفها لعدم مثبت خلاف الضرورى فى الاكثر لكن لايتأتى فيه حصر وجوه الادلة ثم نفيها كالايخفى مثلا الضرورى فى مثال الجبال انتفاؤها بحضرتنا وخلافه وجودها ووجوه ادلته رؤيتها مع سلامة الآلات وحصول الشرائط المعتبرة وحيلولتها بيننا وبين ماوراءها ونحو ذلك فان قلت انتفاء الضروريات باسرها انما يلزم اذا لزم ان كل مالادليل عليه جوز اثباته ولم يلزم هذا لان انتفاء قوله كل مالادليل عليه يجب انتفاؤه بأحد الوجهين احدهما ان كل مالادليل عليه يجوز اثباته والثانى ان بعضه يجب انتفاؤه وبعضه يجوز اثباته فعلى هذا الاخير لايلزم ذلك المحذور قلت انتفاء دليل الثبوت اذا لم يكن منشأ لوجوب النفى يلزم جواز الاثبات فى الكل اذ الكلام فيما لادليل على النفى الا عدم دليل الثبوت كالايخفى فلاوجه لوجوب النفى فى البعض فتأمل (قوله انتفت الضروريات) لانه لادليل على خلافها والا لم يكن الضرورى علما فضلا من كونه ضروريا فلوجوز ثبوت مالادليل عليه لجاز ثبوت خلافها فلم يكن الضروريات ضروريات فقوله لجواز ان تكون الخ تصوير لزوم انتفاء الضروريات فى ضرورى معين لا اثبات له حتى يرد انه لايلزم من انتفاء ضرورية هذا الجزئى انتفاء الضروريات كلها وبما حررناه ظهر انه لادليل على خلاف الضروريات فى نفس الامر فلاحاجة الى الاستدلال عليه بعدم الوجدان بأحد الطريقين المذكورين على ماوهم

وقديكون حالة تعرض لها ان كانت علة لالذاتها بل بحسب حالة اخرى واذا كان المعلول فوق واحـد فلامحالة يكون ذلك الامر مختلفا وح يلزم التسلسل فى الامور الحقيقية او التركيب وكلاهما محالان قيل المصدرية ان لم يكن صفة حقيقية لم يتم البرهان المذكور وان كانت صفة حقيقية كانت للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلايكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وايضا لو صح هذا الدليل لزم ان لايصدر من الواحد شئ اصلا وتقريره من وجهين الاول انه لو صدر عنه شئ فكونه مصدرا له امر امغاير له لكونه نسبة فهو اما داخل او خارج وهلم جرا الثانى انه لو صدر عنه شئ لزم ان يصدر عنه اثنان لانه لو صدر عنه شئ فكونه مصدرا له امر مغاير له وهو لا يجوز ان يكون جزأ له لامر فيكون خارجا عنه معلولا له فقد صدر عنه اثنان والجواب ان المصدرية بالمعنى الذى ذكرنا صفة حقيقية قوله لوكان المصدرية صفة حقيقة كان للفـاعل جهة اخرى غـير الماهيـة فلايكون الفاعل واحـدا من جميع الوجوه قلنا لوكان المعلول واحدا يكون ذلك المعنى نفس الفاعل ولامحذور فيه وان كان فوق واحد يلزم ان يكون احدهما غير الفاعل بالضرورة ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلايكون الفاعل واحـدا من جميع الوجوه ويلزم الخلف لانه حينئذ يلزم ان يكون ما فرضناه واحدا من جميع الوجوه غير واحـد واما قوله فى الوجـه الاول لو صدر عنه شئ فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى الثانى لايكون نسبة بل يكون عين المصدر

(يعنى)

يعني ان غير المتناهي من جملة الاشياء التي لادليل على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت مالا دليل عليه لزمنا تجويز اثبات مالا يتناهى (واثباته محال والجواب) ان قولكم في شيء معين انه لادليل عليه اما ان تريدوا به عدمه في نفس الامر او عدمه عندكم فان أردتم الاول قلنا (عدم الدليل) على ذلك الشيء (في نفس الامر ممنوع) فان تزييفكم ادلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لايفيد ان ذلك لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد ولئن سلم فعدم الدليل في نفس الامر لايدل على عدم ذلك الشيء في نفسه فان الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا (و) ان اردتم الثاني فنقول عدم الدليل (عندكم لايفيد) ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الامر (والالزم علم العوام) وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الامور التي لايعلمون دليلا على ثبوتها (و) علم (الكفار) المنكرين بوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر اعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التي ليست عندهم ادلتها (و) لزم (كون) ان يكون (الاجهل الدلائل اكثر علما) لان جهله بدليل اي شيء كان دليل له يوصله الى العلم بعدم ذلك الشيء فيساوى الجاهل العالم فيما لايعلمان عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما كان اعتقاد العالم

قوله يعني ان غير المتناهي الخ) فسر كلام المصنف بهذا ليلايم تقرير الجواب ولان اثبات ان مالادليل عليه غير متناه بالوجدان (قوله يعني ان غير المتناهي الخ) فالمراد من قوله ان مالادليل عليه غير متناه لازمه لانه اذا كان الاشياء التي لادليل عليها غير متناهية كان جملة تلك الاشياء غير متناه لادليل عليه كما ان كل واحد منها كذلك فلو جوز ثبوت مالادليل عليه لجاز ثبوت غير المتناهي وانه محال وبما حررنا لك ظهر انه لايتم التقريب بدون تلك العناية اذ كون الاشياء من جملة مالادليل عليه لايوجب جواز ثبوت غير المتناهي وانما يوجب جواز ثبوت كل واحد من تلك الجملة وعدم جوازه محل تأمل وقد ذهب اليه الحكماء حيث جوزوا التسلسل في المعدات (قوله عدم الدليل عندكم الخ) ولا يجوز ان يراد عند جميع العقلاء لانه حينئذ لايمكن الاستدلال بهذا الطريق اصلا لان العلم بانتفاء الدليل على شيء عند جميع العقلاء محال **قوله** والالزم علم العوام الخ) فان قلت المراد عدم الدليل عند جميع العقلاء فلا يتجه هذا اللزوم قلت لو حمل على هذا لما امكن الاستدلال بالطريق المذكور اذ لايمكن العلم بعدم الدليل عند الكل وهو ظاهر (قوله وكونهم جازمين الخ) اذ مدار الاستدلال على عدم الوجدان وابطال دليل المثبت فيما وجد فيه لكن عدم الوجدان موقوفا عليه وحصر وجوه الادلة قد عرفت انه زيادة مؤنة لاحاجة اليه قوله فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما الخ) فيه بحث لانه علم مماذكره في صدر هذا الطريق انه لابد فيه من ملاحظة ادلة الثبوت بأحد الطريقين ثم نفيهما كما قررناه آنفا ولايكفي عدم الشعور بالدلائل بالمرة ففي هذه الصور اعني فيما علم العالم دليلا على ثبوت شيء لم يتحقق انتفاء الدليل عند الجاهل ليكون اعتقاده بنفي ذلك الشيء علما وانما يتحقق اذا لاحظ دليل العالم المثبت وابطله في نفس الامر وهذا الابطال لايتأتى في نفس الامر والالما كان المثبت عالما وقد يجاب بانه كلام على السند لان قوله والالزم في قوة السند فالمنع بحاله والثاني ان تقول المراد بعلم العالم بالثبوت اعتقاده المطابق للواقع وهذا الاعتقاد قد يكون ناشئا عن دليل ضعيف كادلة اهل الحق الضعيفة فاذا كان ابطال الجاهل هذا الدليل الضعيف يفيد العلم له بمعنى الاعتقاد المطابق كان اعتقاد العالم جهلا غير مطابق للواقع فيتم الكلام ثم ان القول بلزوم كون اعتقاد العالم جهلا من كون اعتقاد الجاهل علما كلام تحقيقي اذ لااحتمال لمطابقة الاعتقادين المذكورين بمعنى مطابقتهما للواقع فلا يرد ان هذا انما يصح ان لو كان المتكلم المستدل بالطريق المذكور منكرا لكون مستند الى العلم بالدليل علما وهو ظاهر البطلان لزوم نفي الصانع ووحدته الى غير ذلك وذلك لان المراد لزوم هذا المحذور في الواقع لاالتزامه ثم ان اللازم في الدليل وان كان حقية احد الاعتقادين لاعلى التعيين بناء على ان المستدل المذكور لاينكر علمية الحاصل عقيب العلم بالدليل بل يقول بانتفاء الطريق الموصل اليه لكن يمكن في طريق المناظرة الزام جهلية كل منهما بخصوصه (قوله كان اعتقاد العالم بثبوته الخ) لانه

ان كان مصدرا لواحد ولايلزم المحذور وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني واما المعارضة بالجسمية التي تقتضي التحيز وقبول الاعراض الوجودية فساقطة فان الجسمية وان كانت بسيطة في الخارج ففيها جهات متعددة من الماهية والوجود والامكان والوجوب ولاامتناع في صدور الكثير من البسيط عند تعدد الجهات * قال * الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الجزء مايتوقف عليه ذات المؤثر والشرط مايتوقف عليه تأثيره لاتحقق ذاته كاليبوسة للنار * اقول * البحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر اي الفاعل وشرط المؤثر فجزء المؤثر مايتوقف عليه ذات المؤثر مقوما له وشرط المؤثر مايتوقف عليه تأثير المؤثر في غيره ولايتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كاليبوسة للنار فان اليبوسة يتوقف عليها تأثير النار في الغير ولا يتوقف تحقق ذات النار على اليبوسة * قال * الرابع قيل الشيء الواحد لايكون قابلا وفاعلا لان القابل من حيث هو قابل لايستلزم المقبول والفاعل من حيث هو فاعل يستلزمه ولان القبول غير الفعل فلا يكون مصدر احدهما مصدرا للاخر قلنا عدم استلزام الشيء باعتبار لاينافي استلزامه باعتبار آخر ولهذا قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام والقول بأن البسيط لايتعدد آثاره قد سبق * اقول * البحث الرابع في ان الشيء الواحد هل يجوز ان يكون قابلا لشيء وفاعلا له قال الحكماء الشيء الواحد الذي لاتكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الالات والشرائط لايكون قابلا لشيء وفاعلا له لوجهين

بثبوته جهلا فيكون الاجهل بالدلائل اوفر علما بالاشياء (مع انه) اى العلم بالدليل (قديحـدث) فى الاستقبال ومع هذا الاحتمال لايكون الجهـل به فى الحال مفيدا لليقين بانتفاء المدلول وفى نهاية العقول ان الدليل قديحدث فى الاستقبال كاخبار الشارع بما لايعلم الا باخبـاره من احوال الجنـة والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل فى نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول فى نفسه (والعلم بعدم الجبل) الشاهق بحضرتنا ضرورى (لايتوقف على هذه المقدمة) القائلة بأن كل مالا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه (والالكان) العلم بعدم الجبل (نظريا)لاضروريا (وعدم المعارض والغلط فى المقـدمات القطعيـة)ضرورية كانت اونظرية (ضرورىّ) معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة (ووجود مالا نهايةله ان امتنع لقـاطع) دل على امتناعه (امتنع القياس عليه) اعنى قياس مالا دليل عليه من الامور المتناهية التى لم يدل قاطع على امتناعها لظهور الفارق حينئذ (والا) اى وان لم يمتنع القاطع (منع الحكم) الذى هو وجوب الانتفاء (فيه) اى فيمالانهاية له وجوز ثبوته فى نفس الامر كسائر الامور التى لادليل على ثبوتها ولاقاطع يدل على امتناعها (وايضا) ان صح ماذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بعدم الثبوت (فيلزم من عدم دليل الطرفين) اى الانتفاء والثبوت (الجزم بهما) معا فى شئ واحد (لايقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعا) فانا اذا لم نجد مع انسان مايدل على نبوته جزمنا بأنه ليس نبيا بلا شبهة (بخلاف عدم دليل عدمها) فانا اذا لم نجد معه مايدل على عدم نبوته لم نجزم بأنه نبي فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزما للنفى كون عدم دليل النفى مستلزما للوجود حتى يلزم ماذكرتم من الجزم بالنقيضين معا (وايضا يلزم هنا)

فرض ان مالادليل عليه عند شخص يجب نفيه فلو لم يكن اعتقاد العالم جهلا يلزم حقية النقيضين ولو نظر الى ان اعتقاد العالم علم فى نفس الامر يلزم اجتماع النقيضين **قوله** وفى نهاية العقول الخ) فان قلت عبارة المصنف صالحة لان يحمل على مايفهم من عبارة نهاية العقول بأن يرجع ضميرانه الى الدليل فلم ارجعه الى العلم بالدليل قلت لان الكلام فى رد الشق الثانى من شـق الترديد والملايم له ان يجعل الضمير عبارة عن العلم بالدليل لاعن نفس الدليل كمالايخفى (قوله ونهاية العقول الخ) اشارة الى انه يمكن حمل عبارة المتن على ابطال شق الترديد بأن يرجع ضميرانه الى الدليل لاالى العلم كماوقع فى النهاية وانما اختار اولا ارجاعه الى العلم بالدليل لان تعلق العلاوة بالشق الثانى اظهر لانه اقرب **قوله** لايتوقف على هذه المقدمة والالكان نظريا) فيه بحث لجواز ان لايكون التوقف بطريق النظر كما فى الفطريات والتجربيات والحدسيات ونحوها على ماسيجئ (قوله وايضا ان صح الخ) عطف على قوله والجواب وهو منع وهذا نقض باستلزامه المحال (قوله يستلزم الخ) اذلافرق بينهما فان كلامنهما عدم دليل على احد النقيضين فلو استلزم احدهما العلم بالانتفاء استلزم الآخر العلم بالثبوت بقرينة ان كونه دليل الانتفاء متنازع فيه والمجيب بصدد ابطاله فلا يرد انه اذا كان احدادلة النفى عدم دليل الثبوت لايمكن عـدم دليل الطرفين لانه اذا لم يتحقق دليل الثبوت تحقق دليل الانتفاء وهو عدم دليل الثبوت **قوله** فيلزم من عدم دليل الطرفين الخ) فيه بحث اذلايعقل عدم دليل الطرفين على تقدير صحة ماذكر من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم حتى يرد المحذور فى ذلك لان كل امر اما ان يتحقق دليل ثبوته ام لا وعلى كل تقدير يتحقق دليل احد الطرفين اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان انتفاء دليل الثبوت دليل العدم (قوله لايقال الخ) ابداء للفارق بينهما بطريق الان (قوله وايضا يلزم الخ) يعنى ان مالادليل على ثبوته وانتفائه امور غير متناهية عند العقل فلو كان عدم دليل الانتفاء مستلزما للثبوت يلزم ثبوت غير المتناهى فى الخارج بخلاف مالو كان عدم دليل الثبوت مستلزما للنفى فانه يستلزم انتفاء وجوده فالفارق متحقق بينهما فلا يرد ماقيل ان غير المتناهى ليس ممالادليل على انتفائه حتى يلزم ثبوته من القول بان مالادليل على انتفائه يجب ثبوته لان المراد من غير المتناهى الغير المتناهى المخصوص اعنى الامور التى لادليل على انتفائها وثبوتها ولا ماقيل انه كما لايلزم القول بأن مالادليل على انتفائه يجب ثبوته

احدهما ان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد نسبة القبول ونسبة الفعل بأن يكون نسبة القبول واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة الفعل بينهما اى الذات الذى عرض له القابلية بعينه هو الذات الذى عرض له الفاعلية وكذا الشئ الذى عرض له المقبولية بعينه هو الشئ الذى عرض له المفعولية والذى يدل على تنافى الفعل والقبول عند اتحاد النسبة التنافى بين لازميهما اى استلزام الفعل المفعول وعدم استلزام القبول المقبول فان القابل من حيث هو قابل غير مستلزم للمقبول والفاعل من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول فان القابل يمكن له القبول بالامكان الخاص والفاعل من حيث هو فاعل يجب عنه المفعول والاستلزام وعدم الاستلزام اذا اعتبرا بالنسبة الى شئ واحد يتحقق المنافاة بينهما وتنافى اللازمين يستلزم تنافى ملزوميهما واذا كان الفعل والقبول متنافيين لايكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا والايلزم الجمع بين المتنافيين فى محل واحد من جهة واحدة ٭ الوجه الثانى ان القبول غير الفعل فلايكون كلاهما عين الذات فان دخلا اواحدهما فى الذات لزم التركيب وان خرجا او احدهما يلزم التسلسل لانه حينئذ يكون مصدر الفعل غير مصدر القبول فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اجاب المص بان عدم استلزام الشئ للاخر باعتبار لاينافى استلزامه له باعتبار آخر فان اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية فباعتبار القابلية غير مستلزم وباعتبار الفاعلية مستلزم والممتنع هو استلزام الشئ للاخر وعدم استلزامه له باعتبار واحد لان استلزام الشئ للاخر باعتبار لاينافى عدم استلزامه له باعتبار آخر ٭قيل نسبة القابل الى القبول بالامكان العام

اى من كون عدم دليل النفى مستلزما للوجود (اثبات مالا يتناهى) وهو ممتنع (و) يلزم (ثمه) اى من كون عدم دليل الوجود مستلزما للانتفاء (نفيه) اى نفى مالا يتناهى (ولا يمتنع) هذا النفى فظهر الفرق واندفع الاشكال (لانا نقول الجزم بعدم نبوته) اى نبوة من لانجد دليلا على نبوته (ليس لذلك المدرك) الذى هو عدم الدليل على نبوته (بل للدليل القاطع) الدال (على ان لانبي بعد محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) ولولا هذا القاطع لماجزمنا بعدم نبوته (واما الثانى) اى الجواب عنه (فالفرض) مما ذكرنا ليس هو ان الاستدلال بعدم دليل النفى على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا انه يفضى الى اثبات مالا يتناهى بل الفرض (انه لافارق بينهما) اى بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفى والاستدلال بعدم دليل النفى على الثبوت (فى العقل) فلو جاز الاول جاز الثانى لكنه ممتنع لوجوه منها ماذكرتم من انه يلزم منه اثبات مالا يتناهى (وانما يتمشى) هذا الجواب (لو اثبت الملازمة) بين جواز الاول وجواز الثانى لكنها لم تثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة • الطريق (الثانى) من ذينك الطريقين الضعيفين (قياس الغائب على الشاهد) وانما يسلكونه اذا حاولوا اثبات حكم لله سبحانه تعالى فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائبا عن الحواس (ولابد) فى هذا القياس بل فى القياس الفقهى مطلقا (من اثبات علة مشتركة) بين المقيس والمقيس عليه (وهو) اى هذا الاثبات بطريق اليقين (مشكل) جدا (لجواز كون خصوصية الاصل) الذى هو المقيس عليه (شرطا) لوجود الحكم فيه (او) كون (خصوصية الفرع) الذى هو المقيس (مانعا) من وجوده فيه وعلى التقديرين لايثبت بينهما علة مشتركة (ولهم فيه) اى فى اثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم (طرق)كثيرة مفصلة فى كتب اصول الفقه (اشهرها امور) ثلاثة (احدها الطرد والعكس) وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما اى كلما وجد ذلك المشترك وجد ذلك الحكم وكلما

اثبات مالا يتناهى كذلك القول بان مالادليل على نبوته يجب نفيه يستلزم القول بنفى الصانع على تقدير عدم ايجاد العالم لانه ابداء لفارق آخر بينهما وهو مقصود المجيب **قوله** اثبات مالا يتناهى وهو ممتنع) فيه بحث اما اولا فلانا لانسلم ههنا عدم دليل النفى حتى يلزم اثبات مالا يتناهى حينئذ لان لامتناع مالا يتناهى ادلة مقررة فى موضعه كيف ولو سلم عدمه لم يصح قوله وهو ممتنع اذ لا امتناع على ذلك التقدير ويمكن ان يقال ليس المراد ان غير المتناهى مما لادليل على نفيه حتى يرد ماذكر بل ان مالادليل على نفيه من الممكنات غير متناه فحينئذ يلزم ثبوت مالا يتناهى الممتنع واما ثانيا فلان الفرق باستلزام المحال فى بعض الصور لايفيد لانه مشترك كما فى آن لايوجد الله تعالى العالم الدليل عليه وفى الكل مالم يثبت ولا يثبت (قوله لذلك المدرك) بفتح الميم فان الدليل محل ادراك الحكم **قوله** بل للدليل القاطع الخ) قيل عليه هذا غير جار فيمن قبل نبينا عليه الصلاة والسلام مع جريان الشبهة فيه (قوله بل للدليل القاطع الخ) هذا بطريق التمثيل والمقصود ان نفى نبوة من لادليل على نبوته فى كل زمان بواسطة الدليل القاطع على نبوته كالدليل القاطع على انه لا نبى بعد محمد صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين وليس مقصوده الحصر فيه فلا يرد ماقيل انه لايجرى فيمن قبل نبينا عليه السلام (قوله وانما يتمشى هذا الجواب) اى المذكور بقوله وايضا ان صح الخ اعتراض على الجواب المذكور بمنع الملازمة (قوله ودعوى عدم الفارق الخ) كما يدل عليه عدم تعرضه لاثبات الملازمة **قوله** مع ظهوره) اذ العدم اصلى (قوله مع ظهوره) لان الانتفاء عدم اصلى فعدم الدليل عليه لايستلزم الثبوت الذى هو امر حادث بخلاف عدم الدليل على الثبوت فان استلزامه للانتفاء ابقاء الشئ على ماكان عليه (قوله ويطلقون الخ) مع كونه حاضرا ناظرا (قوله من اثبات علة) وهى مايستلزم الحكم مشتركة ليلزم الاشتراك فى الحكم (قوله احدها الطرد والعكس) قد اختلف فى افادته العلية على مذاهب احدها وعليه الاكثر يفيد بمجرده ظنا وثانيها وهو المختار لايفيد قطعا ولا ظنا **قوله** والعكس) هذا العكس عكس الطرد فان عكس الايجاب سلب والطرد حكم كلى ايجابى والعكس حكم سلبى ويحتمل ان يحمل على عكسه بحسب متفاهم العرف فانه يقال كل انسان حيوان ولاعكس اى ليس

ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فلايكون بينهما تناف ادلاتنا فى بين الوجوب والامكان والقول بان البسيط لاتتعدد اثاره قدسبق * قال * الباب الثانى فى الاعراض وفيه فصول الفصل الاول فى المباحث الكلية الاول فى تعدد الاجناس • المشهور انحصار الاعراض فى المقولات التسع وهى • الكم وهو مايقبل القسمة لذاته كالاعداد والمقادير • والكيف وهو مالايقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كالالوان • والاين وهو حصول الشئ فى المكان • والمتى وهو حصول الشئ فى الزمان ككون الكسوف فى وقت كذا • والوضع وهو الهيئة الحاصلة للشئ بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الامور الخارجية كالقيام والقعود والاستلقاء • والاضافة وهى النسبة العارضة للشئ بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة والبنوة • والملك وهى هيئة الشئ الحاصلة بسبب مايحيط وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص • وان يفعل وهو كون الشئ مؤثرا كالقاطع مادام قاطعا • وان ينفعل وهو كون الشئ متأثرا عن غيره كالمقطوع مادام مقطوعا • واعلم ان النقطة والوحدة خارجيان عنها وان جنسيتها غير معلومة لاحتمال ان يكون كل واحد منها او بعضها مقولا على ماتحتها قولا عرضيا وان العرض ليس جنسا لها لان عرضيتها مفتقرة الى البيان • اقول * لما فرغ من الباب الاول فى الامور الكلية من الكتاب الاول فى الممكنات شرع فى الباب الثانى فى الاعراض وذكر فيه اربعة فصول • الاول فى المباحث الكلية • الثانى فى مباحث الكم • الثالث فى الكيف • الرابع فى الاعراض النسبية • الفصل الاول فى المباحث الكلية وفيه خمسة

عدم عـدم وذلك مثل ماقالت المعتزلة من ان الاضرار بلا جنايه سابقة ولا عوض لاحق قبيح في الشاهد ثم اذاتأملنا وجدنا ان الفعل اذا وقع على هذه الوجوه كلها كان قبيحا واذا زال منه شيء من هذه القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما فعلمنا ان قبح الظلم معلل بها فلو صدر عن الله تعالى لوجب ان يحكم بقبحه لوجود علته (ولو صح) ماذكر من ان الدور ان يدل على علية المدار للدائر (دل على علية المعلول) المساوى لعلته فان العلة دائرة معه وجودا وعدما وكونه علة لها محال قطعا وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوى والمعلول ايضا دائر على الجزء الاخير من العلة وليس شيء من هذين المدارين علة لدائره فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصورة فان قلت كون المدار صالحا للعلية معتبر عندهم وليس شيء من المدارات التى ذكرتم صالحا لها فلا نقض قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وايضا كون تلك الوجوه مثلا صالحة لعلية القبح في العقل مما لا يتيقن به اصلا وان جاز ان يظن والمقصود ههنا انما يتم باليقين دون الظن (وايضا فيجوز ان يكون المؤثر) في الحكم الدائر (امرا مقارنا) للمدار دونه وحينئذ لا يكون المدار علة للدائر (وقد ينفى هذا الاحتمال) اى احتمال كون المؤثر امرا مقارنا (بوجوه * الاول الرجوع الى انه

كل حيوان انسانا فعكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف هو قولنا كلما وجد الحكم وجد المشترك ويلزمه كلما عدم المشترك عدم الحكم فما في الشرح حينئذ تعبير باللازم (قوله اى كلما وجد الخ) هذا معنى الطرد مأخوذ من الطرد بمعنى ضم الابل من نواحيها على ما في القاموس لانه فيه ضم وجود الحكم بوجود المشترك (قوله وكلما عدم عدم الخ) هذا معنى العكس بمعنى قلب الكلام ونحوه لانه قلب الطرد فانه في الوجـود وذلك في العدم وماقيل انه عكس الطرد فان عكس الايجاب سلب والطرد حكم كلى ايجابى والعكس حكم سلبى فهو لان العكس ايضا حكم كلى ايجابى الا ان طرفيه عدم وكذا ماقيل انه عكس الطرد بحسب متفاهم العرف فانه يقال كل انسان حيوان ولا عكس اى ليس كل حيوان انسانا فعكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف هو قولنا كلما وجد الحكم وجد المشترك ويلزمه كلما عدم المشترك عدم الحكم فما في الشرح حينئذ تعبير باللازم باطل لانه لم يعتبروا في الدوران كلما وجد الحكم وجد المشترك وكيف ولا دخل له في علية المشترك (قوله واذا زال الخ) بأن لا يكون اضرارا او يكون اضرارا لاجل عوض لاحق **قوله** وليس شيء من هذين المـدارين علة لدائره) لان العلة في اصطلاحهم مايؤثر في الحكم وقد يقال المقصود بالعلة ههنا مايستلزم الحكم المقصود بالاثبات ففى صورة المساواة يحصل الاستلزام المقصود وفى غيرها لا دوران فلا الزام وسيجيء الاشارة الى هذا المعنى (قوله كون المـدار صالحا للعلية) اى ان يكون باعثا لا مجرد امارة ومعناه ان يكون مشتملا على حكمة مقصودة من شارع الحكم من تحصيل منفعة اودفع مفسدة (قوله وليس شيء من المدارات الخ) اى ليس باعثا وان كان امارة والا لما كانت معلولا اوشرطا اوجزء علة **قوله** قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده) قيل عليه يدل هذا الكلام على ان صلوح العلية ليس بمعتبر في الدوران مع انهم عرفوا بأنه ترتب الشيء على ماله صلوح العلية واجيب بمنع اعتباره في الدوران الذى جعل الطرد بمعناه فان الطرد عندهم مجرد وجود الحكم عند وجود الوصف وقد دل عليه كلام الشارح في تفسير الدوران وقد يقال لاشك في صلوح الامور المذكورة للعلية عندنا مالم يعلم الحال من الخصوصية فاذا اعتبر الخصوصية المذكورة لم يمكن الاستدلال بالدوران وحده فتأمل (قوله فليس الاستدلال الخ) اى القائلون بان الدوران دليل العلية يدعون بان مجرده طريق اثبات العلية ولذا جعلوه مقابلا للمناسبة التى هى احد طرقه فلو اعتبر المناسبة معه لم يكن وحده من طرق الاثبات بل مستدركا لان المناسبة طريق مستقل (قوله ايضا الخ) اى القائلون بعلية الدوران قد اثبتوا علية المدار في المثال المذكـور بالدوران فلو اعتبروا في الدوران صلوح علية المدار يرد عليهم ان صلوح الوجـوه المذكورة للعلية محل بحث غاية مافي الباب ظن الصلوح فيحصل ظن العلية والكلام في افادة الدوران اليقين

مباحث الاول في تعدد اجناسها الثانى في امتناع الانتقال عليها الثالث في قيام العرض بالعرض الرابع في بقاء الاعراض الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين * المبحث الاول في تعدد اجناس الاعراض اعلم ان العرض هو الموجود في موضوع والمراد بالموضوع هو المحل المستغنى عن الحال متقوما بنفسه لابه والمراد بالموجود في الموضوع هو الكون في شيء لا كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه فان لفظة كذا في كذا يدل بالاشتراك اوالتشابه على معان مختلفة ككون الشيء في الزمان وفى المكان وفى المنصب وفى الراحة وفى الحركة وكون الكل في الجزء والخاص في العام فان لفظة في في جميعها ليست بمعنى واحد فان بعض هذه الامور بالاضافة وبعضها بالاشتمال وبعضها بالظرفية فعدم جواز الانتقال في تعريف الكون في الموضوع هو قرينة يفهم منها المقصود بلفظة في والمستعملة فيه ولا كجزء منه يحترز به عن مثل كون اللونية في السواد والحيوانية في الانسان وقد تبين ان امثال هذه ليست باجزاء على الحقيقة بل هى كالاجزاء والمشهور انحصار الاعراض المندرجة تحت جنس في المقولات التسع وهى الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته سواء كان منفصلا كالاعداد او متصلا كالمقادير والكيف وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فالاول يخرج الكم والثانى يخرج الاعراض النسبية مثل الالوان والاين وهو حصول الشيء في المكان ومفهومه انما يتم بنسبة الشيء الى المكان الذى هو فيه لانه نفس هذه النسبة

لادليل عليه) اى على القارن (فيجب نفيه) وقد مر فساده (الثانى انهما) اى المدار والدائر (متلازمان علما) يعنى انه اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر واذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر فدل على انه العلة دون مايقارنه مثلا اذا علمنا فى الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه وان لم نعلم شيئا غيرها اصلا واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وان علمنا سائر الاشياء فلولا ان هذه الوجوه هى العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها العلم به (قلنا فينتقض) ماذكرتم (بالمتضايفين) كالابوة والبنوة فان العلم بكل منهما وحده من غير ان يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولا شك انه لايمكن ان يكون بينهما علية (كيف) اى كيف لاينتقض ماذكرتم ولا يكون باطلا فى نفسه (ولاكل مايعلم به) وحده (غيره علة له) اى لذلك الغير فان كثيرا من الاسباب العادية كذلك مع الاتفاق على انها غير مؤثرة اصلا الا يرى انا اذا علمنا ملاقاة النار للقطن علمنا احتراقه وان لم نعلم شيئا آخر غير الملاقاة واذا علمنا ان البدن الصحيح يتناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على ان الاحتراق والشبع انما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من غير ان يكون للملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتأثير وأنت خبير بان هذا الاتفاق انما هو بين الاشاعرة واما المعتزلة فربما خالفهم فى ذلك فالاولى ان يقال ان كثيرا من المسببات يعلم من اسبابها وليست عللا لها (ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) يعنى ان قولكم العلم بالمدار وحده يقتضى العلم بالدائر فيكون علة له مبنى على ان كل مالا يكون علة لشئ لايكون العلم وحده مستلزما للعلم بذلك الشئ وقد ابطلناه وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسنبين بطلانه فى مسئلة العالمية فى تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكليات (الثالث الدوران لو لم يفد) كون المدار علة للدائر وجاز معه ان يكون الدائر معللا بغير المدار (لجاز اسناد المتحركية الى) علة (غير الحركة) مع دوران الاولى على الثانية وجودا وعدما

بالعلية (قوله متلازمان) لم يرد بالتلازم معناه الحقيقى اذ العلم بالدائر وان كان معلولا لايستلزم العلم بالمعلول لايوجب العلم بالمدار اذ العلم بالمعلول لايوجب العلم بالعلة المعينة الاترى ان العلم بالقبح لايوجب العلم بالاضرار المذكور ولو سلم فلا دخل له فى كون المدار علة الدائر بل اراد به معنى اللزوم اى العلم بالمدار وحده ملزوم للعلم بالدائر وجودا وعدما كما فسره الشارح وانما اعتبر اللزوم فى العدم ايضا مع ان اللزوم فى الوجود فقط كاف فى ثبوت [illegible] الشارح فيما سيأتى بقوله يعنى ان قولكم العلم بالمدار الخ اذ ثبت انحصار الدليل فيه وينتفى [illegible] المقارن على خلاف ماقاله المانع من انه يجوز ان يكون المقارن علة دونه ولذا قال ههنا فدل على انه العلة دون مايقارنه وقال فيما سيأتى فيكون علة له بدون الحصر (قوله يعنى ان قولكم الخ) اى ماقلتم انما يثبت العلية اذا كان ذلك خاصة للعلة فيلزم من تحققه تحقق العلية وهو باطل لان كونه خاصة لها يتضمن حكمين احدهما ان لايوجد فى غير العلة وقد ابطلناه والثانى ان يوجد فيها وسنبطله فتدبر فانه قد غلط فيه بعض الناظرين ومنع توقف العلية على المقدمة الثانية فقال ان العلية انما تتوقف على ان مايقتضى العلم به وحده العلم بشئ آخر علة لا ان كل علة الشئ يقتضى العلم به العلم بذلك الشئ فان الموقوف على هذه المقدمة ان مالا يكون علة لشئ لايكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشئ ومنشأ هذا الغلط انه فهم ان المراد بقوله ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان كل علة لشئ يقتضى العلم به وحده العلم بذلك الشئ (قوله وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) فيه بحث وهو ان المبنى على هذه المقدمة جزء آخر للمدعى وهو ان العلم بغير المدار لايستلزم العلم بالدائر فلا يكون علة له واما الجزء الذى ذكره الشارح وهو ان العلم بالمدار وحده يقتضى العلم بالدائر فيكون علة له فلا يبتنى على هذه المقدمة بل الذى يبتنى هذا الجزء عليه هو ان كل مايقتضى العلم به العلم بشئ آخر فهو علة لذلك الآخر لا ان كل علة لشئ يقتضى العلم به علم ذلك الشئ ويمكن ان يجاب بأن وحده فى قوله العلم بالمدار وحده يقتضى العلم بالدائر حال من ضمير والاقتضاء اذا كان مخصوصا بالمدار يلزم ان لا يعلم الدائر عندنا مالم يعلم المدار فهذا القول يتضمن كلا جزئى المدعى المركب يؤيده تفريع قوله فيكون علة على مجرد ماذكره مع انه فى كلام المستدل متفرع على مجموع المقدمتين فاندفع البحث المذكور فتأمل

الى المكان والاين الحقيقى هو كون الشئ فى مكانه الحقيقى ولاشك ان كون الشئ فى مكانه يكون نسبة الى المكان من لوازمه لانه نفس هذه النسبة والاين الغير الحقيقى هو كون الشئ فى مكانه الغير الحقيقى ككون الشئ فى السوق والمتى هو حصول الشئ فى زمان ككون الكسوف الكسوف فى وقت كذا واعلم ان كثيرا من الاشياء يقع فى طرف الزمان اعنى الان ولا يقع فى الزمان ويسأل عنه بمتى فمتى هو حصول الشئ فى الزمان او فى طرفه والوضع هو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه وبين جهات اجزائه فى ان يكون لبعض منها موازاة وانحراف بالقياس الى بعض آخر ونسبة الاجزاء بالقياس الى امور خارجة عن الجسم الذى هو موضوع تلك الهيئة اما امكنة حاوية او متمكنات محوية كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح والاضافة وهى النسبة العارضة للشئ بالقياس الى نسبة اخرى هذا [illegible] ان الاضافة هيئة تكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى يكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان مختلفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التى هى غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شئ آخر لكن ذلك الشئ الآخر لايكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التى لايؤخذ فيها الطرفان من حيث هما نسبة غير اضافة والنسبة التى يؤخذ الطرفان فيها هى الاضافة وانما هى الهيئة

وذلك فتح لباب التشكيك فى العلل و المعلولات (قلنا ان سلم التغاير) بين المتحركية والحركة اى لاتغاير بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران و علية ولئن سلمناه كما هو مذهب مثبتى الاحوال (فلا نريد بالحركة الا مايوجب المتحركية) فاذا قيل لنا جوزوا اسناد المتحركية الى غير الحركة كان معناه جوزوا ان يكون الموجب للمتحركية غير ماهو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل ان العلية ههنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح فى دلالته على العلية القدح فى العلية المعلومة بوجه آخر (الرابع المقارن) الذى زعمتم انه يجوز ان يكون هو العلة للدائر (ان لازم المدار) وساواه بحيث لاينفك احدهما عن الآخر (حصل المطلوب) الذى هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم المطلوب الذى هو قبح الفعل الدائر مع ثلث الوجوه مثلا (والا) اى وان لم يلازمه ولم يساوه (لم يكن هذا) الذى فرضناه مدارا (مدارا) لانه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار مدارا وجودا وان كان اعم لم يكن المدار مدارا عدما هذا خلف (قلنا العل المدار لازم) للقارن (اعم) منه (فيوجد) المدار (دونه فى صورة النزاع) اى نختار ان المقارن اخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه فى صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا وعدما فيما عداها من الصور ودعوى كونه مدارا له فى هذه الصورة ايضا مصادرة على المطلوب (وثانيها) اى ثانى الامور التى هى اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة (السبر وهو قسمة غير منحصرة) كأن يقال مثلا علة كون السواد مرئيا اما وجوده اوكونه عرضا او محدثا اولونا اوكونه سوادا والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصح رؤيته (فاذا قيل قد تكون العلة) المقتضية لصحة الرؤية فى السواد (امرا آخر) سوى هذه الاقسام (قيل) فى الجواب (لادليل) على ثبوت ذلك الامر الآخر (فينتفى) وهذا رجوع الى اول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه (وثالثها) اى ثالث الامور التى هى اشهر الطرق فى اثبات العلة المشتركة (الالزامات وهو القياس على مايقول به الخصم لعلة فارقة) توجد فى الاصل الذى يقول به الخصم ولا يوجد فى الفرع الذى يقاس عليه قال الامام الرازى وهى الالزامات من انواع القياس بالحقيقة فتارة تكون على صورة قياس الطرد اما فى الاثبات كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقا واما فى النفى كقولهم النظر لايولد العلم لان تذكره لايولده واخرى تكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية فى خلق الاعمال

قوله الرابع المقارن الخ) فيه بحث وهو ان المطلوب ههنا نفى كون المقارن مؤثرا وهذا الوجه لايدل عليه كما لايخفى ويمكن التفصى بالتكليف فليتأمل (قوله المقارن الخ) حاصله ان المقصود من اثبات علية المدار بالدوران تعدية الحكم وهو حاصل على تقدير كون المقارن علة فهذا المنع لايضرنا هذا على تقدير ان يشترط فى العلة كونها مؤثرة واما على تقدير الاكتفاء بكونه موجبا ومستلزما للحكم على مانقلناه سابقا فالتقرير ظاهر (قوله مصادرة على المطلوب) لان ثبوت الحكم فى الصورة المخصوصة بالدوران موقوف على ثبوت الدوران وثبوت الدوران حينئذ يكون موقوفا على دعوى الدوران وثبوته فى هذه الصورة قوله وثانيها السبر) يقال سبرت الجرح اسبره اذا نظرت ماغوره (قوله السبر) فى الصحاح سبرت الجرح اسبره اذا نظرت ماغوره (قوله اوهو القياس الخ) اى قياس الفرع على اصل يقول الخصم به اى يحكم لعلة بينهما فقوله لعلة متعلق بيقول ومتعلق القياس محذوف اى لعلة مشتركة بينهما فى زعم القايس (قوله قياس الطرد) اى طرد حكم الاصل فى الفرع سواء كان ذلك الحكم ثبوتيا فيكون الطرد فى الاثبات او عدميا فيكون الطرد فى النفى وحاصله الاستدلال بتحقق الملزوم على تحقق اللازم كأنه قيل فى مثال التذكر ولو كان التذكر لايولد العلم كان النظر لايولده والمقدم حق فكذا التالى وقياس العكس اجراء انتفاء الحكم فى الاصل فى الفرع فهو استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ففى قياس الايجاد فى عدم المقدورية على الاعادة مثلا يرجع الى قولنا لو كان العبد قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة لكنه ليس قادرا عليها بالاتفاق فلا يكون قادرا على الايجاد ايضا فظهر الفرق بين قياس الطرد فى النفى وبين قياس العكس قوله لانه مريد بالارادة اتفاقا) اى بيننا وبين من يخاصم كبعض

الحاصلة للشئ بسبب مايحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص والتختم والتسلح ومنه ذاتى كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضى كحال الانسان عند قيصه ۞ وان يفعل وهو كون الشئ مؤثرا فى غيره كالقاطع مادام قاطعا ۞ وان ينفعل وهو كون الشئ متأثرا عن غيره كالمنقطع مادام منقطعا ۞ واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان عنها فيرد النقض بهما على من يجعل الاعراض تسعة واما من يجعل الاعراض المندرجة تحت جنس منحصرة فى التسعة فلا يرد النقض بهما عليه لكن القطع بان اجناس الاعراض منحصرة فى التسعة يتوقف على بيان ان قول كل من هذه المقولات على ماتحته لا على سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على طريق التواطئ ولا ايضا على سبيل قول اللازم الذى يقال على ماتحته بالسوية وان لاجنس غير هذه التسعة وانه لايكون اثنان منها او اكثر منه مندرجة تحت جنس واحد وانه لايكون كل واحد منها تمام ماهية جزئياته المندرجة تحته وان العرض ليس بجنس لها لكن تحقيق ذلك عسير جداً ولم يوجد فيما نقل الينا من الكتب التى وجدناها فى هذا الفن مايفى تحقيق ذلك الحق فيه والحق ان العرض ليس بجنس لها لان عرضية هذه الاجناس مفتقرة الى البيان لان الجنس ذاتى والذاتى لايفتقر الى البيان ۞ قال ۞ الثانى فى امتناع الانتقال عليها اجمع عليه جمهور العقلاء واحتجوا بأن تشخص افرادها ليس لنفسها ولا للوازمها والا لانحصرت انواعها فى اشخاصها ولا لعوارضها الحالة فيها لتوقف حلولها على تعينها فهو لمحالها فلا ينتقل عنها بخلاف الجسم

لوكان العبد قادرا على الايجاد لكان قادرا على الاعادة كالبارى تعالى عز اسمه ولما لم يكن قادرا على الاعادة اتفاقا لم يكن قادرا على الايجاد ايضا (وهو) اى هذا النوع من الاستدلال القياسى المسمى بالالزامات (لايفيد اليقين) لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين (ولا) يفيد (الالزام) ايضا (لان الخصم بين منع) وجود (علة الاصل) فى الفرع (و) بين منع ثبوت (حكمه) اى حكم الاصل لانه ان سلم له علته فهى ليست موجودة فى الفرع وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرفته فى التذكرة فللمعتزلى ان يقول مما حكمت بان مريدية الله تعالى معللة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جائزة له والصفات الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لايعلل فان صح ماقلت من ان المريدية صفة جائزة ظهر الفرق والا منعت كون المريدية معللة بالارادة وان يقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لامر لايوجد فى الايجاد وذلك لان قدرته على الاعادة اما ان تكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد اوغيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالايجاد انها بحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت فى بعض الاوقات باعادة ماعدم وهى فى ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور آخر لزم ان تكون قدرة واحدة فى وقت واحد فى محل واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك يقتضى تعلق تلك القدرة بمالايتناهى من المقدورات اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم حينئذ بطلان التفاوت بين القادر والاقدر والثانى ايضا باطل لانه اذا كانت القدرة المتعلقة باعادة الشئ غير المتعلقة بايجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد واذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين لشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الاصول التى اعتقدتها ساقتنى الى ان الحكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون الايجاد فان صحت ظهر الفرق وان فسدت منعت الحكم فى الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة ايضا * واعلم ان عد الالزامات من طرق اثبات العلية سهو من المصنف لانه قسم من القياس بلاشبهة كما حققته وهو معترف بذلك حيث قال وهو

المعتزلة فلا يقدح فى هذا الاتفاق ذهاب النجار فى احد قوليه الى انه تعالى مريد بالذات (قوله لان المريدية عندنا صفة جائزة له تعالى) اذ لو كانت واجبة له تعالى لكانت ازلية فيلزم وجود المراد فى الازل (قوله (والصفات الجائزة معللة) اى الاحوال الجائزة معللة بصفات مغايرة لذاته تعالى اذ لايلزم تعدد القدماء قوله والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لايعلل) سيرده فى الالهيات بأن وجوبها له تعالى بمعنى امتناع خلو الذات عنها لايمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا والغرض ههنا مجرد نقل كلامهم (قوله واجبة له تعالى) فتكون ثابتة له فى الازل (قوله والواجب لايعلل) اى بامر مغاير لذاته تعالى اذ لو علل لكان علته فى الازل فيلزم قدم غيره تعالى فلا يرد ما توهم ان كونها واجبة لذاته لاينافى التعليل لعدم كونها واجبة بالذات (قوله لان القدرة المتعلقة بالايجاد الخ) لما سيجئ فى مباحث القدرة ان وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما يأباه البديهة وان القدرة الحادثة لاتخلو عن مقدور هاعند الاشاعرة وان المعتزلة اتفقوا على انه يستحيل ان يوجد القدرة مع انها لا تتعلق بمقدور اصلا قوله بحسب كل وقت يتعلق الخ) يمكن ان يناقش فى تعلقها بحسب كل وقت بمقدور على حدة وفى قوله اذ ليس عدد اولى من عدد وفى قوله فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال لان مقدوريته لاحدهما بالايجاد وللآخر بالاعادة وفى استحالته منع (قوله بايجاد شيئين) اذ ليس الاعادة الا الايجاد فى وقت ثان قوله فيلزم حينئذ بطلان التفاوت الخ) قيل لم لايجوز ان يرجع التفاوت الى الكيف دون الكم (قوله بطلان التفاوت بين القادر والاقدر) لان مقدورات كل منهما غير متناهية وماقيل انه يجوز ان يكون التفاوت بحسب الكيف ففيه ان القادرية عبارة عن صحة الفعل والترك وهى لاتقبل الشدة والضعف (قوله ظهر الفرق) لانه لايلزم المحال من تعلق قدرته بمقدورات غير متناهية بخلاف العبد قوله واعلم ان عد الالزامات الخ) اذ الالزامات لايزيد على اثبات الحكم فى الفرع بوجود علة حكم الاصل فيه المتفق على عليتها فى الاصل وانه ليس من الطرق المثبتة للعلة المشتركة وقد يقال كون الالزامات

فانه غير محتاج فى تشخصه الى الحيز بل فى تحيزه وهو حاصل باعتبار الحيزين * اقول * المبحث الثانى فى امتناع الانتقال على الاعراض اجتمع جمهور العقلاء على امتناع الانتقال على الاعراض واحتجوا عليه بان المقتضى لتشخص افرادها لايكون ماهياتها ولا لوازمها والا انحصر انواعها فى اشخاصها ولا عوارضها الحالة فيها لتوقف حلول عوارضها الحالة فيها على تشخصها وتعينها فلو توقف تشخصها على العوارض الحالة فيها لزم الدور ولا لامر مباين لها والا لاستغنت عن الموضوع لانه فى وجوده وتشخصه مكتف بغير الموضوع والمكتفى فى الوجود والتشخص بغير المحل لايفتقر الى المحل فيستغنى عنه وهو باطل فتعين ان يكون تشخصها بمحالها او بما حل فيها وعلى التقديرين يفتقر فى تشخصه الى الموضوع من جملة المشخصات فلا يصح الانتقال عنها لانه اذا كان الموضوع مشخصا لها يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان الموضوع المبهم لايكون من حيث هو مبهم موجودا فى الخارج وما لايكون كذلك لايفيد تشخص ماهو حال فيه فالعرض اذا لايتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلا يصح عليه الانتقال وهذا بخلاف الجسم فى احتياجه الى الحيز فان الجسم غير محتاج فى وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج الجسم فى تحيزه الى حيز غير معين فلا يمتنع ان ينتقل من حيز الى آخر من حيث انه موجود ومشخص ولا من حيث هو انه متحيز لان كونه متحيزا حاصل باعتبار الحيزين * قال * الثالث فى قيام العرض بالعرض منعه المتكلمون متمسكين بأن

المعنى بالقيام حصوله فى الحيز تبعا لحصول محله وذلك المتبوع لايكون الاجوهرا وهو ضعيف اذ القيام هو الاختصاص الناعت فان صفات الله تعالى قائمة بذاته وان سلم فلم لايجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر واحتج الحكماء بأن السرعة والبطؤ عرضان قائمان بالحركة فانها الموصوفة بهما دون الجسم اقول ، المبحث الثالث فى قيام العرض بالعرض منع جمهور المتكلمين قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى بقيام الشئ بغيره حصوله فى الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه فذلك الغير المتبوع لايكون الاجوهرا لانه لوكان عرضا لكان حصوله فى الحيز تبعا لحصول الغير فيه وذلك الغير لايخ اما ان يكون هو الحال الاول اوغيره فان كان الاول يلزم ان يكون حصول كل منهما فى الاخر تبعا لحصول الاخر فيه فيلزم الدور وهو محال وان كان الثانى يلزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس جعل احدهما قائما بالاخر اولى من العكس فلزم ان يكون كل منهما قائما به وهو الجوهر قال المص وهذا التمسك ضعيف اذ لانسلم ان قيام الشئ بغيره عبارة عن حصوله فى الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه بل القيام عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالاخر على وجه يكون الاول ناعتا والثانى منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة ويسمى الناعت حالا والمنعوت محلا فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم ان القيام هو حصول الشئ فى الحيز تبعا لحصول محله فيه فلم لايجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز

القياس الى آخره وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام الرازى قال فى النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول قولهم مالادليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثانى القياس الذى من انواعه رد الغائب الى الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم فى الاصل معللا بعلة موجودة فى الفرع ولهم فى بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستو فى مباحثه ثم قال الطريق الثانى فى اثبات علة الاصل فى الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وبين ضعفه ثم قال الثالث الالزامات وهى بالحقيقة من انواع القياس واراد ان الالزامات ثالث الطرق الاربعة الضعيفة التى جعل رابعها التمسك بالادلة النقلية فى المباحث العقلية التى يطلب بها اليقين فتوهم المصنف انه اراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة ﴿ المقصد السادس فى المقدمات ﴾ اى القضايا التى يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذى هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين قطعية تستعمل فى الادلة القطعية وظنية تستعمل فى الامارة (فالقطعية) اى اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشئ كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد انه لايمكن ان يكون الا كذا والمراد ان القطعية الضرورية التى

نوعا من القياس لاينافى استعمالها على نوع مخصوص من انواع طرق الاثبات للعلة المشتركة فان التمسك بها بناء على ان خصمه فى زعمه معترف بحكم الاصل وبعليته التى يدعى المتمسك انها علة ولذلك لايشتمل باثبات علية تلك العلة بطريق آخر فكان اعتراف الخصم بعلية علة حكم الاصل ولو فى زعم المتمسك طريقا ثالثا فى اثبات علية علة القياس فيقول الخصم مازعمت من تعيين الحكم وعلته عندى غير واقع بل ان تعين الحكم فبغير تلك العلة وان تعين العلة فلغير ذلك الحكم واما تغيير عبارة نهاية العقول وجعلها من طرق اثبات العلة فلعله للتنبيه على ماهو الصحيح فان الالزامات من حيث هى اقيسة طردية او عكسية ليست ضعيفة بل ضعفها من حيث احالة تعيين الحكم والعلة الى الخصم وقد عقبه الخصم بانكار احدهما هذا وانت بعد ماعلمت خلاصة الالزامات فكن الحاكم الفيصل (قوله جعل) اى الامام وما قيل من ان كونها من القياس لاينافى كونها طريقة الاثبات علة المشترك فان اعتراف الخصم بعلية علة حكم الاصل ولو فى زعم القايس طريق ثالث فى اثبات علية العلة فوهم لان مجرد زعم القايس كيف يكون طريقة الاثبات العلية قوله فى المقدمات اى القضايا الخ) انما اخر البحث عن المواد عن البحث عن الصور مع ان العكس يرى انسب بماسبق بيانه فى المرصد السادس من المعتقد بحث الصورة ثم قوله اى القضايا تفسير للمقدمات وقوله على قسمين خبر مبتدأ محذوف اى وهى على قسمين فان قلت الطريق الذى يقع فيه النظر هو الدليل فالقضايا كيف يقع فيها النظر مع انها ليست دليلا قلت النظر يقع فى الكل والجزء معا والقضايا جزء الطريق ثم المراد باستعمال القطعى فى الادلة القطعية ان شانه ذلك لا انه لايستعمل الا فيها فان القطعية قد تستعمل فى الادلة الظنية بخلاف العكس (قوله اى القضايا الخ) فاطلاق المقدمات عليها باعتبار ان من شانها ان يصير جزء قياس او حجة وفى توصيفها بقوله التى يقع فيها اشارة الى وجه ايرادها فى المرصد المعقد لمباحث النظر وهو انه مما يقع فيه النظر فيكون كالمادة له فمباحثها من تتمة مباحثه وفى توصيف النظر بقوله المتعلق اشارة الى وجه تأخيره عن مباحث الدليل واحتراز عن النظر المتعلق بالمعرف فان القضايا المذكورة لاتعلق لها به وقد عرفت من تعريف الطريق الموصل ان تعلق النظر بالدليل هو وقوعه فى احواله او فى نفسه فعلى الاول وقوع النظر فى المقدمات هو وقوع النظر فى الاحوال المبينة للدليل او المنبئة عنه وعلى الثانى الدليل نفس المقدمات فوقوع النظر فيها هو وقوعه فى الدليل وماقيل ان النظر يقع فى الكل والجزء معا والقضايا جزء الطريق الذى هو الدليل فوهم لان ههنا نظرا واحدا يقع فى القضايا ولانظر يقع فى الدليل ولو سلم فانما يصح اذا جعل الدليل عبارة عن المقدمات المأخوذة مع الترتيب (قوله مطلقا) اى يقينيا كان او ظنيا (قوله على قسمين) خبر مبتدأ محذوف اى هى على قسمين قدر هذا الكلام لتصحيح الفاء المذكورة فى قوله فالقطعية (قوله مع مطابقته للواقع) خرج به الجهل المركب وتقليد المخطئ والظن الغير المطابق قوله واعتقاد انه لايمكن الا ان يكون كذا) لاخفا فى خروج التصورات بالاعتقاد والجهل المركب باعتبار المطابقة

هى المبادى الاولى (سبع * الاولى الاوليات) وهى (مالا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين) وملا حظة النسبة بينهما فنهــا ماهوجلى عندالكل لوضوح تصورات اطرافيه ومنهــا ماهوخفى لخفاء فى تصوراته وهــذا القسم لايخفى ايضــاعــلى اذهان المشتعلة الناقدة فى التصورات (الثانية قضــايا قياساتها معهــا) وهى قضايا تكون تصورات اطرافهــا ملزومة لقيــاس يوجب الحكم بينها وهى قريبة من الاوليات (نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهى زوج) فالقضية هى قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج (الثالثة المشاهدات) وهى (مايحكم به العقل بمجرد الحس) الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات اوالحس الباطن كالحكم بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا وتسمى هذه وجدانية وقضايا اعتبارية ويعد منها مانجده بنفوسنا لابآلاتها كشعورنا بذواتنا وبأفعال ذواتنا * واعلم

للواقع والظن باعتبار اعتقاد انه لايمكن ان يكون الاكذا واما التقليد فزيد فى بعض الكتب لاخراجه قيد عدم امكان الزوال ولم يذكره ههنا فكأنه اخرجه بالقيد الاخير اذ ليس فيه اعتقاد انه لايمكن ان يكون الا كذا وان كان فيه اعتقاد انه لايكون الا كذا فتأمل (قوله واعتقاد انه لايمكن ان يكون الا كذا) فلايحتمل النقيض اصلا لافى الحال فيخرج الظن المطابق ولافى المــآل فيخرج تقليد المصيب لانه لعدم استناده الى موجب يحتمل النقيض مالا **قوله** والمراد ان القطعيــة الخ) اى ليس المراد بالقطعى المعنى الاعم المتنــاول للنظرى (قوله والمراد الخ) يعنى ان القطعيــة وان كان بمعنى اليقينية شاملة للنظرية لكن المراد ههنا الضرورية بمعونة البيان (قوله عند الكل) اى كل من له استعداد الادراك فلا يرد الصبيــان والمجانين وصاحب البلادة المتناهية والمدنس بالاعتقادات الباطلة المنكر للبديهيات (قوله لخفاء فى تصوراته) اما لعدم الوضوح اولكونها نظرية (قوله قريبة من الاوليات) لان تصور الطرفين كاف فى الجزم فيهما الا ان فى الاوليات بلا واسطة وفى القضايا المذكــورة بالواسطة **قوله** نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهى زوج) هكذا فى اكثر النسخ والا وجه فى العبارة نحو الاربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين وهو ظاهر (قوله فالقضية الخ) اشارة الى ان قوله نحو الخ مثال للقياس والقضية معا قدم مثال القيــاس لكونه اصلا لها وان كان الظــاهر ان يقول نحو الاربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين (قوله بمجرد الحس) اى بدون التكرار وحدس بجاعة (قوله اوالحس الباطن) اختلف فى ان هذه القوة ماذا اهى احدى القوى المدركة المشهورة ام لاقال الامام كلا القولين محتمــل ثم اذا كانت احداهما فالظاهر انها الوهم فالمعانى الجزئية الجسمانية التى ادراكها بحصولها نفســها تسمى وجدانيات والتى ادراكهــا بمثالها وهميات كذا حققه بعض الناظرين فى حواشى شرح مختصر الاصول العضــدى **قوله** وتسمى هذه وجدانيــة الخ) اعترض عليه بان الوجدانيات لاتختص بالعقلاء بل توجد فى البهايم ايضــا اذ ادراك الجوع والالم والعطش مما لانزاع فى حصوله لها فلا معنى لعد الوجدانيات من المشــاهدات ثم تفسيرها بأنها قضايا يحكم بها العقــل بواسطة الحس الظاهر اوالباطن اللهم الا ان يقال المراد ادراك حصولها وهذا غير حاصل للبهــايم ويمكن ان يقال بعد تسليم اطلاق الوجدانيات على الحاصل للبهايم المعدود من المشــاهدات بعض الوجدانيات فبينهما عموم من وجه وانما قال ويعد منها مانجده بنفوسنا اذ لادخل للحس فيه الا انه عد منها تغليبا (قوله ويعد منها الخ) يعنى ان بين الوجدانيــات والمشاهدات عموما وخصوصا من وجه فان المحسوسات مشاهدات وليست بوجدانيات ومانجده بنفوسنا وجدانيات وليست بمشاهدات ويجتمعان فيما نعلمه بالحس الباطن (قوله واعلم الخ) المقصود تحقيق ان الحسيات هى القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المترتبة عليها وبيان مدخلية العقل فى تلك القضايا الجزئية فى الانســان (قوله لايفيد الا حكما جزئيا) اذ لا سبيل له الا الى الادراك الجزئى كهذه النار فى وقت جزئى فالحسيات كلها احكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول الى الموضوع كذا فى شرح حكمة الاشراق **قوله** واما الحكم بأن كل نار حارة الخ) وقد يقال هذه القضية الكلية من المجربات لصدق تعريفها عليها

محل آخر وهو الجوهر قوله يلزم الترجيح بلامرجح قلنا لانسلم قوله اذ ليس جعل احدهما قائما بالاخر اولى من العكس قلنا يجوز ان يكون احدهما قائما بالاخر والاخر قائما بالجوهر فيجعل الاخر غير قائم به لانه لولم يحل فيه فيكون جعله قائما بالاخر اولى من العكس لانه حال فيه واحتج الحكماء على قيــام العرض بالعــرض بان السرعــة والبطؤ عرضان قائمان بالحركــة القائمــة بالجسم فان الحركــة هى المنعوت بالسرعــة والبطؤ دون الجسم * قال * الرابع فى بقاء الاعراض منعه الشيخ وتمسك بان البقاء عرض فلايقوم بالعرض ولانه لوبقى لامتنع زواله لانه لايزول بنفسه لاستحالة ان ينقلب الممكن ممتنعا ولا بمؤثر وجودى كطريان ضد فان وجوده مشروط بعدم ضد الاخر ولاعدمى كزوال شرط فانه الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور ولا فاعل اذ لا بد له من اثر فيكون موجداً لا معدوماً واجيب عن الاول بمنع المقدمتين وعن الثانى بان عدمه يقتضيه ذاته بعد ازمنة والازام مشترك مؤثرا ومباين عن محله او انتفاء شرط وهو عرض لايستمر او فاعل ولانسلم ان اثر الفاعل لايكون عدما متجدداً وقد تمسك به النظــام فى امتنــاع بقــاء الاجسام * اقول * المبحث الرابع فى بقاء الاعراض منع الشيخ ابو الحسن الاشعرى بقاء الاعراض وتمسك بوجهين * الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقى فلايقوم بالعرض والا لزم قيام العرض بالعرض واذا لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض * الثانى انه لوبقى العرض لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان فيلزم بطلان الملزوم بيان الملازمــة ان العرض

ان الحس لايفيد الا حكما جزئيا كما فى قولك هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلى من المبدأ الفياض ولاشك ان تلك الاحساسات انما تؤدى الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطاء (الرابعة المجربات) وهى (ما يحكم به العقل بواسطة الحس مع التكرار) ولابد مع ذلك من قياس خفى هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيا بل لابد ان يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول ذلك السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم وبأن شرب السقمونيا مسهل (الخامسة الحدسيات) وهى قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوى يزول معه الشك (كعلم الصانع لاتقان فعله) فانا لما شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بأنه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر فى تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها ولابد فى الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفى كما فى المجربات والفرق بينهما ان السبب

(قوله فمستفاد الخ) اى استفادة العقل اذا وقع له الاحساس بثبوت المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع كذا فى المحاكمات فهو حكم اولى موقوف على تكرر الاحساس مع الوقوف على العلة وبهذا يمتاز عن المجربات فانه لاوقوف فيها على العلة وان كان يشاركها فى الاحتياج الى تكرار المشاهدة ولذا قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات انها تجرى مجرى المجربات (قوله الى اليقين) بالحكم الكلى (قوله فلولا ان العقل الخ) فلاجل هذا التميز كان للعقل فى الحسيات ولعدم هذا التميز فى الحيوانات العجم كانت الاحكام الحسية منها بمجرد الحس ولايترتب عليها الاحكام الكلية فان قيل اذا لم تكن الاحكام الكلية حاصلة للحيوانات كيف تهرب عن كل نار بعد احساسها لنار مخصوصة قلت ذلك لعدم التميز بين الامثال لا للحكم الكلى (قوله من قياس خفى) اى قياس مترتب لايشعر به صاحب الحكم مع حصوله وذلك القياس حاصل من تكرر المشاهدة وبهذا يمتاز عن الاحكام الاستقرائية اذلا قياس فيها وعن الحدسيات لان القياس المترتب فيها غير حاصل من تكرر المشاهدة وعن قضايا قياساتها معها لان القياس فيها لازم للطرفين **قوله** لم يكن اتفاقيا بل لابد الخ) فان قلت هذا يشعر بان الاتفاقيات لاسبب لها مع ان المصرح به خلافه فان لها اسبابا قطعا لكنها غير معلومة قلت ليس المعنى ما فهمت بل المراد انه اذا ترتب على شرب السقمونيا الاسهال ترتبا دائميا او اكثريا يحكم العقل بان فى السقمونيا سببا للاسهال وان لم يعلم انه حرارته او برودته او نحو ذلك وان لم يتحقق الاسهال معه بطريق الاتفاق اى بان اتفق مقارنته لشربه من غير ان نشأ من السقمونيا نفسه بل من شئ آخر اتفق تحققه مع الشرب (قوله لم يكن اتفاقيا) اى حاصلا بمجرد توافقه مع ذلك الشئ فى الوجود بسببه من غير ان يكون ذلك الشئ بنفسه او بجزئه او بلازمه سببا له (قوله وذلك مثل حكمنا الخ) أورد مثالين من قبيل الفعل اشارة الى ان المجربات لاتكون الا من قبيل التأثير والتأثر فلا يقال جربنا ان السواد هيئة قارة **قوله** الخامس الحدسيات الخ) وقد يكون الحدسيات من الظنيات لا من الضروريات القطعية والا لما جوز العقل نقيضها والعقل يجوز فى المثال المشهور ان يكون نور القمر من امر يدور اختلافه مع اختلاف القرب والبعد (قوله الحدسيات الخ) لم يعرفها لظهور تعريفها من نفس اللفظ اعنى المنسوبة الى الحدس بمعنى السرعة فى السير ولذا عرفه البعض تسامحا بسرعة الانتقال من المبادى الى المطالب (قوله حدس قوى الخ) فلو لم يكن الحدس بهذه المرتبة لايكون من القطعيات ولذا عدها البعض من الظنيات **قوله** ولابد فى الحدسيات من تكرار المشاهدة) قد يمنع توقف كل حدس على تكرر المشاهدة كما فى مشاهدة الصفة المتقنة ويؤيده ما ذكره قطب الدين الرازى فى شرح الشمسية من انه اما ان يحتاج العقل فى الجزم الى تكرار المشاهدة مرة بعد اخرى اولا يحتاج فان احتاج فهى المجربات وان لم يحتج فهى الحدسيات وقد يجاب بأن وقوع المتقن من غير العالم نادرا اتفاقيا مما لاشبهة فى جوازه وهذا على تقدير تسليمه يدفع المثال المخصوص ولا يدفع المخالفة

لايزول بنفسه لانه لو زال بنفسه لكان ممتنعا لذاته فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا لانه قبل الزوال كان ممكنا ولايزول بمؤثر اى موجب بالذات وجودى كطريان ضد ذلك العرض الزائل عن المحل لان وجود الضد الطارى على المحل مشروط بعدم الضد الاخر عن المحل فلو تعلل زوال الضد الاخر عن المحل بطريان وجود الضد الطارى على المحل لزم الدور ولايزول العرض عنه بمؤثر موجب عدمى كزوال شرط وجود ذلك العرض الزائل فان شرط وجود العرض الزائل الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور بأن يقال عدم الجوهر لايكون لنفسه فيكون اما لمؤثر وجودى كطريان ضد فيلزم الدور او لمؤثر عدمى كزوال شرط وكذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وكذا ان كان جوهرا يلزم الدور والا يلزم ان يكون كل جوهر مشروطا بجوهر آخر الى ما لانهاية له وهو محال ولايزول العرض عن المحل بفاعل المختار لان الفاعل المختار لابد له من اثر وجودى لان العدم لايكون اثرا له كون الفاعل المختار موجودا لا معدوما مذا خلف واجيب عن الوجه الاول بمنع المقدمتين اى لانسلم ان البقاء عرض قائم بالباقى ولانسلم انه لايجوز قيام العرض بالعرض واجيب عن الوجه الثانى بأن زوال العرض بنفسه أن يكون عدم العرض بمقتضى ذات العرض بعد ازمنة اى بعد زمانين او اكثر فان قلتم يلزم حينئذ ان ينقلب الممكن ممتنعا قلنا لا الزام مشترك فانه اذا لم يبق العرض ما بين يلزم ان يكون عدمه بمقتضى انه بعد وجوده فيلزمه ان ينقلب الممكن ممتنعا ونقول زوال العرض

فى المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب فى الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل فى ماهياتها (السادسة المتواترات) وهى (ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب) كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر فى التواتر عددا معينا فقد احال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقايع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد فى المتواترات من تكرار وقياس خفى وان تكون مستندة الى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علما جزئيا من شانه ان يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع فى العلوم بالذات كالمحسوسات (السابعة الوهميات فى المحسوسات) فان حكم الوهم فى الامور المحسوسة صادق (نحو كل جسم فى جهة) فان العقل يصدقه فى احكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع فى غيرها بخلاف حكمه فى المجردات والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا كحكمه بأن كل موجود

والتحقيق ان ما ذكر ههنا هو الحدسيات التامة وقد يؤخذ على اطلاقها بحيث يتناول الحدس لصاحب القوة القدسية ومن يقرب به والى هذا ينظر قول الرازى فى شرح الرسالة فانه لا يحتاج الى تكرار المشاهدة (قوله ولا بد فى الحدسيات) اى التى يحكم فيها العقل بمعونة الحس كما فى المثالين المذكورين واما الحدسيات العقلية فلا مشاهدة فيها فضلا من تكرارها ولذا قال فى شرح التجريد الجديد ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة والمقصود من هذا الكلام ابداء الفارق بين المجربات والحدسيات التى يحكم فيها بمعونة الحس قوله فلذلك لا يقع فى العلوم بالذات كالمحسوسات) فيه بحث لان قولنا محمد عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة على وفق دعواه صغرى ينتج مع قولنا وكل من هذا شانه نبى قولنا محمد نبى وهو من مطالب الكلام معظمها (قوله كحكمنا) اى الذين لم يشاهدوها (قوله من تكرار) اى تكرار اسماع (قوله وقياس خفى) وهو لو لم يكن حقا لما اخبر به جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب لكن التالى باطل (قوله وان تكون مستندة الخ) لانه اذا كانت مستندة الى المشاهدة لا يجوز العقل خطأهم فيها لان الكلام فى الاحساس الصائب ولا اتفاقهم على الكذب عمدا لكثرتهم بخلاف ما اذا كان عقليا فانه يجوز العقل خطأ الكل فيه واتفاقهم على الكذب خطأ (قوله لا يقع فى العلوم بالذات) اى لا يكون من مسائل العلوم لانها قضايا كلية وان جاز وقوعه فيها بطريق المبدئية كما فى قولنا محمد ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من هذا شانه فهو نبى فان صغراه من المتواترات (قوله الوهميات) لم يعرفها لما مر فى الحدسيات قوله فان حكم الوهم فى الامور المحسوسة صادق) لان الوهم قوة جسمانية للانسان بها يدرك الجزئيات المنتزعة من المحسوسات فهى تابعة للحس فاذا حكمت على المحسوس كان حكمها صحيحا كما اذا حكمت بحسن الحسن وقبح القبيح وقد يقال عد الوهميات فى المحسوسات مطلقا من قبيل الضروريات كما يدل عليه السياق واطلاقاتهم ايضا خطأ لانها وان تعلقت بالمحسوس فربما تعلقت بتوهم صداقة من ليس له هى (قوله فان حكم الوهم الخ) تعليل للحكم المقدر اى انما عد الوهميات فى المحسوسات من القطعية فان حكم الوهم الخ سواء كان جزئيا نحو هذا الجسم فى جهة او كليا كما فى مثال المتن (قوله صادق) اى فى الجملة وهو ما اذا شهد العقل على ما فى شرح حكمة الاشراق ويشير اليه قول الشارح فان العقل الخ فما قيل من ان القول بأن حكم الوهم فى المحسوسات صادق مطلقا وان صرحوا به غلط فانه قد يحكم بعداوة من لا عداوة له ليس بشئ (قوله نحو كل جسم فى جهة) فان قلت الوهم لا يدرك الا المعانى الجزئية فكيف يحكم حكما كليا قلت الحاكم والمدرك هو النفس والوهم آلة لها كالعقل الا ان الوهم سلطان القوى شديد الملاقة بالنفس تستعمله فى غير المحسوسات ايضا فان شاهده العقل كان والا فلا (قوله فان العقل يصدقه) اى فى الجملة على ما هو الاصل فى القضايا المطلقة من الجهة وتصديقه اما بان يتفقا على ذلك الحكم كما فى مثال المتن او يكون حكم الوهم مندرجا فى حكمه كما فى قولنا هذا الجسم لا يكون فى مكانين فانه مندرج فى قولنا الجسم الواحد لا يكون فى مكانين (قوله او المعقولات الصرفة) وان كانت غير مختصة بالمجردات

من المحل بمؤثر وجودى مباين عن المحل العرض وهو طريان ضد ذلك العرض الزائل على محل آخر وطريان الضد على محل آخر غير مشروط بزوال العرض الآخر عن المحل فلا يلزم الدور * او نقول زوال العرض عن المحل لمؤثر عدمى وهو انتفاء شرط هو عرض لا يستمر وجوده فان العرض قسمان قار الذات مستمر الوجود كالطعوم والالوان وغير قار الذات كالحركة والصوت ويكون شرط وجود ذلك العرض القار عرضا غير مستمر الوجود فعند عدمه يزول العرض الباقى او نقول زوال العرض عن المحل للفاعل المختار ولا نسلم ان اثره لا يكون عدما فانه يجوز ان يكون العدم المتجدد اثرا للفاعل المختار وقد تمسك النظام بالوجه الثانى فى امتناع بقاء الاجسام بانه لو بقى الاجسام لامتنع زوالها واللازم باطل لان الاجسام تفنى عند القيامة بيان الملازمة ان الجسم لا يزول لنفسه ولا لمؤثر وجودى ولا لمؤثر عدمى ولا لفاعل مختار وقد عرفت تقرير هذا الوجه وفساد مقدماته * قال * الخامس فى امتناع قيام العرض الواحد بمحلين اذ لو جاز لجاز حصول الجسم الواحد فى مكانين ولامتنع الجزم بأن السواد المحسوس فى هذا المحل غير محسوس فى ذلك ولزم اجتماع علتين مستقلتين على شخص واحد وزعم جمع من الاوائل ان الاضافات كالجوار والقرب تعرض لامرين وقال ابو هاشم التأليف يقوم بجوهرين والا لما امتنعا عن الانفكاك كالمتجاورين ولا يقوم بأكثر والا لعدم بعدم الثالث فلا يبقى الباقيان مؤلفين واجيب بأن احالة عسر الانفكاك الى احتياج التأليف اليهما ليس اولى من احالته

لابدان يكون فى جهة وفى مكان * واعلم ان العمدة من هذه المبادى الاولى السبعة هى الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان او مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كالبعض الجهال والعوام * ثم القضايا الفطرية القياس * ثم المشاهدات * ثم الوهميات * واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهى وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست بحجة له على غيره الا اذا شاركه فى الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن ان يقنع جاحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائى فى هذه السبع ان تصور الطرفين ان كفى فى حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويعينه فى الحكم فذلك الامر ان كان هو التوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية التى يحكم العقل بها ولا شك ان ذلك الامر يكون مبادى لتلك القضية فان كانت لازمة فهى القضايا التى قياساتها معها وان كانت غير لازمة لها فاما يكون حصولها بسهولة فهى الحدسيات او بصعوبة وهى النظريات وليست من المبادى الاولى او يحتاج اليهما معا فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات اولا وهو المجربات فان العقل فيهما يحتاج الى امر ينضم اليه وهو استماع الاخبار فى التواتر وتكرر المشاهدة فى التجربة والى امر آخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفى ولك ان تدرج الحدسيات فى هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفى معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب فلذلك ادرجت فيما قبله * (و) المقدمات (الظنية) التى تستعمل فى الامارة فقط (اربع الاولى مسلمات تقبل على انها مبرهنة فى موضع آخر) كمسائل اصول الفقه اذا سلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة فى موضعها (الثانية مشهورات اتفق عليها الجم الغفير) من الناس فقد يكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله

(قوله باحكام المحسوسات) اى باحكام مختصة بالمحسوسات (قوله ان العمدة) اى باعتبار كونها حجة فى نفسه وعلى الغير ايضا (قوله ثم القضايا الخ) لكونها فى حكم الاوليات كما مر قوله ثم المشاهدات) اى نوع منها فقط وهو الذى يستند الى الحس الظاهر لان الوجدانيات نوع آخر منها وليست عمدة اصلا كما مر فى المرصد الرابع فى اثبات العلوم الضرورية ثم شرط المشاركة لابد فى المشاهدات ايضا على مامر فى ذلك المرصد * قيل لعل عدم ذكره ههنا لان معظم المشاهدات مثل وجود السماء والارض وغير ذلك مما يبتنى عليه المسائل الكلامية مشترك بين الكل وفيه مافيه هذا وقد نبهت هناك على ما بين كلاميه فى ذلك المقصد وهذا المرصد من المخالفة فليتذكر (قوله ثم المشاهدات) اى قسم منها وهى المحسوسات وهى انما تكون حجة على الغير اذا شاركه فى المشعر والشعور وكذا الوهميات ولم يقيدهما بذلك لظهوره وانما كانت بعد القضايا الفطرية لكونها احكاما جزئية لا تفاوت بينهما فى القطعية (قوله ثم الوهميات) لكون مدركها قوة باطنة محتاجة الى شهادة العقل بها (قوله ان يقنع) من الاقناع بمعنى الارضاء والمناكرة المقابلة والمحاربة متعلق بقوله جاحدها اى لايمكن ارضاء جاحد الاقسام الثلاثة اذا كان جحوده على سبيل المخاصمة والمحاربة بخلاف ما اذا كان جحوده على سبيل الاستفادة فانه يمكن ارضاؤه اذا اعترف الاشتراك فيما يقتضيها (قوله غيره) اى من الحواس (قوله يكون مبادى الخ) اذ الاجنبى لايحتاج حكم القضية اليه (قوله بسهولة) غير محتاج الى الحركة (قوله ولك ان تدرج الخ) يعنى ان الحدسيات الحسية محتاجة الى تكرر المشاهدة والعقلية الصرفة لاتحتاج اليها على ما عرفت فان راعيت حال الحسيات منها لك ان تدرجها فيما تحتاج اليهما وان راعيت حال العقليات ادرجتها فيما يحتاج الى امر ينضم الى القضية لكن ادراجها فى القسم الثانى اولى لان التعويل على ما فى الحدسيات مطلقا على القياس الخفى ولذا لو تكرر المشاهدة فى حسياتها ولم يحصل القياس لايحصل الحكم هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام قوله لاحتياجها الى تكرار المشاهدة) منع الاحتياج اليها فى بعض الحدسيات قد سلف فلعل ادراجها فيما قبله لذلك قوله كقولنا الاله واحد) فان قلت سياق كلامه يدل على ظنية هذه القضية مع انها قطعية يقينية قلت ظنيتها انما هى اذا اعتقد بها بسبب اجتماع

الى احتياج احدهما الى الآخر او الصادق الفاعل المختار * اقول * المبحث الخامس فى امتناع قيام العرض الواحد بمحلين وذلك لانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد فى مكانين فانه لو جاز فى العقل ان يكون الحال فى هذا المحل عين الحال فى ذلك المحل لجاز فى العقل ان يكون الجسم الحاصل فى هذا المكان هو الجسم الحاصل فى ذلك المكان فيكون الجسم الواحد حاصلا فى المكانين وهو محال وفيه نظر فانه قاس حلول العرض فى الموضوع على حصول الجسم فى المكان الممتنع كونه فى المكانين ولو صح ذلك لقيل يمتنع اجتماع عرضين فى محل واحد قياسا على امتناع الجسمين فى مكان واحد لكن اجتماع الاعراض الكثيرة فى محل واحد كالسواد والحركة والتأليف والحياة مما لا يدفعه العقل وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لامتنع الجزم بأن السواد المحسوس فى هذا المحل غير السواد المحسوس فى ذلك المحل واللازم باطل فان الجزم حاصل بان السواد المحسوس فى هذا المحل غير السواد المحسوس فى ذلك المحل بيان الملازمة انه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين جاز ان يكون السواد الواحد قائما بمحلين فاحتمل ان يكون السواد المحسوس فى هذا المحل هو السواد المحسوس فى ذلك المحل وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص واللازم بين البطلان بيان الملازمة ان العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة يكون موضوعه الذى هو المحل جزأ لها فلو حصل ذلك العرض الواحد بالشخص فى محل آخر يكون له

واحداوعندطائفة كقولنا التسلسل مطلقامحال وبالجملة فالمشهورات مايحكم بها لتطابق الآراء عليها اما لمصلحة عامة اورقة اوحمية اوتأديبات شرعية اوانفعالات خلقية اومزاجية سواء كانت صادقة اوكاذبة (الثالثة مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه انه لايكذب) كالمأخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الابرار بخلاف المأخوذات من الانبياء الذين علم انهم لايكذبون فانها بعدماعلم استنادها اليهم مستعملة فى الادلة النقلية كما استعرفها (الرابعة المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب الرطب (ولنتكلم الآن فى) ضعف (مقدمات مشهورة بين القوم) اى المتكلمين (ذوات فروع) كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية (الاولى) انهم اذا ارادوا نفى عدد غير متناه ليتعين الواحد قالوا (ليس عدد اولى من عدد فينتفى العدد) بالكلية (كفى مسئلة الوحدة) فانهم احتجوا على وحدانيته تعالى بان الاله الواحد كاف فى ايجاد الخلق فلو ثبت اله ثان لم يكن اولى من الثالث والرابع وهكذا فيلزم آلهة لايتناهى وذلك محال فالقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المحال (و) كفى مسئلة عدم جواز (تعلق علم) واحدمنا (بمعلومين) فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لايتعلق الا بمعلوم واحد اذلو تعلق با كثرمنه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لانهاية لها هذا خلف (و) كفى مسئلة عدم جواز تعلق (قدرة) واحدة (بمقدورين) فانهم زعموا ان القدرة الواحدة الحادثة لاتتعلق فى وقت واحد فى محل واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذلو جاز تعلقها با كثر منه لم يكن عدداولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لاتتناهى وهو محال وكذا اذا ارادوا اثبات عدد غير متناه

الجم الغفير عليها واما اذا لوحظت بدليلها القطعى اليقينى فهى قطعية يقينية فالاختلاف بالقطعية والظنية باختلاف العنوان ثم اعلم ان المراد بالظنية ههنا مايقابل اليقينية على ماسبق هذا الاصطلاح فيشمل المجزومات الخالية عن اليقين (قوله كقولنا الاله واحد) فانه من حيث تطابق اكثر الآراء عليه مشهور وان كان من حيث ثبوته بالبرهان قطعيا (قوله فالمشهورات) اى المعدودة من غير اليقينية فخرج الاوليات المشهورة مثل الواحد نصف الاثنين والنظريات القطعية المشهورة مثل الله واحد (قوله لتطابق الآراء) كلها اوبعضها قوله اما لمصلحة عامة الخ) الظاهر خروج تطابق الآراء على الوحدانية كما فى المثال المذكور اعنى لااله الا الله عن تفصيل السبب الذى ذكره فتأمل (قوله اما لمصلحة عامة) نحو العدل حسن والظلم قبيح اورقة مثل مواساة الفقراء محمودة اوحمية مثل انصر اخاك ظالما اومظلوما اوتأديبات شرعية اى تطابق عليه الآراء لكونه ممادب به الشارع مثل كشف العورة قبيح والطاعة محمودة اوانفعالات خلقية اى تابعة للخلق كقبح ذبح الحيوانات عند حكماء الهند اومزاجية مثل دمع المؤذى واجب وليس المقصود من هذا الترديد الحصر بل بيان اسباب التطابق مثلا فان منها الاستقراء مثل التكرار ممل على مافى المحاكمات قوله نفى عدد غير متناه) اى سواء كان ذلك العدد اثنين اوثلاثة اواربعة الى مالانهاية له فقوله غير متناه بمنزلة قوله اى عدد كان والقرينة على ماذكرته قوله لتعين الواحد وليس المراد بغير المتناهى معناه الظاهر حتى يرد ان يقال لاحاجة بنا الى نفى العدد الغير المتناهى لتعين الواحد فالظاهر ان يقول نفى عدد اى عدد اونفى عدد متناه (قوله نفى عدد غير متناه) لم يرد به غير متناهى الآحاد حتى يرد ان المقصود نفى العدد بالكلية لانفى مالايتناهى آحاده وان نفى غير المتناهى ثابت بالبراهين فلاحاجة الى نعيد بل اراد به غير متناه مراتبه يعنى نفى العدد بجميع مراتبه وكذا فى قوله ارادوا اثبات عدد غير متناه (قوله فلو ثبت اله ثان الخ) المناسب للسياق فلو ثبت اثنان لم يكن اولى من ثلاثة واربعة لان الكلام فى نفى مراتب الاعداد الاانه تسامح لاستلزام ثبوت الثانى والثالث والرابع ثبوت الاثنين والثلاثة والاربعة (قوله العلم الواحد الحادث) بخلاف القديم فانه يتعلق بمالايتناهى قوله هذا خلف) اذ يلزم بطلان التفاوت بين العالم والاعلم على قياس ماذكره فى القادر والاقدر (قوله هذا خلف) بالوجدان وبلزوم عدم الفرق بين العالم والاعلم (قوله والقدرة الواحدة الخ) قيد بالواحدة احتراز عن القدرة المتعددة المتعلقة بمقدورين وبوقت واحد عن القدرة الواحدة المتعلقة بمقدور فى وقتين وبمحل واحد عن القدرة الواحدة الحاصلة فى محلين كالقدرة القلبية والعضوية فانها

علة مستقلة يكون موضوعه الذى هو المحل الاخر جزألها والعلة المستقلة التى يكون هذا الموضوع جزأ لها غير العلة المستقلة التى يكون الموضوع الآخر جزأ لها فيجتمع علتان مستقلتان على العرض الواحد بالشخص و زعم جمع من الاوائل اى من قدماء الفلاسفة ان الاضافات كالجوار و القرب تعرض لامرين فقال ابو هاشم عرض واحد قائم بجوهرين لان التأليف لولم يقم بجوهرين لما امتنع الجوهران المتألفان عن الانفكاك كالمتجاورين فانهما لم يمتنعا عن الانفكاك وقال ابوهاشم لايقوم التأليف بأكثر من جوهرين لانه لوقام التأليف باكثر من جوهرين لعدم التأليف بعدم الجوهر الثالث فلايبقى الجوهران الباقيان بعد عدم الثالث مؤلفين واجيب بان احالة عسر انفكاك الجوهرين المؤلفين الى احتياج التأليف بينهما حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحلين الذى هو محال ليس اولى من احالة عسر انفكاكها الى احتياج احدهما الى الاخر اوالى الصاق الفاعل المختار وعلم ان كون العرض الواحد قائما بمحلين يفهم منه معنيان احدهما ان العرض الواحد الحال فى محل هو بعينه حال فى المحل الاخر وهو باطل لما ذكر والثانى ان العرض الواحد حال فى مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلا واحدا له ولم يقم حجة على امتناعه وقدماء الفلاسفة قالوا بقيام العرض الواحد بمحل منقسم الى اجزاء كثيرة كالوحدة القائمة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح واحد والحيوة بنية متجزية الى اعضائه وانما قال ابوهاشم بقيام التأليف الواحد بجوهرين لان عدم انفكاك المؤلف منهما دون المتجاورين يحتاج الى علة واو قام بكل

منهماتلك العلة لم يتعذر انفكاكهما ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين لان التأليف لوقام مثلا بثلاثة جواهر ثم ازيل واحد من الاجتماع بالباقين وجب انعدام التأليف لانعدام محله فلايبقى الباقيان مؤلفين وذلك بخلاف ماعليه الوجود ولم يلزم قيام العرض الواحد بمحلين بالمعنى الذى هو محال * قال * الفصل الثانى فى مباحث الكم الاول فى اقسامه * الكم امان يقسم الى اجزاء لاتشترك فى حد واحد وهو المنفصل ويسمى العدد والى اجزاء مشتركة وهو المتصل فان لم يكن قارا بالذات فهو الزمان وان كان فهو المقدار فان انقسم فى جهة واحدة فهو الخط وبه ينتهى السطح كما هو ينتهى بالنقطة وان انقسم فى جهتين فهو السطح وبه ينتهى الجسم وان انقسم فى الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمى والثخين والثخن حشوما بين السطوح فان اعتبرته نزولا فعمق وان اعتبرته صعوداً فسمك وقد يطلق العمق على القاطع للطول وهو البعد المفروض اولا وقيل الطول الامتدادين المتقاطعين فى السطح والاخذ من رأس الانسان الى قدمه ومن ظهر ذوات الاربع الى اسفله والعرض وهو اليه المفروض ثانيا اوالامتداد الاقصر والاخذ من يمين الانسان الى يساره ورأس الحيوان الى ذنبه والطول والعرض والعمق كميات مأخوذة مع اضافات * اقول * لما فرغ من الفصل الاول فى مباحث الكلية للاعراض اراد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل من الاعراض التسعة فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واوضح وجودا من الاعراض السبعة النسبية لان الاعراض النسبية غيرمتقررة فى ذات موضوعها تقرر الكمية فجعل الفصل الثانى

قالوا امان لايثبت عدد اصلا وهو باطل (اويثبت عدد غير متناه) لامتناع ترجيح عدد على عدد وذلك (نحو كون الله عالما بكل معلوم) فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وعالميته امر واجب وليس عدد اولى من عدد فاما ان لايجب كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا اويجب كونه عالما بكل مايصح ان يعلم وهو المطلوب (و) نحو كون الله تعالى (قادرا على كل ممكن) فانهم اثبتوه بهذه الطريقة (فنقول) فى بيان ضعف هذه المقدمة (عدم الاولوية) بين عدد وعدد (فى نفس الامر ممنوع) لجواز ان يكون لبعض الاعداد رجحان واولوية على بعض فى نفس الامر فجاز ان يكون الثانى مثلا حاصلا مع استحالة الثالث فلايلزم من ثبوت عدد آخر ولامن انتفاء عدد انتفاء آخر (و) عدم الاولوية (فى ذهنك لايفيد) اذ لايلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها فى نفسها الا ان يقال مالادليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه (فان قال) المستدل نختار الاول وهو ان عدم الاولوية فى نفس الامر ونقول (حكم الشئ) الذى هو عدد من الاعداد مثلا (حكم مثله) من سائر الاعداد فان المثلين يتشاركان فى الاحكام اللازمة فلو صح الثانى صح الثالث والرابع الى مالايتناهى من امثاله واذا لم تصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا ماذكره اعادة للدعوى بعبارة اخرى مع انه (لزمه) فى صورة الاستدلال على نفى الاعدد (نفى الواحد) ايضا لانه مثل الثانى والثالث فاذا انتفيا انتفى الواحد قطعا فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الآحاد فقط كان الواحد مثلاله وان اعتبر مع كل عدد صورة متنوعة هى مبدأ لخواصه لم تكن الاعداد متماثلة اصلا ولزمه فى صورة الاستدلال على اثبات مالايتناهى من الاعداد فساد آخر اشار اليه بقوله (واذ يلزمهم صحة قدم العالم) فانه يصح تقديم احداثه على الوقت الذى حدث فيه بوقت واحد وبوقتين

تتعلق بالمقدورات القلبية من الارادات والاعتقادات وبالمقدورات العضوية من الاعتمادات والحركات فى وقت واحد فان قلت هناك قدرتان لاقدرة واحدة لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين قلت يمكن اطلاق القدرة الواحدة عليهما باعتبار قيامهما بقادر واحد فللاحتياط زيد قيد فى محل واحد وقوله من جنس واحد اى من نوع واحد عن القدرة المتعلقة بمقدورين من نوعين كالقدرة الواحدة بالاعتماد والحركة ولعل هذه القيود عند بعض المتكلمين سوى الاشاعرة فانها عندهم لاتتعلق بمقدورين متضادين اومتماثلين اومختلفين لامعا ولاعلى سبيل البدل لان القدرة عندهم مع الفعل (قوله اويثبت الخ) عطف على قوله فينتفى العدد وقدر الشارح لكل واحد من المعطوفين شرطا اشارة الى ان كلمة او للتنويع لاللترديد قوله وعالميته امر واجب) يحتمل ان يشير به الى عدم النقض بعدم علمنا بمالايتناهى مع انا عالمون بأكثر من معلوم واحد فلايرد ان هذه المقدمة مستدركة لايحتاج اليها فى بيان المطلوب وهو كونه تعالى عالما بكل معلوم وقد يجاب ايضا بان المدعى وجوب كونه تعالى عالما بكل معلوم فظهر الاحتياج الى تلك المقدمة (قوله وعالميته امر واجب) بخلاف عالميتنا فانها جائزة فلايلزم من علمنا بأكثر من معلوم واحد علمنا بمالايتناهى لان تعلق الحادث بمالايتناهى محال (قوله ماذكره اعادة الخ) فيه بحث لان الدعوى انه ليس عدد اولى من عدد آخر فى الثبوت والانتفاء ونفس الامر والدليل قولنا لان مراتب الاعداد متماثلة وحكم الامثال واحد (قوله فان قيل الخ) لايخفى ان المذكور سابقا ان الواحد مثل الثانى والثالث فلو انتفى الثانى والثالث انتفى الواحد لان حكم الامثال واحد لان الواحد مثل الاثنين والثلاثة فلاورود للاعتراض (قوله ان كان العدد الخ) الملازمة ممنوعة لانه يلزم تماثل الكل والجزء قوله كان الواحد مثلاله) فيه بحث لان مجموع انفس الآحاد كم منفصل فله حقيقة غير حقيقة الوحدة لانها ليست من قبيل الكم (قوله صورة متنوعة) سواء كان امرا موجودا اواعتباريا قوله واذيلزمهم الخ) عطف من حيث المعنى على مدخول مع فى قوله مع انه لزمه لانه فى قوة قولنا وهذا استدلال باطل لانه لزمه نفى الواحد ولانهم يلزمهم صحة قدم العالم ويجوز ان يكون معطوفا على مدخول فيقول من حيث المعنى ايضا (قوله واذيلزمهم) اى ان استدل على نفى الاولوية بالتماثل يلزمهم صحة قدم العالم فهو معطوف على قوله فان قال حكم الشئ

(وبأوقات)

و بأوقات ثلاثة وهلم جرا لان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت باوقات لانهاية لها مع انهم لايقولون بها وهذا الذى ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك بين جانبى النفى والاثبات كما حققناه (ويخص جانب النفى بسؤال وهو ان ما لايتناهى) من الاعداد (ان امتنع لدليل) قاطع دل عليه (لم يقس عليه ما لايمتنع) من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم من تجويز ما لادليل على امتناعه تجويز ما قام الدليل على امتناعه (والا) اى وان لم يمتنع ما لايتناهى من الاعداد لدليل دل عليه (لم يمكن نفيه) ودعوى استحالته فلا يكون اللازم من اثبات عدد مخصوص امرا محالا فلا يتم الاستدلال ٭ المقدمة (الثانية) وهى قريبة من الاولى (انهم يحكمون على المشاركين فى صفة) وجودية كانت او عدمية (بالمساواة) مطلقا (كنفى المعتزلة قدم الصفات) اى قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته (والا ساوت) تلك الصفات (الذات) فى القدم فتساويها من جميع الوجوه فتكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام الصفات بها اولى من العكس هذا خلف (و) كنفى المعتزلة (كونه تعالى عالما بعلم والا فهو) اى علمه (مساو لعلمنا) لكونه متعلقا بما تعلق به علم الواحد منا فيتساويان فى كون كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه او من قدم علمه قدم علمنا (و) كنفى (المتكلمين) وجود (المجردات) كالعقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها (والا ماثل الله) فى انها ليست متحيزة ولا حالة فى متحيز فتساويه مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا (وضعفه) اى ضعف ما حكموا به من ان التشارك فى صفة يقتضى تساوى المتشاركين فى جميع الوجوه (ظاهر) لاحاجة بنا الى اظهاره الا ترى ان الانواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة فى الحقيقة الجنسية مع انها ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقائق متشاركة فى عوارض كثيرة ويستحيل تماثلها ٭ المقدمة (الثالثة) انهم اذا ارادوا اثبات صفة لله تعالى قالوا (هذه صفة كمال فتثبت لله تعالى و) اذا ارادوا نفى صفة عنه قالوا (هذه صفة نقص فتنتفى عنه وقد تعتبر) هذه المقدمة ويتمسك بها فى امور ثلاثة (فى الافعال) فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب ان يثبت لله تعالى والا يلزم بلا سبق جناية ولحوق عوض نقص فيجب ان ينفى عنه (وهو) اى الكمال فى الافعال هو (الحسن و) النقصان فى الافعال هو (القبح و) يعتبر ايضا (فى الذات) فيقال الوجوب الذاتى كمال فيجب ثبوته لله والامكان نقص فيجب نفيه عنه (و) فى (الصفات) الحقيقية فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له تعالى والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه (وانما تثبت) هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على اثبات الصفة ان (لو قبلها) اى تلك الصفة (الذات) فان الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كمالا على اتصاف الذات بها ٭ الا ترى ان ايجاد العالم فى الازل كمال له تعالى من حيث انه جود مستمر لكن كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه بها لان فعله يجب ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار والارادة (وحصل معنى الكمال) انه ماذا (وكانت) تلك الصفة (كمالا لها) اى للذات لاينفها فى نفس الامر اذ يجوز ان يكون كمالا بالقياس الينا ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا (ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان) ولم يجز ان يكون له كمال منتظر واثبات ذلك موقوف على انه موجب بالذات ﴿ المقصد السابع الدليل اما عقلى بجميع مقدماته ﴾ قريبة

الخ عطف الشرطية على الشرطية قوله اذ ليس يلزم من تجويز الخ) فان قلت ان سلم عدم اولوية عدد من عدد فاللزوم ظاهر والا فالسؤال ما سبق لا هذا قلت هذا منع عدم الاولوية بطريق آخر وهو ان ما امتنع لقاطع اصلا اولى بالعدم (قوله الا ترى الخ) فيه بحث لان القائلين بان الاشتراك فى صفة يستلزم المساواة لايدعون ذلك فى الاشتراك فى كل صفة بل فى صفة هى اخص صفات النفس كالقدم والتجرد والتنوير المذكور لامعنى له والصواب ان يقال الاشتراك فى صفة انما يستلزم المساواة اذا كانت من اخص الصفات وهو ممنوع (قوله موقوف على انه موجب بالذات) فانه تعالى على تقدير كونه مختارا ايجاد العالم كمال له وليس حاصلا له فى الازل ولا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث لجواز كون ذلك الكمال من الامور الاعتبارية (قوله الدليل اما عقلى الخ) هذا التقسيم اذا اريد بالدليل المقدمات المترتبة واما اذا

فى مباحث الكم وهى خمسة الاول فى اقسام الكم الثانى فى الكم بالذات وبالعرض الثالث فى عدمية هذه الكميات الرابع فى الزمان الخامس فى المكان ٭ المبحث الاول فى اقسام الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لاتشترك فى حد واحد به ينتهى الاجزاء الحاصلة بالانقسام وهو المنفصل ويسمى العدد او الى اجزاء تشترك فى حد واحد وهو المتصل والكم المتصل ان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان قار الذات اى ثابت الاجزاء المفروضة فهو المقدار والمقدار ان انقسم فى جهة واحدة فقط فهو الخط وبه ينتهى السطح كما ان الخط ينتهى بالنقطة وان انقسم فى جهتين فقط فهو السطح والبسيط وبه ينتهى الجسم وان انقسم فى الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمى والثخن والثخن اسم لحشو ما بين السطوح فان اعتبر ولا فهو عمق وان اعتبر صعودا فسمك وقد يطلق العمق على البعد المتقاطع للطول والطول هو البعد المفروض اولا وقيل الطول اطول الامتدادين المتقاطعين فى السطح والبعد الاخذ من رأس الانسان الى قدمه طول الانسان والبعد الاخذ من ظهر ذوات الاربع الى اسفله طولها والعرض هو البعد المفروض ثانيا وقيل العرض الامتداد الاقصر والبعد الاخذ من يمين الانسان الى يساره هو عرض الانسان والبعد الاخذ من رأس الحيوان الى ذنبه هو عرض الحيوان والطول والعرض والعمق كميات مأخوذة مع اضافات فان البعد كمية فاذا فرض امتدادا اوانه اطول بالنسبة الى امتداد آخر فهو طول واذا فرض ثانيا او انه اقصر من امتداد آخر فهو عرض وان

كانت او بعيدة (او نقلى بجميعها) كذلك (او مركب منهما والاول هو) الدليل (العقلى) المحض الذى لا يتوقف على السمع اصلا (والثانى) وهو الدليل النقلى المحض (لا يتصور اذ صدق المخبر لابد منه) حتى يفيد الدليل النقلى العلم بالمدلول (وانه لا يثبت الا بالعقل) وهو ان ينظر فى المعجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دار او تسلسل (والثالث) يعنى المركب منهما (هو الذى نسميه بالنقلى) لتوقفه على النقل فى الجملة فانحصر الدليل فى قسمين العقلى المحض والمركب من العقلى والنقلى هذا هو التحقيق (ثم) انه قد يقسم الدليل الى ثلاثة اقسام فيقال (مقدماته القريبة قد تكون) عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد تكون نقلية محضة) كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امرى وكل عاص يستحق العقاب لقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون (بعضها مأخوذة من النقل وبعضها من العقل) كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمور به عاص (فلا بأس ان تسمى هذا القسم) الاخير (بالمركب) من العقلى والنقلى فظهر صحة تثليث القسمة كما وقع فى عبارة بعضهم (والمطالب) التى تطلب بالدلائل (ثلاثة اقسام • احدها هو ما يمكن) عند العقل (اى لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه) حتى لو خلى العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفى ولا اثبات (نحو جلوس غراب الآن

اريد مأخذها كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلا معنى له فطريق القسمة ان استلزامه للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلى والا فنقلى كذا فى شرح المقاصد والاظهر ان يقال ان هذا التقسيم على تقدير كونه مفردا بعد النظر فى احواله (قوله لا يتصور) فالقسمة المذكورة قسمة بحسب بادى الرأى (قوله فانحصر الدليل) اى بعد التأمل (قوله ثم انه الخ) اشار بتقدير هذا الكلام وارجاع ضمير قوله ثم مقدماته الى الدليل الى انه معطوف على قوله الدليل اما عقلى لا كما يوهمه الظاهر من كونه معطوفا على قوله والثالث هو الذى نسميه بالنقلى لانه حينئذ يكون هذه الاقسام المذكورة اقسام القسم والمقصود تصحيح القسمة المثلثة للدليل على ما وقع فى كلام البعض قوله تارك المأمور به عاص) اى امرا مطلقا وانما قيدنا بهذا لان المندوب مأمور به عند الجمهور وليس تاركه بعاص (تارك المأمور به عاص) اى تارك ما ثبت بالامر المطلق اعنى الواجب ينسب اليه العصيان ويطلق عليه عاص شرعا لقوله تعالى افعصيت امرى وما قيل ان المراد بالعصيان على تقدير كونه شرعيا استحقاق العقاب فوهم لانه لا يدل الدليل المذكور عليه ولا يتحقق الحمل فى الكبرى قوله هذا تارك المأمور به) انما اطلق العقلى على هذه المقدمة مع انها مستندة الى الحس بناء على ان المراد بالعقلى ههنا ما يقابل النقلى فيندرج فيه الحسى (قوله هذا تارك المأمور به) فانه يحكم به العقل ولو بواسطة الحس ولا يتوقف على النقل قوله وكل تارك للمأمور به عاص) قد يراد بالعصيان ترك الامتثال بالاوامر والنواهى ولا نزاع فى كونه عقليا فان العصيان فى اللغة ضد الطاعة فلو امر احد غيره ولم يمتثل ذلك الغير لامره يعد ذلك الغير الممتثل عاصيا وان لم يكن الآمر شارعا وقد يراد به استحقاق العقاب فهو حينئذ شرعى فبالنظر الى الاول عد صاحب المقاصد قولنا كل واجب فتاركه عاص مقدمة عقلية وبالنظر الى الثانى عد الشارح قوله وكل تارك للمأمور به عاص مقدمة شرعية لا عقلية من المعنى الاول كما توهم بل لانه لو حمل عليه لغا الحمل اذ يكون المؤدى تارك المأمور به تارك المأمور به اللهم الا ان يفرق بين ترك المأمور به وترك نفس امتثال الامر وان تلازما (قوله فلا بأس الخ) اشار به الى ان الاولى عدم التسمية اذ لا فائدة فى افراد هذا القسم (قوله اى ما لا يمتنع الخ) لما كان المتبادر من قول المصنف ما يمكن عند العقل اثباته ونفيه ان يجوز العقل اثباته ونفيه وذلك علم بالامكان الذاتى وليس امكانا ذهنيا فانه عبارة عن عدم الحكم بالامتناع واستواء الثبوت والانتفاء عنده بحيث لا يتعين احدهما فسره الشارح بقوله اى لا يمتنع من حيث العقل اى لا يحكم العقل بامتناع اثباته ولا بامتناع نفيه (قوله حتى لو خلى العقل) اى عن جميع العوارض الغريبة مقارنا مع طبعه اى حقيقته وترك مقارنا مع ما عنده من اللوازم لم يحكم هناك بنفى ولا اثبات لانه

فرض انه مقاطع للطول فهو عمق ❁ قال ❁ الثانى فى الكم بالذات وبالعرض • الكم بالذات ما يكون كما بنفسه والكم بالعرض ما يكون حالا فى كم كالزمان فانه وان كان متصلا بالذات فانه منفصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة وهو منفصل اذا قسم بالساعات او محلا له كالجسم والمعدود او حالا فى محله كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر او متعلقا به كالقوة المتناهية والغير المتناهية بحسب تناهى آثارها ولا تناهيها عددا او زمانا ❁ اقول ❁ المبحث الثانى فى الكم بالذات والكم بالعرض • الكم بالذات ما يكون كما فى نفسه فالكم المتصل بالذات هو الزمان والمقادير اى الخط والسطح والجسم التعليمى والكم بالعرض ما يكون حالا فى الكم بالذات كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات فانه كم منفصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة التى هى كم متصل بالذات والزمان كم منفصل بالعرض اذا قسم بالساعات والكم بالعرض ايضا ما يكون محلا للكم كالجسم الذى هو محل للمقدار الذى هو كم متصل بالذات وكالمعدود الذى هو محل للعدد الذى هو كم منفصل بالذات والكم بالعرض ايضا ما يكون حالا فى محل الكم بالذات كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر والكم بالعرض ايضا ما يكون متعلقا بما يعرض له اى بان يكون مبدأ لما يعرض له الكم المتصل او المنفصل كالقوة المتصفة بالتناهى واللاتناهى بحسب تناهى آثارها او لا تناهيها بحسب العدد او الزمان فان الآثار الصادرة من القوى اذا كانت متناهية او غير متناهية بحسب

على منارة الاسكندرية فهذا) المطلوب (لايمكن اثباته الا بالنقل) لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم الصلاة والسلام (الثاني) من المطالب (ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع) وكونه عالما قادرا مختارا (ونبوة محمد) صلى الله عليه وسلم (فهذا) المطلوب (لايثبت الا بالعقل اذ لو ثبت بالنقل لزم الدور) لان كل واحد منهما يتوقف على على الآخر (الثالث) من المطالب (ماعداهما نحو الحدوث) فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم (اذ يمكن اثبات الصانع دونه) بأن يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم (و) نحو (الوحدة) فان ارسال الرسل لايتوقف على كون الاله واحدا فجاز ان يثبت التوحيد بالادلة السمعية (فهذا) المطلوب (يمكن اثباته بالعقل اذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل) العقلي (الدال عليه و) يمكن ايضا اثباته (بالنقل لعدم توقفه عليه) كما عرفت ﴿ المقصد الثامن الدلائل النقلية هل تفيد اليقين ﴾ بما يستدل بها عليه من المطالب اولا (قيل لا) تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهورة الاشاعرة (لتوقفه) اى توقف كونها مفيدة لليقين (على العلم بالوضع) اى وضع الالفاظ المنقولة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بازاء معان مخصوصة (والارادة) اى وعلى العلم بأن تلك المعاني مرادة له (والاول) وهو العلم بالوضع (انما يثبت بنقل اللغة) حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ (و)نقل (النحو) حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية (و)نقل (الصرف) حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات (واصولها

لما لم يحكم بامتناع الاثبات لم يحكم بالنفي ولما لم يحكم بامتناع النفي لم يحكم بالاثبات (قوله مثل وجود الخ) فان صحة النقل يتوقف على صدق المخبر وهو يتوقف على ثبوت نبوته باظهار المعجزة في يده وهو يتوقف على وجود الصانع وكونه عالما حتى يخلق المعجزة على وفق دعواه وكونه قادرا على خلق المعجزة وكونه مريدا يختار لمن يشاء من عبادة بالنبوة على ما نطق به قوله تعالى ولكن الله يمن على من يشاء من عباده **قوله** غير متوقفة على حدوث العالم) فيه ان صحة النقل يتوقف على القدرة والاختيار حتى يثبت كونه تعالى مرسلا للرسل واثبات القدرة يتوقف على حدوث العالم فصحة النقل يتوقف على الحدوث اللهم الا ان يقال يكفي في اثبات النبوة والارسال وجود الصانع وعلمه ولا يخفى انه مكابرة اذ كان لهم دليل على القدرة غير متوقف على الحدوث (قوله بامكان العالم) على ماهو طريقة المحققين من ان العالم ممكن موجود وكل ممكن موجود لابد له من فاعل واجب الوجود قطعا للتسلسل دون الحدوث على ماهو طريقة جمهور المتكلمين (قوله ثم يثبت كونه عالما الخ) اكتفى ههنا على كونه عالما مع انه لابد من اثبات كونه قادرا مختارا اما للاحالة على ماذكر سابقا فحينئذ لابد من اثبات قدرته وارادته بدليل لايتوقف على حدوث العالم على ماقرره المصنف في بحث قدرته تعالى وارادته تعالى واما للاشارة الى ان التحقيق ان ثبوت الارسال لايتوقف الا على وجود الصانع وعلمه فان الفلاسفة قائلون بالارسال مع قولهم بايجابه تعالى وعندي ان الحق ما قاله المصنف من توقف صحة النقل على العلم بوجود الصانع والنبوة فقط فان الجهال في زمن النبي كانوا يصدقونه في دعوى النبوة بعد ظهور المعجزة مع عدم علمهم بكونها تعالى عالما قادرا مختارا نعم ان ثبوت النبوة في نفس الامر متوقف على ذلك واما العلم فكلا **قوله** لتوقفه على العلم بالوضع) لايخفى ان العلم بالارادة كاف الا انه لايتم بدون العلم بالوضع اما في الحقايق فظاهر واما في المجازات فلانها بالانتقال من الموضوع له ولك ان تقول المراد من الوضع اعم من الشخصي والنوعي (قوله لتوقفه الخ) فان افادتها موقوفة على ارادة معانيها بالوضع فلابد من العلم بهما (قوله على العلم بالوضع) اى الوضع الحقيق بقرينة قوله وعلى عدم التجوز يعني يتوقف على العلم بوضع الالفاظ التي وقعت في الدليل النقلي للمعاني المفهومة منها وانما خص البيان بالالفاظ الحقيقية لانها الاصل في الافادة والمجازية متفرعة عليها (قوله جواهر الالفاظ) اى مادتها مع قطع النظر عن الصورة المخصوصة بل في أي صورة كانت **قوله** واصولها) يعني بالاصول ماوقع عليه التنصيص (قوله واصولها) اى ما يبتنى

العدد والزمان يكون القوى التي هي مبدأ تلك الاثار ايضا متصفة بالتناهي واللاتناهي عددا اوزمانا ❊ قال ❊ الثالث في عدمية هذه الكميات قال المتكلمون العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لاوجود لها في الخارج كما سبق واما المقادير فهي الجسمية اوجزءها بناء على ان الاجسام مركبة من اجزاء لاتتجزى وليست امرا زائدا عليها والا لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا هذا خلف قيل هي ليست من الاعراض السارية فلا يلزم انقسامها واجيب بان السطح مثلا ان لم يكن في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالا فيه وان كان فاما ان يوجد بتمامه في جزء واحد فقط فيكون ذا مقدار لاغير اوفي كل واحد فيقوم الواحد بالكثير اولا بتمامه فيلزم القسمة وفيه نظر احتج الحكماء بان الجسم الواحد قد يتوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء جسميته المعينة بحالها وبان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي المتداخل تارة والمتكاثف اخرى فلا يكون جوهرا واجيب عن الاول بان المتغير هو الشكل او وضع اجزاء الجسم وعن الثاني بمنع المقدمات ❊ اقول ❊ المبحث الثالث في عدمية هذه الكميات اعني العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان قال المتكلمون العدد اى الكم المنفصل لاوجود له في الخارج لان العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لاوجود لها في الخارج كما سبق في بحث الوحدة

اى اصول هذه العلوم الثلاثة (تثبت برواية الآحاد) لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التى يرويها عنهم آحاد من الناس كالاصمعى والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الراوية يجوز الخطاء من العرب فان امرئ القيس قدخطئ فى مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية (وفروعها) تثبت (بالاقيسة وكلاهما) يعنى رواية الآحاد والقياس دليلان (ظنيان بلا شبهة (والثانى) وهو العلم بالارادة (يتوقف على عدم النقل) اى نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التى كانت موضوعة بازائها فى زمن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الى معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعانى الاولى لاالمعانى الاخرى التى نفهمها الآن منها (و) على عدم (الاشتراك) اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد معنى آخر مغايرا لما فهمناه (و) عدم (المجاز) اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازى لاالحقيقى الذى تبادر الى اذهاننا (و) عدم (الاضمار) اذ لو اضمر فى الكلام شئ تغير معناه عن حاله (و) عدم (التخصيص) اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ماتناوله اللفظ لاجميعه كما اعتقدناه (و) عدم (التقديم والتأخير) فانه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لاماأدركناه (والكل) اى كل واحد من النقل واخواته (لجوازه) فى الكلام بحسب نفس الامر (لايجزم بانتفائه بل غايته الظن) واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله فى المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكأن المصنف ادرجه فى التخصيص لان النسخ على ماقيل تخصيص بحسب الا زمان (ثم بعد) هذين (الامرين) اعنى العلم بالوضع والعلم بالارادة (لابد من العلم بعدم المعارض العقلى) الدال على نقيض مادل عليه الدليل

عليها هذه العلوم الثلاثة وهى الشواهد التى يبتنى اللغة والنحو والصرف عليها (قوله لان مرجعها) اى ما يؤول اليه تلك الاصول ومجملها (قوله قد خطئ) بصيغة المجهول من التخطئة وفى بعض النسخ على صيغة المعلوم من الخطأ قوله وفروعها تثبت بالاقيسة) ثبوت الاصول والفروع للنحو والصرف ظاهر واما ثبوتها للغة فلان ماذكر فى اللغة من بيان ان جواهر الحروف كالرجل مثلا موضوع لذكر من بنى آدم يتضمن لدعوى انه متى اريد استعماله الصحيح فيما وضع له حقيقة يستعمل لذكر من بنى آدم فهذه قاعدة واصل تثبت بها الفروع وهى حكم الرجل فى الاستعمالات الجزئية وكذلك الكلام فى التصرفات الواقعة فى الالفاظ باعتبار معانيها المجازية ثم المراد بالاقيسة الاقيسة الميزانية لاالفقهية فظنيتها باعتبار ظنية كبراها (قوله وفروعها) اى مايقاس على تلك الشواهد مما يستعمل فى العلوم والمحاورات (قوله تثبت بالاقيسة) اى الاقيسة الفقهية بجامع يستفاد من اللغة والنحو والصرف اعنى الاشتراك فى الجواهر والهيئة التركيبية والافرادية وليس المراد من اصولها قواعدها الكلية ومن الاقيسة الاقيسة المنطقية لانه على هذا التقدير لايكون ظنية الفروع الا بظنية تلك الاصول التى هى كبراها ولا يصح قوله وكلاهما ظنيان قوله وعدم المجاز) يشير الى ان الكلام فى الادلة التى الفاظها حقايق ولك ان تقول لادليل الا و بعض الفاظه حقيقة ثم ان المصنف لم يذكر الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شئ ولا اقسم ولئلا يعلم فكأنه ادرجها فى المجاز على رأى البعض قوله بناء على دخوله فى المجاز بالنقصان) لايخفى ان بعض الاضمارات يمكن ان يدخل فيها نحو قوله تعالى واسئل القرية دون بعض كقوله عزوجل فارسلون يوسف فالنظر نظر المصنف (قوله بناء على دخوله الخ) ونظر المصنف ادق لان الاضمار اعم مطلقا من المجاز بالنقصان لانه يعتبر فيه تغيير الاعراب بسبب الحذف نحو واسئل القرية بخلاف الاضمار نحو ان اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانفجرت وانما لم يتعرض للمجاز بالزيادة نحو ليس كمثله شئ لانه لايفيد تغيير المعنى فلا دخل له فى عدم الارادة (قوله والعلم بالارادة) اى بكونه مرادا بالنسبة الى نفس الالفاظ بسبب ارتفاع الموانع المذكورة (قوله لابد من العلم الخ) اى لابد فى افادته اليقين بانه مراد المتكلم من عدم المعارض فلا يرد انه بعد تعيين كونه مرادا لايمكن تأويله والا لم يكن مرادا فلا يكون له معارض عقلى للزوم كذب الشارع لان المراد بعدم العلم بكونه مرادا بالنظر الى الالفاظ لابد فى كونه

والكثرة والمركب من الاعتبارات العقلية التى لاوجود لها فى الخارج اعتبارى لاوجود له فى الخارج واما المقادير التى هى الجسم التعليمى والسطح والخط فليست بموجودات زائدة على الجسم لانها اما نفس الجسمية او اجزاء الجسمية بناء على ان الجسم مركب من اجزاء لاتتجزى فانه حينئذ يكون الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض فى الجهات الثلاث اى الطول والعرض والعمق هو الجسم والمنضم بعضها الى بعض فى الجهتين هو السطح وهو جزء من المنضم بعضها الى بعض فى الجهات الثلاث والمنضم بعضها الى بعض فى الجهة الواحدة هو الخط وهو جزء للمنضم بعضها الى بعض فى الجهتين وليست المقادير امرا زائدا على الجسمية حالا فيها لان المقادير لوكانت حالة فى الجسمية لانقسمت بانقسام الجسم الذى هو محلها فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا لان محل السطح الجسم الذى هو منقسم عمقا وانقسام المحل عمقا يقتضى انقسام الحال كذلك والسطح محل الخط وهو منقسم عرضا فالخط الحال فيه منقسم عرضا لان المحل اذا انقسم عرضا يكون الحال منقسما كذلك وهذا خلف لان الخط عندهم لاينقسم عرضا لانه طول بلا عرض والسطح لاينقسم عمقا لانه طول مع عرض وليس له عمق قيل لانسلم لوكانت حاله فى الجسم لانقسمت بانقسام الجسم وانما يلزم ذلك لوكانت المقادير من الاعراض السارية وليس كذلك فان الخط والسطح ليسا من الاعراض السارية فلايلزم من حلول السطح فى الجسم انقسام السطح فى الجهات الثلاث ومن حلول الخط فى السطح

النقلي (اذ لو وجد) ذلك المعارض (لقدم على الدليل النقلي قطعا) بان يؤول الدليل النقلي عن معناه الى معنى آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلي على الدليل النقلي (اذ لا يمكن العمل بهما) بأن يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين (ولا بنقيضهما) بأن يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين (وتقديم النقل على العقل) بأن يحكم بثبوت مايقتضيه الدليل النقلي دون مايقتضيه الدليل العقلي (ابطال للاصل بالفرع) فان النقل لايمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر مايتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل الذي يتوقف صحته عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد ابطل الاصل بالفرع (وفيه) اي في ابطال الاصل بالفرع (ابطال الفرع) ايضا اذ حينئذ يكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته (واذا ادى اثبات الشيء) وتصحيحه (الى ابطاله) وافساده (كان مناقضا لنفسه) اي مستلزما لنقيض نفسه ومنافيا لها (فكان باطلا) ومحالا اذ لو امكن لامكن اجتماع النقيضين اعني نفسه ونقيضه واذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلي على العقلي فقد تعين تقديم العقلي على النقلي وهو المطلوب * لايقال جاز ان يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما بعينه فلا يلزم شيء من تلك المحالات لانا نقول هذا منع لايضر المعلل لان وجود المعارض العقلي اذا اوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقين مالم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذي كان المستدل بصدده * وايضا التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ في الدليل العقلي القطعي وحينئذ لايبقى النقل حجة قطعية يتوقف لاجلها في الدلائل العقلية القطعية فقد ثبت انه لابد في افادة الدليل النقلي اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي (لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم

مرادا للمتكلم من العلم بعدم المعارض العقلي قوله اذ لو وجد الخ) لايخفى ان الكلام يتم بدون هذا بأن يقال لابد من العلم بعدم المعارض والا تساقطا لامتناع الترجيح بلا مرجح الا انه قصد افادة امر زائد على المقصود وهو انه يقدم القطعي على النقلي عند التعارض قوله لقدم على الدليل النقلي قطعا بأن يؤول النقلي الخ) فان قلت فسر الشارح التقديم بتأويل النقلي عن معناه الى معنى آخر ويؤيده مثاله ولا شك ان هذا لايصح لان الكلام بعد العلم بالوضع والارادة قلت هذا بناء على ظن السائل باحتمال المعارض العقلي وجريانه بعدهما وتحقيق الشارح فيما سيأتي عدم الجريان حيث قال واما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فليس على الشارح لائمة وقد يظن الاستبعاد للتأويل والتصرف في الكلام بضرب مامع ثبوت الامرين اعني العلم بالوضع والارادة مثل الحمل على التمثيل او الكناية فان المفردات الواقعة فيهما راد بها معانيها الاصلية لكن ارادتها لافادة المعاني الاخر وانتقال الذهن منها اليها وحينئذ فلا اتجاه ايضا لما يقال من انه اذا تعين المراد بأي وجه كان دل على انتفاء المعارض العقلي وحصل العلم بعدمه وانت خبير بأن المختار عند الشارح كما حققه في شرح المفتاح ان اللفظ في الكناية ليس بمستعمل في المعنى الاصلي ولم يرد هذا المعنى معه وان التمثيل مجاز في الهيئة التركيبية كما صرح به في شرح التلخيص وغيره فبعد العلم بالوضع والارادة لا احتمال لها قطعا قوله فقد ثبت انه لابد الخ) قد وقع في بعض النسخ قبيل هذا واذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلي على العقلي فقد تعين تقديم العقلي على النقلي وهو المطلوب لايقال جاز ان يتوقف فيهما ولا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما بعينه فلا يلزم شيء من تلك المحالات لانا نقول هذا منع لايضر المعلل لان وجود المعارض العقلي اذا اوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقين مالم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذي كان المستدل بصدده وايضا التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ في الدليل العقلي القطعي وحينئذ لايبقى النقل حجة قطعية يتوقف لاجلها في الدلائل العقلية القطعية الى ههنا كلام

انقسام الخط عرضا واجيب بان السطح مثلا ان لم يكن حالا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم لايكون حالا في الجسم وان كان السطح حالا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة للجسم فيلزم ان يقوم العرض الواحد بالمحال الكثيرة وقد سبق بطلانه او يوجد السطح لابتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة بل يوجد في كل واحد من الاجزاء المفروضة شيء من السطح فيلزم قسمة السطح عمقا لانه حينئذ يوجد شيء من السطح في الاجزاء المنضمة من جهة العمق * واعلم ان هذا الجواب مبني على ان الجسم مركب من اجزاء لاتتجزى ومع هذا ولقائل ان يقول السطح حال في الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهتين الطول والعرض ولايكون حالا في الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهة الثالثة يلزم انقسام السطح في الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام المحل في الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام الاجزاء المنضمة في الجهتين في الجهة الثالثة احتج الحكماء على ان المقادير زائدة على الجسم اما الجسم التعليمي اي المقدار الذي له طول وعرض وعمق فلانه قد يتبدل على الجسم الواحد الشخص مع بقاء حقيقة الجسمية المتشخصة فان الشمعة المتشخصة بعينها باقية مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال من التكعيب والاستدارة وبقاء الجسمية مع تبدل المقادير على الجسم التعليمي دال على ان الجسم التعليمي عرض قائم بالجسم لاجوهر واما السطح والخط فلانهما يعرضان للجسم بواسطة التناهي والتناهي

الوجدان) مع المبالغة الكاملة فى تتبع الادلة العقلية (وهو) اى عدم الوجدان (لايفيد القطع) والجزم (بعدم الوجود) اذ يجوز ان يكون هناك معارض عقلى لم نطلع عليه (فقد تحقق ان دلالتها) اى دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها (يتوقف على اصول) عشرة (ظنية فتكون) دلالتها ايضا (ظنية لان الفرع) الموقوف (لايزيد على الاصل) الذى هو الموقوف عليه (فى القوة)والمتانة واذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ماقيل (والحق انها) اى الدلائل النقلية (قد تفيد اليقين) اى فى الشرعيات (بقرائن مشاهدة) من المنقول عنه (اومتواترة)نقلت الينا تواترا (تدل) تلك القرائن (على انتفاء الاحتمالات) المذكورة (فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما) من الالفاظ المشهورة المتداولة فيمابين جميع اهل اللغة (فى زمن الرسول فى معانيها التى تراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة) لاشبهة فى بطلانها وكذا الحال فى صيغة الماضى والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال فى ذلك الزمان فيما يراد منها فى زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه نعلم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة اومنقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات التسعة واما عدم المعارض العقلى فيعلم من صدق القائل فانه اذا تعين المعنى وكان مراداله فلوكان هناك معارض عقلى لزم كذبه (نعم فى افادتها اليقين فى العقليات نظر لانه) اى كونها مفيدة لليقين (مبنى على انه هل يحصل بمجردها) اى بمجرد الدلائل النقلية والنظر فيها وكون قائلها صادقا (الجزم بعدم المعارض العقلى و) انه (هل للقرينة) التى تشاهد اوتنقل تواترا (مدخل فى ذلك) اى الجزم بعدم

ذلك البعض من النسخ (قوله بقرائن مشاهدة) كما للحاضرين فى صحبة النبى صلى الله عليه وسلم (قوله اومتواترة) كما للغائبين عنها فى مثل الدلائل الدالة على فرضية الصلاة والصوم (قوله الى مثل هذه الالفاظ) اى الالفاظ التى علم قطعا استعمالها فى معانيها المفهومة منها من حيث جواهرها وهيئاتها (قوله قرائن مشاهدة اومنقولة تواترا) تدل على نفى تلك الاحتمالات (قوله تحقق العلم بالوضع) اى بوضع تلك الالفاظ لتلك المعانى وارادتها منها بالنظر اليها لارادتها بالنسبة الى المتكلم (قوله فانه اذا تعين المعنى) بسبب كون اللفظ مستعملا فيه قطعا (قوله وكان مرادا له) اى تعين كونه مرادا للمتكلم بواسطة القرائن المشاهدة المتواترة الدالة على انتفاء الاحتمالات المذكورة وكونه شرعيا اى مستفادا من خطاب الشارع اذ لو لم يكن مرادا له مع انتفاء قرينة دالة على عدم الارادة كان ذلك اضلالا لا ارشادا (قوله لانه مبنى على انه هل الخ) اى مبنى على جواب هذا الاستفهام فان كان حصول الجزم بعدم المعارض بمجرد الدلائل النقلية وصدق قائلها من غير مدخلية للقرينة فى ذلك كانت مفيدة لليقين فى العقليات ايضا للاشتراك فى العلة وان كان للقرينة مدخل فى حصول الجزم بعدم المعارض لم تكن مفيدة لليقين فى العقليات لعدم تحقق تلك القرينة فيها بخلاف الشرعيات وحاصل الاعتراض ان هذا الفرق نظرى لان مدار الجزم المذكور على صدق القائل فان كان مجزوما به حصل الجزم بعدم المعارض فيهما والافلا وحاصل الجواب بيان ذلك الفرق بأن المراد بالشرعيات مالايدرك لولا خطاب الشارع وبالعقليات ماليس كذلك اى مايدرك بدونه فاذا ورد الدليل النقلى فيما هو شرعى وكان هناك قرينة مشاهدة اومتواترة تنفى تلك الاحتمالات حصل الجزم بكون معناه مرادا للمتكلم قطعا وحصل الجزم بعدم المعارض اذ الحكم شرعى ليس للعقل طريق الى اثباته ونفيه فاذا اخبر القائل الصادق باحدهما بكلام لايحتمل غير ذلك علم قطعا ان الآخر منتف والالزم كذبه بخلاف الدليل النقلى الوارد فيما هو عقلى اى مايكون للعقل طريق الى اثباته ونفيه فانه يجوز ان يكون من الممتنعات فالقرائن المشاهدة والمتواترة الدالة على نفى تلك الاحتمالات لاتفيد الجزم بكون معناه مرادا للمتكلم لاحتمال ان يعتمد المتكلم فى عدم ارادته على قرينة كونه من الممتنعات العقلية فانه اقوى القرائن فالحاصل انه اذا كان للقرينة مدخل فى حصول الجزم بعدم المعارض لايوجد فى العقليات قرينة كذلك اذ من جملة القرائن الدالة على عدم الارادة كونه من الممتنعات وهو محتمل فى العقليات كلها فان قيل المفروض

لايكون من مقومات الجسم لانه يلزم الجسم بعد تحققه فلايكون السطح والخط من مقومات الجسم و الذى يدل على ان الخط ليس من مقومات الجسم ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلايكون الخط واجب الثبوت للجسم و اذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لايكون من مقوماته بل يكون عرضا قائما به وقال المص نقلا عن الحكماء ان السطح والخط من صفات الجسم التعليمى المتخلخل تارة بأن يزيد مقداره من غير ضم اجزاء آخر اليه والمتكاثف اخرى بان ينقص مقداره من غير انفصال اجزاء عنه والجسم الطبيعى باق على حقيقته النوعية و الجسم التعليمى المتغير بالتخلخل والتكاثف غير باق بحاله فلايكون الجسم التعليمى جوهرا بل عرضا قائما بالجسم الطبيعى فيكون الخط والسطح اللذان هما من صفاته اولى بان يكون عرضين * ثم قال المصنف واجيب عن الاول بان المتغير والمتبدل هو الشكل او اوضاع اجزاء الجسم فان الشمعة المكعبة مثلا اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمستديرة اذا جعلت مكعبة يتفرق الاجزاء التى كانت مجتمعة لا المقدار وهذا ليس بمستقيم فان تغير الشكل مستلزم لتغير المقدار لان الشكل هيئة مااحاط به حد واحد او حدود من جهة الاحاطة وهيئة الاحاطة انما تتغير بتغير الاحاطة وتغير الاحاطة بدون تغير الحدود غير ممكن وتغير الحدود بدون تغير المقدار محال واما قوله اواوضاع اجزاء الجسم فباطل لان الجسم لايكون فيه اجزاء بالفعل حتى يتغير اوضاعها بالتبدل فان الشمعة لايكون فيها اجزاء بالفعل حتى

المعارض العقلى (وهما) اى حصول ذلك الجزم بمجردها ومدخلية القرينة فيه (مما لايمكن الجزم بأحد طرفيه) اى النفى والاثبات فلا جرم كانت افادتها اليقين فى العقليات محل نظر وتأمل فان قلت اذا كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض فى العقليات كما لزم منه ذلك فى الشرعيات والا احتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق له اليها والمراد بالعقليات ماليس كذلك وحينئذ جاز ان يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلى للدليل النقلى فى العقليات وان حصل الجزم به فى الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية فى العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها او علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة وحينئذ يستحيل ان يوجد ما يعارضها الا ان احكام البديهة لا تتعارض بحسب نفس الامر اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازى بانه لايجوز التمسك بالادلة النقلية فى المسائل ثم يجوز التمسك بها فى المسائل النقلية تارة لافادة اليقين كما فى مسئلة حجية الاجماع وخبر الآحاد واخرى لافادة الظن كما فى الاحكام الشرعية الفرعية

﴿ الموقف الثانى فى الامور العامة ﴾

(اى مالا يختص بقسم من اقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر (والعرض) فاما ان يشتمل الاقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيراً له وحدة ما باعتبار وكالماهية والتشخص

ان القرينة دالة على انتفاء الاحتمالات التسعة ومن جملتها المجاز فاذا انتفى المجاز تعين كون معناه الحقيقى مرادا للمتكلم فيحصل الجزم بعدم المعارض العقلى والا لزم كذب القائل الصادق قلت قد عرفت ان المراد انها تدل على انتفاء تلك الامور بالنظر الى نفس الالفاظ بأن ليس فى اللفظ مايدل على واحد من تلك الامور وهو لا يقتضى انتفاء التجوز مطلقا لجواز وجود القرينة العقلية على عدم الارادة كالامتناع فيما نحن فيه قوله وحينئذ جاز ان يكون من الممتنعات) فان قلت مقتضى هذا الكلام ان بعض العقليات التى يثبت امكانها بالقاطع العقلى يفيد النقل فيها القطع فما الفرق حينئذ بينهما قلت كل الشرعيات يفيد الدليل النقلى المقارن للقرائن القطع فيه بخلاف كل العقليات وايضا لا طريق للعقل فى النقليات بخلاف العقليات الممكنة قطعا اذ ربما نجد دليلا عقليا على خلاف ماورد به النقل فتأول لكن هذا انما يظهر اذا لم يثبت امكانها بالدليل العقلى اليقينى * بقى ههنا بحث مشهور وهو ان المنفى لعدم المعارض العقلى فى الشرعيات صدق القائل وهو قائم فى العقليات ايضا ومالا يحكم العقل بامكانه ثبوتا وانتفاء لا يلزم ان يكون من الممتنعات لجواز امكانه الخالى من العقل وينبغى ان يحمل كل ما علم ان الشرع نطق به على هذا القسم لئلا يلزم كذبه وابطال قطع العقل بصدقه فالحق ان النقلى ايضا يفيد القطع فى العقليات ايضا ولا يفيد ماذكره الشارح ولا يخلص الا بأن يقال مراده ان النظر فى الادلة انفسها والقرائن فى الشرعيات يفيد الجزم بعدم المعارض لاجل افادته الارادة من القائل الصادق جزما وفى العقليات افادته الجزم بعدمه محل نظر بناء على ان افادته الارادة محل له لانه بعد ما علم مراد الشارع يقينا فى العقلى والنقلى يحصل الجزم بعدم المعارض فى الثانى دون الاول فانه غير مسلم (قوله ربما لم يحصل الخ) زاد لفظ رب مع ان عدم حصول الجزم لاجل هذا الاحتمال دائم اشارة الى كفايته فيما نحن بصدده ويجوز ان يكون كلمة رب للتحقيق كما قالوا فى قوله تعالى * ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين (قوله لا تتعارض فى نفس الامر) والا لزم تحقق النقيضين فى نفس الامر وانما قيد بذلك لانها قد تتعارض عند العقل بناء على اشتباه الحكم البديهى بالوهمى (قوله وقد جزم الخ) وذلك لان احتمل ان يكون للقرينة مدخل فى الجزم المذكور كاف فى عدم افادة اليقين فى العقليات ولا يتوقف على الجزم به * تم ما يتعلق بالموقف الاول بعون الله وحسن توفيقه قوله كالوجود) لا يخفى ان كون الوجود من الامور العامة انما هو على القول بالوجود المطلق وانما لم يقيد كما قيد فى الماهية والتشخص لان نفيه مما تفرد به الاشعرى فلم يقيد به (قوله كالوجود) اى المبحوث عنه فى هذا الموقف وهو الوجود المشترك فان من احكامه انه مشترك معنوى فلا يرد انه يجب التقييد ههنا عند القائل باشتراكه احترازا

صارت مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها امتداد واحد باق مالم يطرأ عليها تفرق مع تبدل المقادير حال عدم التفرق فالباقى عند عدم التفرق غير الزائل عند عدمه واجيب عن الثانى بمنع المقدمات اى لانم ان الخطوط والسطوح من صفات الجسم التعليمى بل هما من مقومات الجسم ولئن سلم ان السطوح والخطوط من صفات الجسم التعليمى ولكن لانم ان الجسم التعليمى يتخلخل ويتكاثف فان التخلخل والتكاثف الحقيقيين فرع اثبات الهيولى وسيأتى بطلانه ولئن سلمنا ان الجسم التعليمى هو الذى يتخلخل ويتكاثف ولكن لانم ان الجسم التعليمى اذا كان متخلخلا ومتكاثفا لايكون جوهراً ولقائل ان يقول ان السطح من صفات الجسم التعليمى لانه يعرض للجسم التعليمى بواسطة التناهى العارض للجسم التعليمى بالذات وللجسم الطبيعى بالعرض فيكون من صفاته والخط يعرض للسطح بواسطة تناهى السطح فيكون ايضا من صفاته واما الهيولى فستقام الحجة على وجودها واما ان الجسم التعليمى المتخلخل تارة والمتكاثف اخرى لايكون جوهرا فلانه لايبقى عند التخلخل المقدار الاول وكذا عند التكاثف مع بقاء الجسم الطبيعى على حقيقته فيكون الجسم التعليمى الذى مع بقاء الجسم الطبيعى عرضا زائدا على الجسم الطبيعى • واعلم ان التخلخل والتكاثف على الحقيقة يعرضان للجسم الطبيعى واتصاف الجسم التعليمى بهما بالعرض لكن طريان التخلخل والتكاثف على الجسم الطبيعى يدل على ان الجسم التعليمى زائد على الجسم الطبيعى كما ذكرنا ° قال * الرابع فى الزمان

عندالقائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته اويشمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا

عن مذهب الاشعرى والايحتاج الى الاعتذار بانه مماتفرد به الاشعرى فلم يعتد به **قوله** فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما) فان قلت تعميم الكثرة لكل موجود ينافى عدها مما يشمل الاثنين فقط كما سيذكره الآن قلت التعميم فرضى وتلخيصه ان قوله وان كان كثيرا معطوف على مقدر كما ذهب اليه البعض فى مثله والتقدير ان لم يكن كثيرا له وحدة ما وبالجملة قولك اكرمك وان اهنتنى تعميم اكرامك لا تحقق اهانته فلا محذور ❀ واعلم ان اعتبار الوحدة لكل موجود لايحتاج اليه فى بيان شمولها الاقسام الثلاثة اذ يكفى تحققها فى بعض من كل من الاقسام الثلاثة وانما يحتاج الى الاعتبار المذكور اذا فسرت الامور العامة بالامور الشاملة بجميع الموجودات او اكثرها وعد الوحدة من القسم الاول والفرق بين هذا التفسير وتفسيرها بما لايختص بقسم من اقسام الموجود بين كما يفهم من سياق كلامه فى حواشى التجريد (**قوله** فان كل موجود الخ) يريد ان شمول الوحدة للثلاثة لايتوقف على وجود الواحد الحقيقى من الموجودات الثلاثة فلو فرض انتفاؤه وان كل موجود كثير فله وحدة اعتبارية وهذا القدر يكفينا فى شمولها للثلاثة وبما حررناك اندفع ان شمول الوحدة للثلاثة لايتوقف على وجودها فى كل موجود اذ يكفى فى ذلك تحققها فى الواجب وفرد من الجوهر وفرد من العرض وان شمول الكثرة لكل موجود ينافى عدها مما يشمل الاثنين اما الاول فظاهر واما الثانى فلان شمولها الفرضى للثلاثة لاينافى اختصاصها بالاثنين فى نفس الامر **قوله** وكالماهية والتشخص عندالقائل الخ) قيل عليه ان تشخص البارى تعالى سواء كان عين ماهيته تعالى اوغيره فهو ثابت له تعالى فيكون مطلق التشخص ما شاملا له وكذا الكلام فى الماهية سواء كانت عين وجوده اولا وقد يقرر الاعتراض بعبارة اخرى وهى ان القائل بأن ماهية الواجب تعالى عين وجوده وتشخصه هو الفلاسفة وهم لايقولون بعينية الماهية المطلقة والتشخص المطلق الذين هما من الامور العامة بل بزيادتهما ويمكن ان يؤيد الاعتراض بأن الشارح عد الماهية فى حواشى التجريد من الشاملة للكل كالوجود والجواب ان الماهية يطلق غالبا على الحقيقة الكلية ومن ثمه قيل لفظ الماهية يدل على الكلية التزاما والتشخص عندهم هو المنضم الى الماهية ولذا صرحوا بان التشخص غير الماهية واستدلوا على ذلك وحكم المحققون بوجودية التشخص واستدلوا بجزئيته من المعين الموجود فى الخارج فعلى تقدير كون تشخص البارى عز اسمه عين ماهيته وماهيته تعالى عين وجوده لم يوجد فيه مايصدق عليه مفهوم الماهية المطلقة والتشخص المطلق والذين هما من الامور العامة وهذا ظاهر وماذكره فى حواشى التجريد مبنى على ارادة الحقيقة من الماهية والحق ان الفرق بين الوجود والتشخص فى كون الاول من الشاملة للثلاثة ولو قيل بكون وجود البارى تعالى عينه كما يدل عليه عدم التقييد هناك وعدم كون الثانى الا على تقدير المغايرة خفى وسيرد عليك مايفيدك بصيرة فى المقام (قوله وكالماهية والتشخص عند القائل الخ) اى الماهية والتشخص المبحوثان فى الامور العامة ليسا الامايغاير الوجود حيث قالوا الماهية من حيث هى لاموجودة ولامعدومة وان التشخص جزء من الشخص الموجود فى الخارج وجزء الموجود موجود فلايكونان من الامور الشاملة للثلاثة الا عند القائل بالتغاير فاندفع البحث المشهور من ان الماهية والتشخص يصدقان على الواجب سواء كان وجوده وتشخصه عين ماهيته اوغيرها واما ماقيل فى الجواب من ان الماهية تطلق على الحقيقة الكلية ولذا قيل الماهية تدل على الكلية التزاما وهى منتفية فى الواجب فليس بشئ لان ذلك فى الماهية بمعنى مابه يجاب عن السؤال بما هو وهو مصطلح المنطقيين دون بمعنى ما به الشئ هو هو المبحوث عنه فى الامور العامة كيف ولو كان كذلك لما صح قولهم تشخص الواجب ووجوده عين ماهيته **قوله** وتشخص مغاير لماهيته) لكنه غير داخل فى هويته اذلاقائل بالتركيب فلاينافى نفى الكثرة **قوله** والكثرة) اى بحسب الاجزاء اوالجزئيات واما كثرة الصفات على القول بها فلامعنى لعدها كثرة فى الذات نفسها ثم الحق ان الكثرة فى جميع افراد الجوهر والعرض مبنى على انه لايوجد منهما

من النـاس من انكر وجوده لانه لوكان قار الذات اجتمع الحاضر والماضى فيكون الحادث اليوم حادثا يوم الطوفان ولو لم يكن لزم تقدم بعض اجزائه على بعض تقدما لايتحقق الامع الزمان وتسلسل واجيب بان تقدم الماضى بذاته لابزمان آخر ❀ اقول ❀ المبحث الرابع فى الزمان فى الزمان من الناس من انكر وجود الزمان محتجا بان الزمان لوكان موجودا لكان اما قار الذات اوغير قار الذات فان كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضى معا فيكون يوم الطوفان مع اليوم فالحادث اليوم حادث يوم الطوفان ولايخفى فساده وان لم يكن الزمان قار الذات لزم تقدم بعض اجزائه على بعض تقدما لايتحقق الامع الزمان لانه حينئذ يقتضى العقل بان جزأ منه كان موجودا ولم يبق الان وان جزأ منه حاصل الان والماضى والان هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان فى زمان ويتسلسل واجيب بان تقدم الماضى بذاته لابزمان اخر فانه لوكان الزمان غير قار الذات لم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر فلايلزم للزمان زمان آخر لان التقدم والتأخر لاجزاء الزمان لذاتها فيكون جزأ منه مقدما على جزء لابزمان غيرهما بل لذاتهـا ولايلزم منـه التسلسل ❀ قال ❀ والمثبتون تمسكوا بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة فى مسافة معينة بقدر من السرعة واخرى مثلها وابتدأ تامعا قطعتا المسافة معاً وان تأخرت الثـانية فى الابتـداء ووافقت فى الوقوف قطعت اقل وكذا ان وافقتها اخذا وتركا وكانت ابطاء فبين اخذ الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منهـا ببطؤ معين وبين اخذ

(لايكون)

لايكون العدم والامتناع والوجوب الذاتى والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها ههنا على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة مايتناول المفهومات باسرها اما على سبيل الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بأن يكون هو مع مايقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمى

فرد بسيط ذهنا وخارجا ولو اريد بالشمول مجرد وجود الوحدة لاالوجود فى كل فرد لم يحتج الى ذلك البناء (قوله والكثرة والمعلولية) فان الواجب اعنى ذاته تعالى لا كثرة فيه من حيث الاجزاء ولا من حيث الجزئيات والكثرة باعتبار الصفات ليست كثرة فى الواجب وكذا الحال فى المعلولية فان المعلول على تقدير زيادة الوجود وجوده تعالى لاذاته المقتضية له فتدبر فانه زل فيه الاقدام قوله والمعلولية) فان قلت عد المعلولية ممايشمل الاثنين فقط لايستقيم على اصل المتكلمين لان وجوده تعالى زائد على ماهيته ومعلول لها عندهم فقد تحقق المعلولية فى الواجب تعالى بمعنى ان وجوده من العلة قلت وهى نفس ذاته بعد تسليم ان ليس المراد المعلولية للغير لايعقل المعلولية فى الواجب قطعا لان علة الاحتياج الى العلة اماالحدوث او الامكان والمعلول على تقدير زيادة وجوده تعالى هو الاتصاف بالوجود الذى هو ممكن بالنظر الى نفسه لانفس ذاته الذى هو الواجب وسيصرح الشارح بهذا فى المقصد الثالث فى هذا الموقف فبناء الجواب الثانى عليه لكن الكلام بعد على هذا الجواب محل تأمل فتأمل قوله فعلى هذا لايكون العدم والامتناع والوجوب الذاتى والقدم من الامور العامة) قد يمنع ذلك فى العدم ويدعى انه من الاحوال المشتركة بين الاثنين اعنى الجوهر والعرض اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع وكذا المراد بالعرض ماهية لو وجدت فى الخارج كانت فى موضوع ويؤيد ذلك ان المصنف عنون الفصل الاول بالوجود والعدم معا وانت خبير بان الشئ اذا سلم اتصافه بالجوهرية او العرضية حال العدم لم يكن الجوهر المطلق ولا العرض المطلق من اقسام الموجود الخارجى بناء على ماهو الحق من وجوب كون القسم اخص من المقسم مطلقا بل قسمة ماهو الموجود منهما فلا يكون العدم من الامور العامة قطعا اذ ليس يتحقق فى موجود خارجى اصلا فضلا عن ان يوجد فى اكثر من قسم منه واما القدم فان اريد به القدم الذاتى فظاهر انه ليس من الامور العامة وان اريد عدم المسبوقية بالعدم فعدم عده منها مبنى على ان الصفات ليست من الاعراض اذ لو عدت منها واريد بها ههنا مالايقوم بنفسها كما ينبئ عنه حصرهم اقسام الموجود فى الثلاث سيما على القول ببقاء الاعراض كما يقول به بعض المتكلمين كان القدم المطلق من الامور العامة بالتفسير المذكور (قوله فعلى هذا الخ) بيان للواقع واعتراض على المص بانه يلزم ان يكون البحث عنها استطراديا عنده وهو لايناسب جعله الموضوع المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية والامور المذكورة داخلة فيه (قوله لايكون العدم الخ) اذ لا يوجدان فى شئ منهما فضلا عن الشمول اما فى الواجب فظاهر واما فى الجوهر والعرض فلانهما عند المتكلمين عبارتان عن الحادث المتحيز بالذات وعن الحادث القائم بالمتحيز بالذات على ما يجئ وما قيل من ان الجوهر عبارة عن ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع والعرض عن ماهية اذا وجدت كانت فى موضوع فلا يكون الوجود معتبرا فيهما بالفعل فيشملها العدم ففيه انه من مصطلحات الفلاسفة على انه نص الشيخ بأن الوجود بالفعل معتبر فى العرض عندهم والتعميم فى الجوهر لادخال صور الجواهر لا لان الوجود ليس بمعتبر فيه كيف وقد قسموا الموجود الممكن الى الجوهر والعرض كما سيجئ (قوله والقدم) بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فانه مختص بالواجب لا يوجد فى الجوهر والعرض والصفات القديمة خارجة عنهما لما عرفت من تعريفهما قوله مايتناول المفهومات باسرها) وهذا هو المناسب بمعنى العموم وعموم الموضوع للموجود والمعدوم على ما اختاره المصنف (قوله المفهومات) اى الواجب والممتنع والممكن (قوله كالامكان العام) والبحث عنه من حيث عوارضه اللاحقة له باعتبار تحققه فى افراده من الامكان الخاص والوجوب والامتناع وكون البحث عنها بحثا عنه فاندفع انه لا بحث فى الامور العامة عن الامكان العام قوله ويتعلق بكل الخ) قيد بهذا لان الاطلاق يستدعى جواز عدكل من الاعراض الغريبة

الثانية وتركها امكان اقل من ذلك بتلك السرعة المعينة وهو جزء من الامكان الاول فيكون قابلا للزيادة والنقصان ولاشئ من العدم كذلك الثانى كون الاب قبل الابن ضرورى فتلك القبلية ليست وجود الاب ولا عدم الابن لتعقلهما مع الغفلة عنها ولا امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية فهى اذا زائدة ثبوتية * واجيب بأن هذه الامكانات امور اعتبارية عقلية لاوجود لها فى الخارج وكذا القبلية * اقول * والمثبتون للزمان تمسكوا فى اثبات الزمان بوجهين * الاول * انا اذا فرضنا حركة فى مسافة معينة بقدر معين من السرعة وفرضنا حركة اخرى مثل الحركة الاولى اى على مقدارها من السرعة فى تلك المسافة فان ابتدأت الحركتان معا وتركنا معا قطعت الحركتان المسافة معا وان تأخرت الثانية عن الاولى فى الابتداء ووافقتها فى الوقوف قطعت الثانية من المسافة اقل مما قطعته الاولى ضرورة وكذا ان وافقت الحركة الثانية الحركة الاولى اخذا وتركا اى ابتدأتا معا ووافقتا معا وكانت الحركة الثانية ابطأ من الحركة الاولى فقد قطعت الحركة الثانية من المسافة اقل مما قطعته الاولى واذا كان كذلك كان بين اخذ الحركة السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل من المسافة الاولى ببطؤ معين وبين اخذ الحركة السريعة الثانية وتركها امكان اقل من ذلك الامكان الاول بتلك السرعة المعينة ويكون هذا الامكان جزأ من الامكان الاول واذا كان كذلك كان هذا الامكان قابلا للزيادة والنقصان ولا شئ

كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلاثة (اذ قد اوردنا كلا من ذلك) اى مما يختص بواحد منها (فى بابه) فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة (وفيه) اى فى هذا الموقف (مقدمة) يجب تقديمها على مباحث تلك الامور العامة لاشتمالها على تقسيمات المعلومات الى معروضاتها (ومراصد) خمسة مشتملة على مباحثها ﴿ المقدمة فى قسمة المعلومات ﴾ الى معروضات الامور العامة وهى عند المتكلمين اربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة وبيان ذلك انه (اما ان يقال بأن المعدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اما ان تثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربع احتمالات) ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم * الاحتمال (الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة) ايضا بينهما (وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم) اى ما من شأنه ان يعلم (اما ان لا يكون له تحقق فى الخارج) انما اعتبر قيد فى الخارج لانهم لا يقولون

الخاصة من الاعراض الذاتية لشمولها مع مقابلها للمفهومات كلها اذ لا تخرج من النقيضين (قوله ويتعلق بكل من الخ) قيد بذلك ليخرج كل مفهوم مع مقابله لشمولها جميع المفهومات سواء لا يتعلق بشئ منهما غرض على كالانسان واللاانسان او يتعلق باحدهما دون الآخر كالوجوب واللاوجوب ومعنى تعلق الغرض العلمى به ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وانما صرح باعتبار هذا القيد فى هذا القسم مع ان اعتباره فى جميع المباحث معلوم مما سبق فى تعريف موضوع الكلام ولذا لم يصرح به فى التعريف المذكور فى المتن ولا فى القسم الاول من هذا التعريف دفعا لتوهم ان تعلق الغرض العلمى باحد المتقابلين كاف فى عدهما من الامور العامة (قوله كالوجود والعدم) لا خفاً فى انه اما ان يتعلق بالعدم غرض علمى فلا يصح تعريف المتن حيث يستلزم كون البحث عنه استطراديا او لا يتعلق فلا يكون هذا التعريف صحيحا (قوله اذ قد اوردنا الخ) اى قصدنا ايراده ويجوز ان يكون تصنيف مبحث الامور العامة بعد تصنيف مباحث كل من ذلك (قوله فلم يبق) اى فى الارادة (قوله يجب الخ) اى المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه المباحث الآتية قوله فى قسمة المعلومات) قيل المقسم مفهوم المعلوم فالاولى ان يقال فى قسمة المعلوم بالافراد فان قلت المراد تقسيم المعلوم على المذاهب فلذا جمعه قلت الاختلاف فى الاقسام لا فى المقسم فلا وجه لجمع المقسم ثم ان هذا التوجيه لا يتأتى فى قول الشارح واما الحكماء فقالوا فى تقسيم المعلومات لا يقال اضافة القسمة الى المعلومات لادنى تلبس اى القسمة الى المعلومات كما فى ضرب يوم الجمعة لان قول الشارح الى معروضات الامور العامة يأبى عنه وقد يقال فى الجمع اشارة الى انه من تقسيم الكل الى الاجزاء لا تقسيم الكلى الى الجزئيات فان كل واحد منهما يقع فى كلامهم ولك ان تقول الجمع بناء على اشتماله على تقسيم انواع المعلوم من الممكن والحادث وبالجملة فيه ملاحظة اقسام الاقسام (قوله فى قسمة المعلومات) الظاهر فى تقاسيم المعلوم اذ التعدد فى التقسيم لا فى المقسم ولعله للتنبيه على انه قسمة حاصرة بجميع انواع المعلوم واصنافها واشخاصها بحيث لا يشذ شئ منها عن هذه الاقسام ولك ان تقول ان جمع المضاف اليه باعتبار حال المضاف كتثنيته باعتبارها فى قوله تعالى فكان قاب قوسين اى قابى قوس على ما فى الصحاح (قوله الى معروضات الامور العامة) قيد بذلك لان له تقسيمات اخر كالتقسيم الى تصورى وتصديقى والى بديهى وكسبى والى بسيط ومركب الى غير ذلك قوله اى ما من شأنه ان يعلم) قيل لا احتياج الى هذا التفسير لان كل شئ معلوم الله تعالى بالفعل واجيب بان فرقة من المتكلمين ينكرون شمول علمه تعالى على ما سيأتى فالتفسير المذكور ليصح التقسيم على رأى كل فرقة وانت خبير بأن حمل المعلوم على معلوم الله تعالى مما لا يتبادر اليه الافهام وايضا قد يمنع تلك الفرقة المبطلة كون كل شئ من شأنه ان يعلمه تعالى ولك ان تقول لا احتياج الى هذا التفسير وان حمل على معلومنا لان كل شئ معلوم لنا بالفعل ولو بوجه ما فان قلت تلك المعلومية بعد التوجه ولا توجه فى كل وقت فلا معلومية فيه قلت لم لا يكفى فى التقسيم المعلومية حال التوجه تأمل (قوله اى ما من شأنه ان يعلم) فسر بذلك للتنبيه على ان المعلومية بالفعل ليست بمعتبرة فى الموجود والمعدوم حتى لو فرض عدم تعلق العلم كان موجودا او معدوما لا لانه يلزم خروج ما لا تعلق به العلم

من العدم يقابل الزيادة والنقصان فهذا الامكان ليس بعدم فيكون هذا الامكان امرا وجوديا مقداريا وهذا الامكان الوجودى المقدارى غير المسافة فان الحركة البطيئة الموافقة للحركة الاولى السريعة فى الاخذ و لترك اى فى الابتداء والوقوف يشتركان فى هذا الامكان ضرورة توافقهما فى الابتداء والوقوف ويتفاوتان فى المسافة ضرورة كون مسافة البطيئة اقل وما به التوافق غير ما به التفاوت فالزمان امر وجودى مغاير للمسافة * الثانى من الوجهين الدالين على وجود الزمان فان كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة فتلك القبلية ليست وجود الاب ولا عدم الابن لتعقل وجود الاب وعدم الابن مع الغفلة عن تلك القبلية فتعين ان تكون تلك القبلية زائدة على وجود الاب وعدم الابن وليست القبلية امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية التى هى عدم محض فان اللاقبلية صادقة على العدم فتلك القبلية اذن زائدة ثبوتية لان احد النقيضين اذا كان عدميا يكون الاخر وجوديا واجيب عن الاول بان هذه الامكانات امور عقلية لا وجود لها فى الخارج والامور العقلية قابلة للمساواة والزيادة والنقصان وان لم تكن موجودة فى الخارج واجيب عن الثانى ايضا بان القبلية من الامور العقلية التى لا وجود لها فى الخارج فلا يلزم وجود الزمان فى الخارج والذى يدل على وجود الزمان فى الخارج ان الحادث بعد ما لم يكن له قبل فى الخارج لم يكن فيه وليس كقبلية الواحد على الاثنين التى توجد بتلك القبلية ما هو قبل

(بالوجود)

بالوجود الذهنى (اويكون والاول) هو (المعدوم) فى الخارج (والثانى) هو (الموجود) فيه فهذه قسمة ثنائية يتبعها ثلاثيتان ورباعية * الاحتمال (الثانى المعدوم ليس بثابت والواسطة) امر (حق) اى ثابت (وقال به القاضى) الباقلانى قولا مستمرا (وامام الحرمين منا) اى من الاشاعرة (اولا) فانه رجع عن ذلك آخرا وقال به بعض المعتزلة ايضا (فالمعلوم) على رأيهم (اما لاتحقق له) اصلا (وهو المعدوم اوله تحقق امابا عتبار ذاته) اى لابتبعية الغير (وهو الموجود اوباعتبار غيره اى) له تحقق (تبعاله وهو الحال وعرفوه بانه صفة لموجود لاموجودة ولامعدومة فقولنا صفة لان الذوات) وهى الامور القائمة بانفسها (اماموجودة اومعدومة لاغير) اذلايتصور تحققها تبعا لغيرها فلاتكون حالا (و) قولنا (الموجود لان صفة المعدوم معدومة) فلاتكون حالا (و) قولنا (لاموجودة ليخرج

بالفعل عن القسمين على ماوهم لانه يرد عليه ان المعلوم اعم مما يكون معلوما للقوى العالية او القاصرة ومما يكون بالكنه اوبالوجه ولاشك فى شموله لجميع المفهومات **قوله** يتبعها ثلاثيتان ورباعية) وجه التبعية ان هذه التقسيمات اما بجعل احد قسمى التقسيم الاول الثانى قسمين او بجعل كل قسم منه قسمين كما سيظهر (قوله يتبعها الخ) باعتبار قسمة القسم الاول الى قسمين اوالقسم الثانى اوكليهما (قوله فانه رجع الخ) النزاع فى ثبوت الحال وعدمه معنوى يعنى هل فى المفهومات ماهو موجودة تبعا اولا ولفظى فى جعله قسما على حدة وادخاله فى احد القسمين مبنى على تفسير الموجود فالرجوع بالاعتبار الاول فلايرد انه اذا كان النزاع لفظيا لامعنى للرجوع الا ان يقال بانه لم يتفطن الراجع بكونه لفظيا وهو بعيد جدا (قوله اما لاتحقق له اصلا) اى لا اصالة ولاتبعا قدم العدمى على الوجودى لكونه منقسما الى القسمين (قوله اى له تحقق تبعا) معنى التحقق الاصلى ان يكون التحقق حاصلا للشئ فى نفسه قائما به كالحركة الذاتية والتبعى ان لايكون حاصلا له بل لما تعلق به كالحركة التبعية فلايرد النقض بالاعراض لان لها تحققا فى انفسها ولايلزم قيام التحقق الواحد بأمرين (قوله وعرفوه) خرج من التقسيم تعريف الحال انه معلوم يكون تحققه تبعا لغيره ولاخفاء فى ان التعريفين متلازمان **قوله** صفة لموجود) سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة به اومعه فاندرج فى التعريف نفس الوجود على القول بأنه حال (قوله صفة لموجود) سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة اومعه فيدخل الوجود عند القائل بانه حال **قوله** وهى الامور القائمة بأنفسها) فان قلت تفسير الذوات بها يستدعى ظاهرا تفسير الصفات بالامور القائمة بغيرها كما صرح به فى تعريف العلم فلايتناول صفات المعدوم عند المتكلمين المفسرين للقيام بالغير بالتبعية فى التحيز الا عند ابى يعقوب الشحام وابى عبدالله البصرى من المعتزلة القائلين بتحيز المعدوم كما سيأتى فالتفسير الصحيح للذات مالو قام قام بنفسه والصفة مالو قام قام بغيره قلت المفسر بالتبعية فى التحيز قيام الاعراض لامطلقة فان القائم بنفسه مطلقا وهو المستغنى عن محل يقومه والعالم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل فلامحذور (قوله وهى الامور القائمة بانفسها) فالمراد بالصفة مايكون قائما بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فيدخل الاجناس والفصول فى الاحوال والاحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية والقادرية عند من يثبتها **قوله** وقولنا لموجود لان صفة المعدوم معدومة) اى صفة المعدوم دائما معدومة فلاينافى مايجوزه من كون الحال صفة للمعدوم فى الجملة فان قيل لما جاز قيام الحال بالمعدوم فى الجملة فلم لايجوز قيام ماليس بموجود ولامعدوم بالمعدوم دائما اجيب بانه اذا قام بالمعدوم دائما لم يتصور له تحقق تبعى حتى يصير واسطة لعدم تحقق متبوعه فان قلت اذا كانت صفة المعدوم معدومة يلزم استدراك القيد المذكور اعنى لموجود اذ يغنى عنه قوله ولامعدومة قلت لانسلم الاستدراك فان القيام بالموجود معتبر فى مفهوم الحال وكذا ذكر الصفة ايضا مع ان الذوات يخرج بقوله لاموجودة ولامعدومة كما صرح به وانفهام هذا المعنى من قوله ولامعدومة التزامى مهجور فى التعريفات وبالجملة قيود التعريف ربما يرادبها تحقيق الماهية لا الاحتراز والالكان ذكر الحيوان فى تعريف الانسان مستدركا غاية مافى الباب انها بعد ماذكر لتحقيق الماهية قد يخرج اشياء يخرج بدونها ايضا فيسند اليها اخراجها وهذا ظاهر ولكن حق العبارة حينئذ ان يقال فقولنا صفة يخرج

وماهو بعد معا بل قبلية قبل لايثبت ذلك القبل مع البعد بل ينقضى عند تجدد البعد وليس تلك القبلية هى نفس العدم فان العدم كما جاز ان يكون قبل جاز ان يكون بعد والقبلية يمتنع ان تكون بعد و ليس تلك القبلية ايضا ذات الفاعل فان ذات الفاعل قدتكون قبل وقدتكون معه وقدتكون بعد فتلك القبلية شئ آخر لايزال فيه تجدد وتقض فهو غير قار الذات متصل فى ذاته فان من الجائز ان يفرض متحرك يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث هذا الحادث قبليات وبعديات متجددة منقضية مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات متصلة اتصال المسافة والحركة فثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو الزمان فوجود القبلية و البعدية اللتين لاتجتمعان دال على وجود الزمان فان الزمان هو الذى يلحقه لذاته القبلية و البعدية اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشئ قد يكون قبل شئ آخر قبلية لاتجامع مع البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه فى زمان هو قبل زمان ذلك الاخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما للزمان فليس بشئ آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشئ آخر فاذن ثبوتهما يدل على وجود الزمان والقبلية والبعدية اضافيان لاتوجدان الا باعتبار العقل لان الجزئين من الزمان اللذين يعرضهما القبلية والبعدية لايوجدان معا فى الاعيان فكيف

الاعراض) فانها متحققة باعتبار ذواتها فهى من قبيل الموجود دون الحال وقولنا (ولا معدومة ليخرج السلوب) التى يتصف بها الموجود فانها معدومات لااحوال و اعترض الكاتبى على هذا التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالتى وجودها وعدمها والجواب ان المراد بكونه صفة للوجود انه يكون صفة له فى الجملة لانه يكون صفة له دائما هذا على مذهب من قال بأن المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم اوقال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله ؛ الاحتمال (الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم) على رأيهم (اما لاتحقق له فى نفسه) اصلا (وهو المنفى) المساوى للممتنع (اوله تحقق) فى نفسه بوجه ما (وهو الثابت) المتناول للوجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر فقالوا (وايضا فاما) ان (لاكون له فى الاعيان وهو المعدوم) ممكنا كان اوممتنعا(اوله كون) فيها(وهو الموجود والمنفى) عندهم (اخص) مطلقا (من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه) اى من المعدوم

الذوات ولموجود صفة المعدوم لان قوله لان الذوات ولان صفة المعدوم يشعر بان الغرض الاصلى من ذكرهما الاحتراز على ان صفة المعدوم وان كانت معدومة الا ان صفة ماليس بموجود ولامعدوم لايظهر خروجها عند غير القائل بحاليتها الابالقيد المذكور (قوله لان صفة المعدوم الخ) اى الصفة المختصة بالمعدوم فلايرد الاحوال القائمة بالمعدوم كالصفات النفسية عند من قال بحاليتها لايقال اذا كانت صفات المعدوم معدومة فهى خارجة بقوله ولامعدومة فيكون قوله لموجود مستدركا لانا نقول الاستدراك ان يكون القيد الاول مغنيا عن الآخر دون العكس نعم يرد على من قال انها لاموجودة ولا معدومة قائمة بموجود و يجاب بان ذكره لكونه معتبرا فى مفهوم الحال لا للاخراج (قوله فانها متحققة باعتبار ذواتها) وان كانت تابعة لحالها فى التحيز (قوله واعترض الخ) مبنى الاعتراض حمل اللام فى قوله لموجود على الاختصاص كما هو الظاهر وحاصل الجواب حمله على مجرد الاختصاص والحصول فلايضر حصوله للمعدوم ايضا الا انه لايسمى حالا الاعند حصوله لموجود ليكون له حتى تبعى فى الجملة فالصفات النفسية للمعدومات ليست باحوال الااذا خرج تلك المعدومات فحينئذ تكون احوالا (قوله والجواب ان المراد الخ) قيل الممكنات حادثة عندهم فقبل الحدوث لايصدق تعريف الحال على الجوهرية مثلا قلت الظاهر انهم لايقولون بالحال قبل وجود الموصوف لما مر والجوهرية قبل وجود جوهر ما فى العالم لم يكن حالا ثم صارت حالا بعد وجوده نعم هذا الجواب انما يتم اذا لم يقولوا بحالية فى جنس لا وجود لشئ من افراده فى الخارج فتأمل قوله بثبوت المعدوم) فانه لايقول باتصاف المعدوم بشى اذ الموصوفية تقتضى نوع ثبوت للموصوف عنده (قوله فى نفسه اصلا) اى فى حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر قيد بذلك لان المنفى له تحقق اعتبار بطريق التشبيه والتنظير على ما سيجئ نقلا عن الشفاء ان المستحيل لاتحصل له صورة فى العقل اى ليس لنا سبيل الى ادراكه فى نفسه بحيث يحصل منه صورة هى له فى نفسه فلا يمكن ان يتصور شئ هو اجتماع النقيضين او الضدين فتصوره اما على سبيل التشبيه او التمثيل الى آخره قوله وهو المنفى المساوى للممتنع) فيه بحث لان الخياليات الممكنة غير ثابتة عندهم كما سيأتى فلامعنى لجعل المنفى مساويا للممتنع الا ان يراد بالممتنع ايضا ما لاثبوت له وهو اصطلاح جديد لانقل عليه فى كلامهم (قوله وهو المنفى المساوى للممتنع) ان اريد بالممتنع اعم من ان يكون امتناعه باعتبار نفسه اوباعتبار التركيب كان المنفى مساويا للممتنع لشموله المركبات الخيالية اعنى ما يكون اجزاؤها ممكنة وامتناعها باعتبار التركيب بناء على ماقالوا ان التركيب لايتصور حال العدم وان الثابت حال العدم انما هو الماهيات وان اريد به مايكون امتناعه باعتبار نفسه المنفى اعم منه وكلا الاطلاقين واقع فى كلامهم كما لايخفى على المتتبع لكلامهم [illegible] الافهام (قوله بوجه ما) سواء كان كونا اوثبوتا (قوله كون له) الكون يرادف الوجود عندهم والمنفى اعم منه (قوله اما المعدوم مطلقا) الخارج

(وانت)

توجد الاضافة العارضة لهما لكن ثبوتهما فى العقل لشئ دال على وجود معروضيهما بالذات اعنى الزمان مع ذلك الشئ فلذلك يستدل بعروض القبلية للعدم على وجود زمان معه ؛ قيل القبلية غير موجودة فى الخارج وكذا البعدية فانهما اضافيتان عقليتان فلا تقتضيان وجود معروضهما فى الخارج بل فى العقل اجيب بأن ثبوتهما فى العقل لشئ دال على وجود معروضهما بالذات اى الزمان مع ذلك الشئ ؛ قيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو ممتنع اجيب بان عدم الحادث ليس بنفى محض لانه عدم مقيد بشئ بل هو معقول ثابت والقبلية ايضا عقلية ولا امتناع فى عروض القبلية الاعتبارية لعدم الحادث الذى هو امر معقول ثابت فى العقل ؛ قيل ان اجزاء الزمان بعضها قبل بعض بهذه القبلية المذكورة فى عدم الحادث فلو اقتضى هذه القبلية زمانا يقارن ما هو قبل بهذه القبلية لزم ان يكون للزمان زمان آخر اجيب بان عروض هذه القبلية لاجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان آخر لان الزمان منقض لذاته فلا يحتاج فى عروض القبلية لبعض اجزائه الى عروضها لشئ آخر بخلاف غير الزمان ؛ قيل لايجوز عروض السبق لبعض اجزاء الزمان فانه على تقدير تساوى الاجزاء فى الماهية امتنع تخصيص بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية وعلى تقدير عدم تساويهما فى الماهية كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون اجزاء الزمان منفصلا بعضها عن البعض فلا يكون الزمان متصلا واحدا بل مؤلفا من آنات اجيب بأن ماهية

(وانت تعلم ان نقيض الاخص) مطلقا (اعم) مطلقا (من نقيض الاعم فيكون الثابت) الذى هو نقيض المنفى (اعم من الموجود) الذى هو نقيض المعدوم (لصدقه عليه) اى لصدق الثابت على الموجود (وعلى المعدوم الممكن) فقد ذكر على رأى هؤلاء تقسيمين لكن الاقسام عندهم فى الحقيقة ثلاثة هى المنفى والثابت الموجود والثابت الذى هو المعدوم الممكن واما المعدوم مطلقا فهو راجع الى المنفى والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا وكأنه لم يقسم الثابت على رأيهم الى الموجود والمعدوم كما فعله غيره لئلا يتوهم من اطلاق المعدوم على المنفى كون قسيم الثابت قسما منه لكنه مندفع بان قسم الثابت هو المعدوم الذى له ثبوت اعنى المعدوم الممكن وذلك لايطلق على المنفى وانما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة * الاحتمال (الرابع المعدوم ثابت والحال حق) ايضا (وهو قول بعض المعتزلة) من مثبتى الاحوال (فيقول الكائن فى الاعيان اما) ان يكون له كون (بالاستقلال وهو الموجود او) يكون له كون (بالتبعية وهو الحال فيكون) الحال الذى هو قسم من الكائن فى الاعيان (ايضا قسما من الثابت) كما ان الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه (وغيره) اى غير الكائن فى الاعيان هو (المعدوم فان كان له تحقق) وتقرر (فى نفسه فثابت والا فنفى) فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت الذى يقابل المنفى يتناول على هذا المذهب امورا ثلاثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثانى يتناول الموجود والحال فقط واما المعدوم ففى المذهبين الاخيرين يتناول شيئين المنفى اى الممتنع والمعدوم الممكن وفى المذهب الثانى يرادف المنفى كما فى المذهب الاول الذى يرادف فيه الثابت الموجود ايضا (واما الحكماء فقالوا) فى تقسيم المعلومات (ما يمكن ان يعلم) ولو باعتبار (اما لا تحقق له بوجه) من الوجوه (وهو المعدوم واما له تحقق ما وهو الموجود ولابد من انحيازه بحقيقة) اى لابد من ان ينفرد الموجود ويحوزه ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو (فان انحاز مع ذلك) عن غيره (بهوية شخصية) يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين (فهو الموجود الخارجى والا فهو الموجود الذهنى) فان الذهن لايدرك الا امرا كليا فالموجود فيه لايمتاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجى

عن القسمة الثانية (قوله بان قسم الثابت الخ) بناء على ان المقسم معتبر فى الاقسام (قوله حقيقة) وان جعل قسما منه ظاهرا حيث قسم الثابت الى الموجود والمعدوم من غير تقييده بالممكن (**قوله** الكائن فى الاعيان اما بالاستقلال الخ) فان قلت قدمر ان الكلام فى تقسيم المعلومات فيجب ان يجعل المقسم مفهوم المعلوم ولم يجعل ههنا قلت لوسلم الوجوب فهو فى قوة قولنا المعلوم اما كائن او غير كائن والكائن كذا وكذا الخ وانما لم يصرح به اعتمادا على السياق (قوله فيقول الكائن الخ) اى يقول ذلك البعض بعد تقسيم المعلوم الى الكائن وغير الكائن الخ فيقسم كلا منهما الى قسمين فلا يرد ان هذا ليس تقسيما للمعلوم **قوله** ما يمكن ان يعلم الخ) المعدوم المطلق ليس بمعلوم بالفعل عندهم لقولهم بالوجود الذهنى خلافا للمتكلمين فلذا قال ههنا ما يمكن ان يعلم وقال ثمه فالمعلوم (قوله ما يمكن ان يعلم) لايكون تعلق العلم به ممتنعا وقد عرفت فائدة هذا التعميم فى قوله ما من شانه ان يعلم (قوله ولو باعتبار) فيه دفع لما يرد على التقسيم من ان المعلوم المطلق يمتنع علمه اذ لو علم لكان له تحقق ذهنى وقد جعل قسما مما يمكن علما فقد جعل قسيم الشئ قسما منه وحاصل الدفع انه معلوم باعتبار وصف كونه معدوما مطلقا داخل فى المقسم وان كان مما يمتنع علمه نظرا الى ذاته فهو يكون فردا للموجود الذهنى باعتبار العارض مقابل الموجود باعتبار ذاته ولا استحالة فيه (قوله ولابد الخ) لان المفروض ان له تحققا ما **قوله** ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو) ان ثبت ان فى كل فرد حصة من الماهية مغايرة لحصة فرد آخر فعموم الغير ظاهر وان لم يثبت فالمراد بالغير هو كل ما عداه من الانواع وافرادها واما امتيازه عن سائر افراد نوعها فهو اما بالهوية فقط او بمجموع الهوية والحقيقة اذ المراد بالحقيقة ما يعم الهوية كما سيجئ عن قريب **قوله** فان الذهن لايدرك الا امرا كليا) فيه بحث لانه ان اراد بالذهن ما يعم النفس الناطقة وآلاتها كما يدل عليه كما سيذكره من ان الجزئيات المدركة بالحواس موجودات ذهنية اى فى تحققها الحسى او خص الذهن بالنفس وعمم الادراك لما يكون بواسطة الارتسام

الزمان هى اتصال التقضى والتجدد وذلك الاتصال لايتجزى الا فى الوهم فليس للزمان اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم وتأخر قبل التجزية فاذا فرض له اجزاء فالتقدم والتأخر يعرضان لها لذاتها لابسبب تصور عروضهما لغير الاجزاء حتى يصير الاجزاء بسبب التقدم والتأخر العارضين لها بحسب تصور عروضهما لغيرها متقدما ومتأخرا بل تصور التقضى والتجدد الذى هو حقيقة الزمان يستدعى تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشئ آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين له واما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما لعدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم والامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متأخر عن الامس لان نفس مفهومه يشتمل على معنى هذا التأخر واما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم بأحدهما حتى يصير متقدما *قيل القول بمعية الزمان للحركة يقتضى وقوع الزمان فى زمان آخر لان معنى المعية ان يكون الشيئان فى زمان واحد اجيب بأن معية ماهو فى الزمان للزمان غير معية شيئين يقعان فى زمان واحد لان الاولى تقتضى نسبة واحدة لشئ غير الزمان الى شئ هو الزمان هى متى ذلك الشئ بأن يكون الزمان ظرفا لذلك الشئ وذلك الشئ مظروفا له والاخرى تقتضى نسبتين لشيئين يشتركان فى منسوب اليه واحد

فانه يمتاز من غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب تعالى موجود خارجى وليس له تشخص يغاير حقيقته حتى يمتاز بهما معا من غيره وبأن الجزئيات المدركة بالحواس المرتسمة فى القوى الباطنة ممتازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجاب بان الواجب سبحانه شئ واحد فى حد ذاته الا ان ذلك الشئ يسمى حقيقة من حيث ان الواجب به هو هو ويسمى تشخصا من حيث انه المميز له على وجه لايمكن فرض الشركة معه فقد امتاز الواجب بحقيقة وهوية شخصية متغايرتين اعتبارا وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبان المدرك بالحواس لايمتاز فى تحققه

فى الآلات لم يستقم حصر مدرك الذهن فى الكلى وان اراد بالنفس النفس الناطقة وبالادراك الادراك بلاواسطة اعنى ادراك ماارتسم فيها نفسها فهذا الحصر وان صح بناء على ان المدرك للكليات والجزئيات وان كان هو النفس الناطقة على المختار الا ان ارتسام الجزئيات المادية فى آلاتها واما الجزئيات الغير المادية فهى وان كانت بحيث لامانع من ارتسامها فى النفس المجردة لكن الظاهر ان ارتسامها فيها ايضا على وجه كلى لكن لاينحصر الموجود فى القسمين وكذا اذا خص الذهن بالنفس وبنى الكلام على المذهب المزيف وهو ان مدرك الجزئيات هو الآلات لاالنفس بواسطتها اللهم الا ان يختار الاول ويقال حصر مدرك الذهن فى الكليات اضافى بالنسبة الى جزئى انضم هويته الى ماهيته فى تحققه الادراكى اى يكون ابتداء وجود تلك الهوية فى هـذا التحقق ولعل هذا من جملة وجوه التعسف الذى صرح به (قوله الابحسب الماهية الكلية) قيل الصور الذهنية تمتاز عن غيرها بماهية وتشخص عارض ذهنى لانها صور شخصية حالة فى نفس شخصية فلها هوية شخصية يمتاز بها ايضا فلايستقيم الحصر اجيب بان الهوية انما تطلق على التشخص الخارجى سواء حصل فى المشاعر ايضا ام لا ولو سلم عمومها فى حد ذاتها فمرادنا ذلك بقرينة المقام فلااشكال فتأمل (قوله ورد بان الواجب تعالى الخ) وكذا التعينات فانها موجودات خارجية عند الفلاسفة وليس لها تشخصات تغاير حقايقها كما يشار اليه فى بحث التعين (قوله ورد ذلك الخ) يعنى ان المستفاد من التقسيم المذكور ان كل موجود خارجى فهو ممتاز فى الحقيقة والهوية وكلا الحكمين باطلان (قوله وبان الجزئيات المدركة بالحواس) الكلام فى تحققها الحسى لاالخارجى اذلاشبهة فيه فان قلت الجزئى المدرك بالحواس يصدق عليه فى تحققه الحسى انه موجود خارجى لانه عرض قائم بقوة جسمانية قلت لوصح الوجود الخارجى بهذا الاعتبار لكان الصور الذهنية ايضا موجودات خارجية وبالجملة المراد بالموجود الخارجى الموجود فى الخارج عن المشاعر اى القوى الداركة فلااشكال (قوله بل ذهنية) فان الموجود الذهنى عندهم ماحصل فى القوى العالية اوفى القوى القاصرة فى نفسها اوفى آلاتها على مايسوق اليه دلائل الوجود الذهنى وبهذا ظهر فساد التعليل المذكور بقوله فان الذهن لايدرك الا امرا كليا (قوله الا ان ذلك الشئ يسمى حقيقة الخ) اكتفى ههنا بالمغايرة الاعتبارية ولم يكتف بها فى صدر الموقف ولذا لم يجعل الماهية ولاالتشخص مشتركة بين الثلاثة ولعل هذا مجرد نقل كلام الغير وسيحكم بأنه تعسف (قوله متغايرتين اعتبارا) فالمراد بقوله بهوية اعم من هوية متغايرة للحقيقة بالذات اوبالاعتبار (قوله وبان المدرك بالحواس الخ) يعنى ان المراد بالامتياز بالماهية والهوية الامتياز فى ذلك التحقق كما هو السابق الى الفهم فالمنفى بقوله والا الامتياز بهما فى ذلك التحقيق وهو اعم من ان لايكون الامتياز بالهوية اصلا كما فى الكليات او يكون لكن لافى ذلك التحقق كما فى الجزئيات المدركة بالحواس فانها وان كانت ممتازة بهما لكن لافى هذا التحقق الحسى بل فى التحقق الخارجى واما امتيازها بالهويات المنضمة اليها باعتبار ارتسامها فى حواس جزئية فهو امتياز للصور العلمية وهى موجودة فى الخارج وليست بموجودات ذهنية انما الموجود الذهنى هى المعلومات اعنى تلك المدركات الجزئية مع قطع النظر عن قيامها بالمحال وتفصيله ان ههنا معلوما هو موجود ذهنى وعلما هو موجود خارجى من قبيل الكيفيات النفسانية والتمايز بين المعلوم والعلم على التحقيق بالاعتبار فالمعنى الحاصل فى الذهن مع قطع النظر عن قيامه به معلوم موجود خارجى ... فانه قد زل فيه

بالعدد وهو زمان ماظرف لهما وهما مقرونان له ولهذا لايحتاج فى الاولى الى زمان يغاير الموصوف بالمعية ويحتاج فى الثانية اليه ولقائل ان الحادث يكون مسبوقا بزمان كونه مسبوقا بزمان موهوم اومفروض فسلم وان اردتم به كونه مسبوقا بزمان محقق موجود فى الخارج ممنوع وماذكرتم فى بيانه لايفيد ذلك . قال ٥ ثم اختلفوا فقيل انه جوهر مجرد لايقبل العدم والا لكان عدمه بعد وجوده بعدية لايتحقق الامع الزمان فيلزم وجوده حال عدمه وهو محال ورد هذا بان المحال انما لزم من فرض عدمه بعد وجوده لامن فرض عدمه مطلقاً وقيل هو الفلك الاعظم لانه محيط بجميع الاجسام وخلله ظاهر وقيل حركته لانه غير قار الذات ومنع بان الحركة هى اما سريعة اوبطيئة والزمان ليس كذلك وقيل مقدارها وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا بان الدليل دال على انه يقبل المساوات والمتفاوتة وكل ماكان كذلك فهو كم فالزمان كم ولايكون منفصلا والا لانقسمت الى مالاينقسم فهو متصل غير قار الذات لان اجزاءه لاتجتمع وله مادة لاتكون المسافة ولاالمتحرك ولاشيئا من هيئاته القارة فيكون هيئة غير قارة وهى الحركة وتلك الحركة مستديرة الحركة مستديرة لان المستقيمة تنقطع والزمان لاينقطع وتكون اسرع الحركات لان الزمان يقدر به سائر الحركات وهو الحركة اليومية واعلم ان مدار هذه الحجة على ان قبول المساواة يقتضى الكمية وذلك انما يثبت ان لو ثبت قبولها لذاته وان الجوهر الفرد ممتنع الوجود لذاته وان كونه كما متصلا غير قار يستلزم

الذهني بماهية وهوية تنضم اليها في هذا التحقق بل المتاز في الخارج بماهية وهوية شخصية امتاز في الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص الى ماهية والفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق عليه انه متاز عن غيره بحقيقته فان الحقيقة تطلق على مايتناول الجزئيات ايضا وكل ذلك تعسف والاظهر ان يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصيلا يترتب عليه آثاره ويظهر منه احكامه

اقدام الناظرين (قوله بماهية وهوية تنضم اليها الخ) اشارة الى ان التشخص منضم الى الماهية في الخارج ولذا لا يحمل عليه وقالوا ان الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في فرد والا يعلل تشخصها بموادها واعراض تكتنف بها وما قيل ان التعين امر انتزاعي فهو مختار المتأخرين القائلين بعدم وجود الطبايع في الخارج وان اريد بالانضمام اعم من التحقيقي او الانتزاعي يشمل المذهبين قوله بل المتاز في الخارج بماهية وهوية الخ) ليس المراد ان الموجود في الخارج متاز بماهية وهوية تنضم اليها في التحقيق الخارجي بخلاف الموجود الذهني كما يتبادر من سياق كلامه اذ لا انضمام في الخارج فان الهوية متحدة مع الماهية في التحقق الخارجي كما سيأتي ولذا لم يصرح بالانضمام فيه بل المراد ان الموجود الخارجي يمتاز في تحققه الخارجي بماهية وهوية ابتداء حصولها في ذلك التحقق بخلاف الجزئيات المرتسمة في الحواس فان ابتداء حصول هوياتها ليس في هذا التحقق بل كانت متحققة في تحققها الخارجي فارتسم المجموع في الحس ولك ان تكتفي بالمغايرة الاعتبارية في اعتبار الانضمام الخارجي* فان قلت هذا الجواب لا يتم في المخيلات الصرفة كربع مجنح بربعين فان شخصيته بحسب الذهن فقط قلت لا شخصية ولا هوية هناك فان الشيء اذا لم يرتسم في الخيال من طرق الحواس لا يكون الا كليا وهو ظاهر بالتأمل الصادق* فان قلت يصدق على تلك الجزئيات انها متازة بماهية وهوية تنضم اليها في تحققها الذهني وهو التشخص الذهني العارض في الذهن فالسؤال باق قلت قد سبق ان المراد بالهوية هو التشخص الخارجي سواء حصل في الذهن ايضا ام لا والا فالماهية الكلية الذهنية ايضا متازة بماهيته وهويته على انه قد يدعى ان ذلك التشخص الذهني مشترك بين الماهية الشخصية هذه والنوعية الكلية فلا اعتبار له في ذلك الانحياز وان كان محل نظر (قوله والفرق ظاهر بالتأمل الصادق) لابد من التأمل الصادق لا يلتبس الجزئيات المدركة وادراكاتها وخلاصة الفرق ان ماله تحقق في الجملة ان امتاز بالحقيقة الجزئية او الكلية والتشخص العارض له في هذا التحقق فهو الموجود الخارجي وان امتاز بالحقيقة فقط اي من غير انضمام التشخص اليه في هذا التحقق فهو الموجود الذهني سواء كان متازا بالحقيقة فقط او بالحقيقة والهوية معا لكنه في غير هذا التحقق قوله فان الحقيقة تطلق على مايتناول الجزئيات) فان قلت هذا مسلم لكن الحقيقة التي حكم عليها بانحياز الموجود بها هي الكلية قلت لا نسلم ذلك اذ لا ضرورة في اصل التقسيم داعية الى تقييدها بالكلية بل المراد ان كل ماله تحقق ما متاز عن غيره لما يصدق عليه الحقيقة مع القطع عن كليتها وجزئيتها فان امتاز بما يصدق عليه الهوية ايضا فخارجي والا فذهني واما ماذكره الشارح اولا من ان الموجود الذهني لا يمتاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية فهو سوق الكلام على الظاهر المتبادر والجواب عدول عن الظاهر وتعميم الحقيقة فتأمل قوله وكل ذلك تعسف) الا يرى الى ماارتكبنا تصحيحه من التكلفات مع ان الكلام بعد محل تأمل (قوله تعسف) لا تعسف فيه الا تعميم الهوية وتخصيص الانحياز بكونه في ذلك التحقق وانت خبير بأنهم يرتكبون لتصحيح المقاصد ماهو ابعد من هذا (قوله اصيلا) اي ذا اصل وعرق (قوله يترتب عليه آثاره) سواء كان ذلك الترتب في الذهن او في خارجه فيشمل الكيفيات النفسانية التي يترتب عليها آثارها في الذهن والمراد بالآثار الآثار المطلوبة منه اي التي يطلب كل احد تلك الآثار منه والاحكام المعلوم اتصافه بها لكل احد كالاحراق والاشتعال والطبخ من النار فلا يرد ان الموجود الذهني ايضا له آثار يترتب عليها وهي المعقولات الثانية لان المراد عدم ترتب تلك الآثار عليه لا عدم ترتب الآثار المختصة كما يشير اليه الشارح في بحث الوجود

ان يكون له محل اما العرضيه ولحدوثه المحوج الى المادة* اقول * ثم المتون الزمان اختلفوا في ماهية الزمان فقيل انه جوهر مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لا يقبل العدم لان الزمان لو كان قابلا للعدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يتحقق الا مع الزمان لان بعديته بعدية بعد لا يجامع القبل والبعدية بهذا المعنى لا تتصور الا مع الزمان فيلزم وجود الزمان حال عدمه وانه محال ورد بان هذا المحال انما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من حيث فرض عدمه مطلقا وعدمه بعد وجوده اخص من عدمه مطلقا واذا كان المح لازما للاخص لا يلزم ان يكون لازما للاعم فلم يلزم المحال من عدمه مطلقا وحينئذ جاز ان يكون قابلا للعدم لذاته* وقيل الزمان هو الفلك الاعظم لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام والزمان ايضا محيط بجميع الاجسام وخلل هذا القياس ظاهر فانه قياس في الشكل الثاني من موجبتين وهو لا ينتج وقيل الزمان حركة الفلك الاعظم فان الزمان غير قار الذات وحركة الفلك الاعظم ايضا غير قار الذات ومنع بان الحركة اما بطيئة او سريعة والزمان ليس كذلك اي لا يوصف الزمان بانه سريع او بطيء وايضا القياس المذكور قياس في الشكل الثاني من موجبتين وقيل الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا بان الدليل دل على ان الزمان يقبل المساواة والمفاوتة وكل ماهو قابل المساواة والمفاوتة فهو كم فالزمان كم ولا يكون الزمان كما منفصلا لانه لو كان الزمان كما منفصلا لانقسم الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل عدد والعدد ينقسم الى الوحدات التي لا ينقسم لكن الزمان منقسم الى ماينقسم

فهو الموجود الخارجى والعينى اولا وهو الموجود الذهنى والظلى (والموجود فى الخارج اما ان لايقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبل وهو الممكن لذاته) فتقييد الواجب بقوله لذاته احتراز من الواجب بغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازا عن شئ اذ لاممكن بالغير بل هو رعاية للموافقة واظهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب (وهو) اى الممكن لذاته (اما ان يوجد فى موضوع اى فى محل يقوم) ذلك المحل (ماحل فيه وهو العرض اولا) يوجد فى موضوع (وهو الجوهر) سواء لم يوجد فى محل اووجد فى محل لايكون موضوعا (فقولنا) يقوم (ماحل فيه احتراز عن الصورة لوجودها فى محل وهو المادة لكنه) اى ذلك المحل الذى هو المادة (غير مقوم لماحل فيه) وهو الصورة (فان المادة هى المتقومة بالصورة عندهم) كما ستعرفه (فالصورة جوهر لاعرض) مع كونها حالة فى محل (فالمحل اعم من المادة) لصدق المحل على الموضوع ايضا (والحال اعم من الصورة) لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندراج اخص تحت الاعم وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك

الذهنى ولاحاجة الى التزام ان الآثار الذهنية كلها مشتركة فى الموجودات الذهنية ولاالى ان المراد كونه فاعلا لتلك الآثار فان كل ذلك دعوى لاطريق الى اثباتها (قوله والظلى) تشبيها له بالظل فى كونه تابعا للآخر (قوله لذاته) قيد النفى لاللمنفى اعنى قبول العدم احتراز عن الممكن الموجود فان عدم قبوله العدم بغيره اعنى العلة (قوله او يقبله) اى العدم اوالعدم لذاته رعاية للموافقة اذ لاقبول العدم بمعنى الصلاحية له لغيره وان كان بمعنى الاتصاف لغيره **قوله** ليس احترازا عن شئ اذ لاممكن بالغير) فيه بحث لان الامكان بمعنى سلب الضرورة الوصفية والوقتية جميعا ليس منشاؤه الذات بل غيره ولذلك يحدث ويزول غايته ان كل ممكن بالغير بهذا المعنى ممكن بالذات وهذا لايضر فى الحمل على الاحتراز فتأمل (قوله اذ لاممكن بالغير) اى بسبب الغير والالكان فى ذاته واجبا اوممتنعا فيلزم الانقلاب واما الممكن بالقياس الى الغير فمحقق كالواجب تعالى فانه ممكن بالقياس الى ماسواه اذ لايقتضى شئ منه وجود الواجب ولاعدمه (قوله يقوم) اى يكون له مدخل فى قوامه ووجوده (قوله لايكون موضوعا) اى مقوما بل متقوما **قوله** لكنه غير مقوم لماحل فيه) ليس المراد بالتقويم ههنا المعنى المصطلح اعنى الدخول فى الماهية بل كون المتقوم بحيث لايحصل بدون المقوم ففيه بحث لان التقويم ههنا من الجانبين فان كلامن الهيولى والصورة لايوجد بدون الآخر فالاولى ان يقول اى فى محل يقوم ماحل فيه وحده اى دون عكسه فان الموضوع قد يخلوعن الاعراض كلها كما سيذكره الشارح فى تحقيق عدم وقوع الحركة فى مقولة الجوهر فليتأمل (قوله فان المادة الخ) لما تبين فى محله ان الصورة شريكة علة وجود الهيولى والهيولى يحتاج فى تشخصها لافى وجودها على ماقالوا تصورت فوجدت ووجدت فتصورت اى تصورت الهيولى بصورة ما فوجدت فى الخارج ووجدت فى الخارج فتصورت بصورة شخصية فافهم فانه مماخفى على بعض الناظرين **قوله** والموضوع والمادة متباينان) اى الموضوع لشئ والمادة لذلك الشئ متباينان وانما قلنا ذلك لان بعض الاعراض الحالة فى نفس الهيولى يجعلها موضوعا ايضا الاان يقال الاعراض لاتحل فى الهيولى بالذات بل فى المجموع ومما ينبغى ان يعلم ان تباين الموضوع مع المادة ليس بالذات بل لانه يعتبر فى المادة اضافتها بالمحلية الى الصورة فلاتطلق على الجسم بالنسبة الى العرض الحال فيه ولذا اطلقوا القول بان المادة لابدان تكون قديمة واما تباين العرض والصورة فهو بالذات لان الصورة جوهر (قوله والموضوع والمادة متباينان) لاعتبار التقوم فى نفسه فى الموضوع واعتبار عدمه فى المادة فماقيل انه انما يتم اذا لم يكن عرض حالا فى المادة وهو غير ظاهر ليس بشئ لانه اذا لم تكن فى نفسها متقومة كيف يتصور حلول العرض فيها **قوله** وقال المتكلمون الخ) لايخفى ان الظاهر تقديم هذا التقسيم على تقسيم الحكماء لانه تتميم لكلام المتكلمين الاهم الاان يقال لماذكر الاقسام الاولية لتقسيم المتكلمين اردفها بذكر الاقسام الاولية لتقسيم الحكماء ثم لما اراد ان يذكر اقسام الاقسام قدم طريقة الفلاسفة لابتنائها على الوجود الذهنى وابتناء طريق المتكلمين

لان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على الحركة المنطبقة على المسافة التى يقبل القسمة الى غير النهاية فالزمان ايضا قابل للقسمة الى غير النهاية فينقسم الى مايقبل القسمة فيكون الزمان كما متصلا ويكون غير قار الذات لان اجزائه لاتجتمع فى الوجود والا لكان الموجود اليوم موجودا فى يوم الطوفان وهو محال واذا كان اجزاؤه توجد على سبيل التقضى والتجدد فله مادة لوجهين احدهما ان كل ماكان كذلك فهو عرض والعرض لابدله من مادة والثانى ان كل ماكان على سبيل التقضى والتجدد يكون فيه حدوث شئ وتقضى شئ وكل حادث له مادة ولايكون مادته المسافة لان المختلفين فى الزمان قد يتفقان فى المسافة وبالعكس اى المتفقين فى الزمان قد يختلفان فى المسافة فلو كان الزمان مقدار المسافة لكان مطابقا لهما ولا يكون مادة الزمان المتحرك لان المختلفين فى زمان قد يتفقان فى المقدار وبالعكس ولا يكون مادة الزمان شيئا آخر من هيئات المتحرك القارة لان المتفقين فى الزمان قد يختلفان فى مقدار الهيئة القارة وبالعكس ولان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا فيكون الزمان مقدار هيئة المتحرك غير قارة وهى الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة التى يكون الزمان مقدارها مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع لان الحركة المستقيمة اما الى المذكر او من المذكر والاول ينقطع عند المذكر والثانى عند المحيط والزمان لاينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية لايجامع العبد القبل وما هذا شانه يكون زمانيا فبعد عدم الزمان زمان فيكون عدمه بعد وجوده بعدية فلا ينقطع

(وقال)

(وقال المتكلمون الموجود اى فى الخارج اذ لا يثبتون) الموجود (الذهنى اما لا يكون له اول اى لا يقف وجوده عند حد يكون قبله) اى قبل ذلك الحد (العدم وهو القديم او يكون له اول) اى يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم (وهو الحادث والحادث اما متحيز) بالذات (او حال فى المتحيز) بالذات (او لا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز) بالذات (هو الجوهر ونعنى به) اى بالمتحيز بالذات (المشار اليه) اى الذى يشار اليه (بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك) اعتبر قيد بالذات احترازا عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية (والحال فى المتحيز هو العرض ونعنى بالحلول فيه) اى فى المتحيز (ان يختص به بحيث تكون الاشارة) الحسية (اليهما واحدة كاللون مع المتلون) فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر (دون الماء مع الكوز) فان الاشارة اليهما ليست واحدة فان الماء ليس حالا فى الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وماذكره تفسير الحلول فى المتحيز كما صرح به فلا يتجه عليه انه لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى فى ذاته فالاولى ان يفسر بالاختصاص الناعت (وماليس بمتحيز ولا حالا فيه) اعنى الذى جعلناه قسما ثالثا من اقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد (لم يثبت وجوده عندنا) اذ لم نجد عليه دليلا فجاز ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا (فنهم من قنع بهذا) القدر وهو انه لم يثبت وجوده (ومنهم من جزم بامتناعه

على نفيه ولان الاقسام فى تقسيم الحكماء متحققة كلها عندهم وبعض الاقسام فى تقسيمنا محتمل صرف لا وجود له عندنا والوجود اشرف من حيث هو وجود والله اعلم (قوله اى لا يقف وجوده الخ) لم يقل لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم زمانا لانه يشعر بقدم الزمان وتقسيم القدم الى الذاتى والزمانى والمتكلمون لا يقولون بشئ منهما (قوله اى الذى يشار اليه) يعنى ان المراد بالمشار اليه ما يقبل الاشارة (قوله فانه قابل الخ) اى فى الوجود الخارجى قابل للاشارة بتبعية المحل وان كان قابلا فى الوجود العقلى بالذات لامتياز العرض عن الجوهر عند العقل والمراد بقولنا المشار اليه ما يشار اليه فى الوجود الخارجى فلا يرد ان العرض مشار اليه بالذات بالاشارة العقلية فالاحتراز عنه انما هو بقوله اشارة حسية لا بقوله بالذات ولا يحتاج الى ما قيل ان قوله بالذات متعلقة بقوله اشارة حسية فهو متأخر عنه وانما قدمه الشارح فى البيان رعاية لظاهر المتن فانه يأبى عنه عدم تقييد الشارح الاشارة بالحسية فى قوله فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية (قوله لان المجردات على تقدير وجودها) اذ على تقدير عدمها يكون مشارا اليها بالذات فى الوجود العقلى واما الواجب فهو خارج عن المشار اليه لان المراد به الحادث المشار اليه فلا يرد انه لا حاجة فى الاحتراز الى اعتبار وجود المجردات لانه احتراز عن الواجب تعالى (قوله ان يختص به) احتراز عن الماء السارى فى الورد فانه وان كان الاشارة اليهما واحدة لكن لا اختصاص لاحدهما بالآخر فانه فرع وجود كل منهما فى نفسه ولا وجود للورد بدون الماء السارى فيه (قوله فلا يتجه عليه انه لا يتناول الخ) الاظهر ان يقال لا حلول للصفات فى ذاته تعالى بل هى قائمة به تعالى (قوله لا يتناول حلول الخ) لعدم الاتحاد فى الاشارة اما فى العقلية فلامتناع اتحاد الشيئين فى الاشارة العقلية واما فى الحسية فلامتناعها فى الواجب وما قيل انه على تقدير قبوله الاشارة الحسية يتحد الاشارة اليهما ممنوع لجواز استلزام المحال المحال (قوله وهو المسمى بالمجرد) اى الممكن الذى لا يكون متحيزا ولا حالا فيه يسمى مجردا بالاتفاق واما كونه حادثا او قديما ذاتا او صفة فخارج عن مفهومه ولذا يستدل الحكماء على قدمه بانه لو لم يكن قديما لزم ان يكون ماديا لان كل حادث مسبوق بمادة وجعل المتكلمين قسم الحادث بناء على ان كل ممكن حادث عندهم (قوله لم يثبت وجوده عندنا) وان قلت بعض المعتزلة قالوا ان ارادة الله تعالى حادثة لا فى محل والكرامية قالوا لله تعالى صفات حادثة قائمة به تعالى فقد ثبت وجود ماليس بمتحيز ولا حال فيه قلت التقسيم على مذهب الجمهور الا يرى ان بعض المتكلمين قالوا بالجواهر المجردة (قوله لم يثبت وجوده الخ) فالقسمة المذكورة قسمة عقلية وما قيل انه يتم لو لم يجوز

فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة وتلك الحركة تكون اسرع الحركات لان الزمان يقدر به سائر الحركات بسبب هذه الحركة التى هى اسرع الحركات والحركة التى هى اسرع الحركات هى الحركة اليومية التى هى حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار حركة الفلك الاعظم * واعلم ان مدار هذه الحجة على ان قبول المساواة يقتضى الكمية وذلك اى اقتضاء قبول المساواة الكمية انما يثبت لو ثبت قبول الزمان المساواة لذاته اما اذا كان قبول المساواة لا لذاته فلا يوجب الكمية وعلى ان الجواهر الفردة ممتنع الوجود ليلزم ان يكون الزمان كما متصلا لا منفصلا وعلى ان كون الزمان كما متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون له محل اما لعرضيته او لحدوثه المحوج الى المادة وعلى ان الزمان لا ينقطع كما اشير الى هذه المقدمات فى اثناء الحجة * قال * الخامس فى المكان المكان امر موجود لان بديهة العقل تشهد بان المتحرك منتقل من مكان الى آخر والانتقال من العدم الى العدم محال وخارج عن المتمكن لان الجزء ينتقل بانتقاله بخلاف المكان وهو السطح الباطن للحاوى المماس للظاهر المحوى عند ارسطو والبعد المجرد الموجود الذى ينفذ فيه الجسم عند شيعته والمفروض عند المتكلمين ودليل الاول ان المكان هو السطح او الخلاء والثانى باطل لوجوه الاول انه لا يكون عدميا والا لما قبل الزيادة الزيادة والنقصان ولا وجوديا لوجوه الاول انه لو حصل الجسم فى بعد مجرد لزم تداخل البعدين

لوجهين * الاول انه لووجد لشاركه الباري في هذا الوصف) وهو انه ليس متحيزا ولا حالا في المتحيز (ولا بد)من(ان يمايزه) الباري (بغيره) اى بغير هذا الوصف المشترك بينهما (فيلزم التركيب) في الباري من المشترك والمميز (وانه محال * الثاني ان هذا) الوصف(اخص صفات الباري فان من سأل عنه) اى عن الباري (لايجاب) ذلك السائل (الا به) اى بهذا الوصف فيقال هو موجود لامتحيز ولا حال في المتحيز (فلو شاركه فيه غيره لشاركه) ايضا (في الحقيقة فيلزم)حينئذ (اما قدم الحادث اوحدوث القديم وجواب الاول انه لايلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو سلبي) كالوصف الذي نحن فيه (التركيب) في شيء من المتشاركين (لجواز اشتراك البسيطين) الحقيقتين (في عارض) ثبوتي(كالوجود اوسلب كنفي ماعداهما) عنهما (و) جواب(الثاني انا لانسلم انه) اى هذا الوصف (اخص صفاته)تعالى (بل) اخص صفاته (اما الوجوب الذاتي واما كونه موجدا لكل ماعداه اوالقدم) اذلايشاركه فيهما غيره (و) جواب الثاني بوجه آخر ان يقال (هذه الدعوى) اى دعوى كون هذا الوصف اخص صفاته (لاتخلو من مصادرة) لان كونه اخص صفاته انما يتم اذا ثبت انه ليس هناك موجود حادث لايكون متحيزا ولا حالا فيه فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فاثباته بها دور ﴿ المرصد الاول في الوجود والعدم وفيه مقاصد ﴾ ﴿ المقصد الاول في تعريفه) اى تعريف الوجود (فقيل انه بديهي)تصوره فلا يجوز حينئذ ان يعرف

العقل قسما رابعا فدفوع بأن القسمة المذكورة في الحقيقة دائرة بين النفي والاثبات كانه قيل الحادث اما متحيز بالذات اولا والثاني اما متحيز بالعرض اولا فكيف يتصور قسم رابع (قوله لووجد الخ)حاصله ان وجود الجوهر المجرد يستلزم مشاركة الباري اياه في كونه ذاتا مجردة فلا يرد النقض بصفاته تعالى **قوله** فيلزم التركيب) قيل لم لايجوزون ان يمتاز بعارض عدمي كما هو مذهبهم في التعين(قوله وانه محال)لانه يلزم تعدد الواجب اوامكانه اوامتناعه لان الجزء اما واجب في نفس الامر اوممكن اوممتنع فامتنع التركيب في الواجب مطلقا نعم لوقيل ان الاجزاء الذهنية انتزاعية محضة لم يكن اللازم الا امكان الواجب في الوجود الذهني لكنه خلاف التحقيق ولايضر لان تلك ليست اجزاء في الحقيقة لعدم تقومه بها فلا ينافي الوجوب وماقيل من انه يجوز ان يكون امتيازه بأمر عدمي كما هو مذهبهم فدفوع بان الاتصاف بذلك العدمي لايجوز ان يكون لكونه غير متحيز ولاحال فيه والا لزم اشتراك المجرد الممكن فيه فلا يكون مميزا فيحتاج الواجب في امتيازه الى الغير فلايكون واجبا (قوله اخص صفات الباري) صيغة التفضيل مشتق من الخصوص المطلق الشامل للحقيقي والاضافي فيؤول الى كونه خاصة حقيقة والمراد منه انه لااخص منه فلاينافي وجود المساوي **قوله** فيلزم حينئذ اماقدم الحادث اوحدوث القديم الخ) يرد عليه انه لايلزم من الاشتراك في الماهية الاشتراك في القدم والحدوث كما سيصرح به المصنف في اواخر بحث العلم من الالهيات (قوله فيلزم حينئذ اماقدم الحادث الخ) فيه انه انما يلزم ذلك لوكان القدم اوالحدوث من لوازم الحقيقة المشتركة بين المتشاركين اذ يجوز ان يكون من لوازم مابه الامتياز بينهما **قوله** انا لانسلم انه اخص صفاته) وقوله فان من سأل عنه لايجاب الا به ممنوع ولو سلم فالجواب بالاعم يستلزم التمييز في الجملة وهو كاف كما هو طريقة القدماء على ان المساواة لاتثبت الا اذا ثبت صحة الجواب ومجرد الجواب ليس بلزوم الصحة **قوله** اذلايشاركه فيه غيره) والصفات ليست غيره على ان القدم الذاتي بمعنى عدم الاحتياج الى الغير مما لاشك في اختصاصه تعالى (قوله اذلايشاركه فيها غيره) والصفات ليست غير الذات هذا الدليل يقتضي كون جميعها اخص الصفات فالترديد في المتن بالنظر الى ان كل واحد يكفي سندا للمنع واما صفاته تعالى وان كانت قديمة فهي ليست غير الذات ولواريد بالقدم القدم الذاتي لم يتجه السؤال بالصفات اصلا **قوله** لاتخلو عن مصادرة لان كونه اخص الخ)فيه بحث لان كونه اخص صفاته تعالى وان سلم توقفه في نفس الامر على ان لاموجود هنالك حادث لايكون متحيزا ولاحالا في المتحيز لكن العلم به لايتوقف على العلم بذلك حتى يلزم المصادرة اذ يمكن ان يستدل على تلك الاخصية بوقوعه في الجواب فان منع صحة الاستدلال فقد رجع الى الوجه الاول في المآل (قوله فاثباته بها دور) فيه انه لم يثبت كونه اخص صفات الباري بالمدعى بل بوقوعه في جواب السؤال عن ذاته تعالى فلادور اللهم الا ان يقال ان دعوى وقوعه في الجواب بمنزلة دعوى انه ليس في الوجود

واتحاد هما وتجويز ذلك يفضي الى تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وهو محال * الثاني ان تجرده لايكون لنفسه ولا للوازمه والا لكان كل بعد كذلك ولا لعوارضه والا لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعارض وهو محال * الثالث البعد ان كان عما يتحرك كان له حيز فكان هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية وان سلم كان لها من حيث انها باسرها قابلة للحركة مكان وذلك لايكون بعدا وان لم يكن فالمانع عنها ان كان هو الذات اومايلازمها لم يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد وان كان ممايعرض لها فطبيعتها من حيث هي قابلة للحركة ويعود الالزام * الثاني انه لوكان خلاء فزمان وقوع الحركة في فرسخ خلاء مثلا لوكان ساعة وفي فرسخ ملاء عشر ساعات وفي ملاء آخر قوامه عشر قوام الاول ساعة فزمان ذي المعاوق كزمان عديم المعاوق هذا خلف * الثالث لوكان خلاء سواء كان عدما اوبعدا متشابها لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى فلا يسكن فيه ولايميل اليه واجيب عن الاول بان الزيادة والنقصان باعتبار الفرض وعدم الاحساس بهما انما لايستلزم التداخل والاتحاد وان ذات البعد من حيث هي لايقتضى الغناء ولا الحاجة ولايقبل الحركة مجردا وذلك لايوجب امتناع حركته ماديا وعن الثاني بان الحركة في الخلاء لذاتها تقتضي زمانا والا لكانت الحركة في الخلاء لافي زمان وكيف وكل نقلة فهي على مسافة منقسمة ومتجزية بانقسامها الى اجزاء بعضها قبل وبعضها بعد وهو ساعة بحسب هذا الفرض فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة

الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه وقيل لايتصور اصلا لابداهة ولا كسبا والمختار انه بديهى (لوجوه) وهذه الوجوه اما استدلالات كما هو الظاهر منها فان بديهة التصور صفة خارجة عنه فجاز ان تكون مطلوبة له بالبرهان واما تنبيهات بناء على ماقيل من ان الحكم ببداهة تصوره بديهى ايضا لكن قد يحتاج فى الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة (الاول انه جزء وجودى) لان المطلق جزء من المقيد بالضرورة (وهو متصور بالبديهة) لان من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعا (وجزء المتصور بالبديهة بديهى) اذ لو كان كسبيا محتاجا الى تعريف لكان ذلك المتصور ايضا محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا (وعلى التنزل) اى تنزلنا عن كون وجودى متصورا بالبديهة وقلنا ان تصوره كسى (فلا بد من الانتهاء الى دليل) اى طريق موصل (يلزم من وجوده وجوده) اى من وجود ذلك الدليل وجود المدلول الذى هو تصور وجودى (ويكون وجوده) اى وجود ذلك الدليل (ضروريا

مجرد ممكن وكأن فى قوله لايخلو اشارة الى انه لايخلو عن ضعف **قوله** الاول فى تعريفه) اى هل له تعريف ام لا واذا كان له تعريف فاهو (قوله الاول فى تعريفه) اى فى ان له تعريفا اولا والثانى اما لبداهته او لامتناع تصوره فيصح تفسيره بقوله فقيل الخ ولا يرد ماقيل انه ليس فى هذا المقصد تعريف الوجود مقصودا بالذات فجعله عنوانا مستنكر **قوله** كما هو الظاهر منها) اى من العبارة لوجوه فان المتبادر من اللام التعليل وقد بينا فى مباحث العلم كيفية احتياج العلم ببداهة البديهى الى النظر وعدم حصوله بالوجدان فتذكر (قوله كما هو الظاهر منها) بدليل ايراد الاعتراضات عليها والجواب عنها فان الايراد على التنبيه والجواب عنه ليس فيه كثير فائدة **قوله** فان بداهة التصور صفة خارجة عنه) ولو سلم انها داخلة فبداهة حصول التصور لايستلزم بداهة العلم بنفسه ولا باجزائه كما سبق فى بحث العلم لكن عند الخروج يتضح الامر فهذا القيد توضيحى لا احترازى نعم لو حصل تصور الوجود بالكنه لم يكن ثبوت البداهة له على تقدير دخولها فيه مطلوبا بالبرهان بناء على ماتقرر من ان ثبوت ذاتى شىء له لايعلل لكن لم يثبت ذلك الحصول (قوله فان بداهة التصور الخ) دليل لدعوى مطوية يعنى يجوز الاستدلال على بداهة البديهى بالكنه لان بداهته ليست نفس ماهيتها ولا جزأ منها حتى يكون ثبوتها له بعد تصوره بالكنه بديهيا بناء على ماتقرر من ان العلم بثبوت الذاتى للشىء بعد تصوره بالكنه والالتفات بديهى بل خارجة عنه فيجوز ان يكون ثبوتها له نظريا وهذا الوجه لمى وماقالوا من ان البديهى يجوز ان يكون الحكم ببداهته نظريا بناء على ان حصوله لما لم يكن بالاكتساب يقع الغفلة عن حصوله اولا فاذا قصد العلم بكيفية حصوله يحتاج الى النظر بخلاف النظرى فانه حاصل بالاكتساب والمشقة لايقع الغفلة فى كيفية حصوله فقلما يكون الحكم بنظرية النظرى محتاجا الى النظر وجدانى له (قوله الى الاذهان القاصرة) اى التى لاتقدر على تصور اطرافها على ماهو مناط الحكم (قوله محتاجا الى ذلك التعريف) باحتياج هو نفس احتياج الجزء فى نفس الامر وان كان مغايرا له من حيث المفهوم والاضافة الى الجزء والكل لا باحتياج ذاتى مغاير لاحتياج الجزء حتى يرد المنع بانا لانسلم ثبوت احتياج آخر للكل اوتبعى حتى يرد انه لايستلزم نظرية الكل لان النظرى مايحتاج الى النظر بالذات لابالتبع (قوله فلابد من الانتهاء الخ) اى لابد من اكتسابه بدليل ضرورى او الانتهاء اليه الا انه حذف الاول لظهوره اختصارا (قوله يلزم من وجوده وجوده) اى من العلم بوجوده العلم بوجوده اذ لو لم يكن موجودا فى الواقع كيف يستلزم وجود المدلول فى الواقع اعنى كونه متحققا فيه ولو لم يكن معلوما وجوده كيف يمكن الاستدلال به هكذا ينبغى ان يحرر هذا المقام ليطابق ماسيأتى فى الجواب **قوله** ويكون وجوده ضروريا دفعا للتسلسل) قيل ان اراد بضرورية وجوده ضرورية التصديق به ففيه ان ضرورية التصديق لايستلزم ضرورية الاطراف فان ادعى حصوله من البله والصبيان حتى يلزم ضرورية اطرافه ايضا نمنع ذلك مع ان الكلام لايتم حينئذ

وعشر تسع ساعات وعن الثالث بأن الخلاء بعد متشابه مساو لمقدار العالم وحصول بعض الاجسام فى بعض الجوانب لما بينهما من الملائمة والمنافرة واقتضاء القرب والبعد وعورض بأن القول بالسطح باطل والا لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية لان كل جسم فله حيز لامحالة ولما كان الحجر عند جريان الماء عليه ساكنا لا يقال سكونه بقاء نسبته مع الساكنات لان بقاء النسبة معلل بسكونه ولزم ازدياد المكان ونقصه والمتمكن بحاله كما اذا تكعبت شمعة مدورة و بالعكس والدليل على امكان الخلاء انه لو رفع صفحة ملساء عن مثلها دفعة لخلا الوسط اول زمان الارتفاع ولو لم يكن خلاء لزم من حركة بقة تدافع جملة العالم لايقال بتخلخل ماوراءه وبتكاثف قدامه لان زوال مقدار وحصول آخر فرع على وجود الهيولى و عرضية المقدار وكلاهما ممنوع

* اقول * البحث الخامس فى المكان

المكان امر موجود لان بداهة العقل شاهدة بأن المتحرك بالحركة المستقيمة ينتقل من مكان الى مكان آخر والانتقال من العدم الى العدم محال وكيف لا يكون موجودا وهو مقصد المتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه بالاشارة الحسية وكل ماهو مقصد المتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه بالاشارة الحسية يكون موجودا و المكان ليس بجزء المتمكن ولا حال فيه لان الجسم يسكن فى المكان و ينتقل بالحركة عن المكان واليه وكل ماهو كذلك لايكون جزأ للجسم ولا حالا فيه لان جزء الجسم المتمكن والحال فيه ينتقل بانتقاله والمكان لاينتقل بانتقال المتمكن فيكون المكان خارجا

دفعا فتسلسل) اوالدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر (وبه يتم الدليل) على بداهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصورا بالبديهة كان الوجود المطلق الذى هو جزء من وجوده بديهيا ايضا قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فان قيل علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا سنبطله فى باب النفس وبتقدير التسليم لاقدح فى المقصود لانا مالم نعرف وجود الدليل لايمكننا ان نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل آخر بل لابد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حمل كلامه هذا على ان علم كل انسان بانه موجود ضرورى فلا اشكال فى ذكر الدليل وان حمل على ان كل انسان يتصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما اشرنا اليه ثم ان المصنف مع تصريحه بأن وجودى متصور بالبديهة وجزء التصور بالبديهة بديهى قال ههنا

بمجرد ضرورية هذا التصديق وان اراد ضرورية تصور الوجود فبعيد غير لازم اجيب بأن الكلام الامام وقد جرى ههنا على طريقته المعروفة من الاستدلال على بداهة الاطراف ببداهة التصديق وان كان مزيفا وحينئذ يمكن ان يختار كل من الشقين لكن الاول اظهر (قوله ويكون وجوده) اى العلم بوجوده (قوله بوجود نفسه) اى بانا موجود فيكون تعبيرا عن القضية بمضمونه الذى هو مفهوم وجودى او بالوجود المقيد (قوله غير مكتسب) اى لايحتاج الى الاكتساب اصلا لكونه حاصلا للبله والصبيان (قوله والوجود) اى المطلق (جزء من وجوده) اى من القضية التى عبر عنها بوجود نفسه لكونه محمولا فيها اومن الوجود المقيد لان المطلق جزء المقيد (قوله على غير المكتسب) اى القضية التى لايحتاج الى الاكتساب اصلا او المتصور الذى كذلك (قوله بوجوده) اى بانا موجود او الوجود المقيد (قوله فاذا حمل الخ) قد عرفت طريق الحمل عليه ولايلزم حينئذ رجوع الوجه الاول الى الثانى على ما وهم بل الشركة بينهما فى كون الاستدلال ببداهة الكل على بداهة الجزء لكن الكل والجزء فيهما مختلفان قوله فلا اشكال فى ذكر الدليل) فيه بحث لانه ان اراد بضرورية التصديق بأنه موجود ضرورية نفس حكمه مع قطع النظر عن الاطراف فلايفيد المدعى اعنى ضرورية محموله وهو الوجود وان اراد ضروريته بجميع اجزائه اجمالا فعدم ضروريته حينئذ يتحقق بكسبية البعض فالاشكال فى ذكر الدليل باق اذلا يلزم الاحتياج الى وجود الدليل بالمعنى الخاص لجواز ان يكتسب بكسب بعض تصورات الاطراف والجواب اختيار الشق الاول والحمل على الاستدلال ببداهة نفس الحكم على بداهة الاطراف وان كان بعيدا فتأمل (قوله فلا اشكال الخ) فان قلت قدمر ان المراد بغير المكتسب مالايحتاج الى الكسب اصلا فيجوز ان يكون احتياج العلم بانا موجود باعتبار طرفه فلايلزم الاحتياج الى الدليل بالمعنى المتعارف فالاشكال فى ذكر الدليل فى هذا الحمل ايضا ثابت قلت قد عرفت فى تقسيم الطريق الموصل ان الدليل عبارة عن الطريق الموصل الى المطلوب التصديق وهذا التعريف صادق على مايفيد العلم بانا موجود سواء كان اكتسابه منه من حيث الحكم اومن حيث الطرف واما لزوم ان لايكون للمطلوب التصديق طريق متعدد عن المطلوب التصورى فهو وارد على ظاهر مذهب الامام من تركب التصديق على القول بكون التصور كسبيا قوله اونقول الخ) قيل يحتمل ان يكون المعنى اونقول بعد تسليم التسلسل اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر يتم الدليل على بداهة تصور الوجود فانه لادليل عن سالبتين الخ ويحتمل ان يكون تصويرا لحاصل الوجه الاول بطريق آخر فان حاصله ان بداهة تصور الوجود الخاص يستلزم بداهة تصور الوجود المطلق فأشار اولا الى استلزام بداهة الوجود الخاص المحمول للموضوع وثانيا الى استلزام بداهة الوجود الخاص الرابط وانت خبير بان الاحتمال الثانى انما يستقيم اذا حمل كلام المصنف على ظاهره واما اذا حمل على التنظير كما يدل عليه قول الشارح فلعله اراد الخ فلا واما الاحتمال الاول فبطلانه اظهر اذ على تقدير

(اونقول)

عن المتمكن وهو السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى عند ارسطو والبعد المجرد عن المادة الموجود الذى ينفذ فيه الجسم عند شيخه افلاطون والبعد المجرد المفروض عند المتكلمين دليل الاول ان المكان هو السطح او الخلاء اى البعد المجرد الموجود او المفروض والثانى وهو ان المكان هو الخلاء باطل لوجوه الاول ان الخلاء اما عدمى كما هو مذهب المتكلمين اووجودى كما هو مذهب افلاطون والاول باطل لان الخلاء الحال فيه الجسم لوكان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان واللازم باطل اما الملازمة فلان العدمى ليس بقابل للزيادة والنقصان واما بطلان اللازم فلان بعد مابين الاجسام الغير المتلاقية متفاوت بالزيادة والنقصان والثانى وهو ان يكون الخلاء موجود باطل لوجوه ه الاول انه لوحصل جسم فى بعض مجرد موجود لزم تداخل البعدين واتحادهما لانه حينئذ لم يتميز البعد المجرد عن بعد الجسم المتمكن فان الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر فا رتفع التمايز فى الوضع وتجويز تداخل البعدين واتحادهما يقتضى الى تجويز تداخل العالم فى حيز خردلة وهو محال لضرورة العقل الثانى ان تجرد البعد لايكون لذاته ولا للوازمه لانه لوكان تجرد البعد لذاته اولوازمه لكان كل بعد مجرداً واللازم باطل لان ابعاد الاجسام مقارنة للمادة ولا يكون تجرد البعد لعوارضه لانه لوكان تجرد البعد لعوارضه لكان المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض واللازم محال فانه يمتنع ان يزول مابالذات لعارض بيان الملازمه ان تجرد البعد عن المادة اذا

(اونقول) بعد التنزل الى كونه كسبيالابدمن الانتهاء الى دليـل (ولادليـل عن سالبتين فلابد) فى الدليل (من مقدمة موجبـة قدحكم فيها بوجود المحمول) للوضوع ولايمكن انيكون العـلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل آخربل لابد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة بكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا (وانه يستدعى تصور الوجود) المطلق بطريق البـداهة فاتجه الاشكال بأن الكلام فى اكتساب التصور وماذكرتم من المقـدمة الموجبة انمايكون فى اكتسـاب التصديق فلعله اراد كانه لادليل عن سالبتين كذلك لاتعريف عن مفهومين سلبين

تسليم التسلسل لاينفع تحقق المقـدمة الموجبة فى اسـتلزام بداهة الوجود لان وجود كل محمول لوضوع يجوز حينئـذ ان يكون مسـتفادا من دليل آخر فلا يثبت بداهة وجود اصلا فليتأمل (قوله بعد التنزل الخ) اشار بتقـدير الظرف الى ان قوله تقول معطوف على تقول المقدر قبل قوله بل لابد من الانتهـاء الى دليـل وان قوله ولا دليل معطوف على مقـدر اعنى لابد من الانتهاء الى دليل بقرينة السـابق وبهذا ظهر انه لايجوز ان يكون قوله اونقول معطوفا على قوله انه جزءوجودى ويكون استدلالا برأسه ببداهة الوجود الرابطى فى القضية الموجبة التى هى جزء الدليل بداهة الوجود المطلق كما ان قوله انه جزء وجودى استدلال ببداهة الوجود المحمولى عليه لانه لايكون للواو العاطفة وجه على انه يكفى حينئذ ان يقال اونقول القضية الموجبة الضرورية متحققة فيكون العلم بوجود محمولها لموضـوعها معلوما بالضرورة فيكون العلم بالوجود المطلق ضروريا ولاحاجة الى اثباتها بأنه لادليل عن سـالبتين **قوله** ولادليل عن سـالبتين) ولوسلم فورد السلب هو النسبة الايجابية اى نسبة المحمول الى الموضوع بوجوده له وبه يتم المقصود **قوله** فاتجه الاشكال) فان قلت يجوز ان يريد المصنف بالتصور الادراك المطلق ويكون قوله وجودى اخذا بالحاصل من لى وجود فلا اشكال قلت جوابه مانع من حمل كلامه على هذا حيث قال وجوابه انا لانسلم ان وجودى حقيقة متصورة بالبديهة ثم انا موجود تصديق بديهى الخ فأنه جعل فى هذا الكلام تصور وجودى مقابلا للتصديق الذى هو انا موجود فلوحمل كلامه السابق على الاحتمال المذكور لاختل تقرير الجواب هذا وقد اجاب بعض الافاضل عن الاشكال المذكور بوجه آخر حيث قال واعلم ان الشارح قدحمل كلام المصنف هذا على انه مسوق لاكتساب تصور وجودى فحكم باتجاه الاشكال ولايخفى ان مراد المصنف ههنا تصوير طريق آخر لبداهة تصور الوجود وحاصله وان سلمنا ان تصور الوجود كسبي لكن يجب انتهاؤه الى كاسب وجوده ضرورى فيثبت المطلوب ثم اراد ان ينتقل من طريق الموصل التصورى الى الموصل التصـديقى لاعلى معنى انه يكتسب به تصور وجودى بل من حيث انه موصل دعوى ما فقال اونقول الخ فالزم ههنا ايضا وجودا متصورا بالبداهة فيثبت المطلوب بهذا الطريق ايضا هذا كلامه وانت خبير بأن سياق الكلام يأبى عن هذا التوجيه اما اولا فلان الواو فى قوله ولادليل مانع عنه عند من له ادنى دربة فى صناعة التركيب اذ الوجه ان يقول اونقول لادليل عن سالبتين واما ثانيا فلانه لوقصد ذلك لكفى ان يقول لاشك فى وجود قضية بديهية موجبة واما ثالثا فلان هـذا الوجه حينئذ دليل مستقل فالوجه ان يعد دليلا ثانيا وتصيرالوجوه اربعة لاثلاثة كما قرره المصنف (فاتجه الاشكال) عطف على قوله قال ههنا واشار بترتبه على ذلك القول الى ان ماقبله ليس منشأ للاشكال لانه يمكن حمل الدليل فيه على الطريق الموصل كما فى كلام الامام انما نشأ الاشكال من هذا القول وهو ظاهر (قوله بان الكلام الخ) حيث صرح بان تصور وجودى بديهى فالتنزل عنه هو القول بان تصوره كسبي وماقيل من انه يمكن ان يحمل التصور بمعنى العلم مطلقا فيؤول الى ان العلم بوجودى بديهى ويكون محتملا للمعنيين ككلام الامام فبعيد غاية البعد اذ العدول عن لفظ العلم مع وقوعه فى كلام الامام الذى هو مأخذ هذا الوجه الى لفظ التصور المتبادر منه خلاف المقصود مما لايجترئ عليه عاقل **قوله** فلعله اراد كانه الخ) قيل لاحاجة اليه فانا لانقول لوكان كسبيا لكان اكتسابه بدليل ولادليل عن سالبتين الخ بل نقول لوكان كسـبيا لكان العلم بكسبيته

كان لعارض فذات البعد لم يقتض التجرد فيكون مفتقرا الى المحل * الثالث ان البعد ان كان مما يتحرك فله حيز لان الحركة انتقال من حيز الى حيز آخر فاذا كان البعد الذى هو المكان مما يتحرك فله حيز فحيزه هو البعد والبعد مما يتحرك فلحيز الحيز حيز ويفتقر ذلك الحيز الى حيز آخر فـيلزم ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى النهاية وهو محال وان سلم جواز ابعاد متداخلة الى غير النهـاية يلزم ان لايكـون المكان بعداً لان الابعاد الغير المتناهية المتداخلة من حيث انها باسرها قابلة للحركـة يكون لها مكان لانها اذا تحركت باسرها فقد انتقلت من مكان الى مكان آخر والمكان الذى انتقل منه الابعاد باسرها لايكون بعـدا لان ذلك المكان خارج عن الابعاد باسرها وما هو خارج عن الابعاد باسرها لايكون بعداً وان لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع عن الحركة ان كان ذات البعد او مايلزمه لم يتحرك الاجسام لما فيها من البعد المانع للحركة لذاته او لما يلازمه وان كان المانع من حركة البعد مما يعرض لذات البعد فطبيعة الابعاد من حيث هى قابلة للحركة ويعود الالزام المذكور وهو ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية ومع هذا يلزم ان لايكون المكان بعدا وانما قلنا انه يعود الالزام المذكور لانه اذا كان الابعاد قابلة للحركة والحركة تستدعى مكانا تنتقل منه فالمكان الذى هو البعد له مكان آخر وهلم جرا * الثانى من الوجوه الدالة على نفى الخلاء انه لوكان خلاء يلزم ان يكون زمان حركة ذى المعاوق مساويا لزمان حركة عديم المعاوق واللازم باطل والملزوم مثله بيان الملازمة مسبوق بذكر مقدمة وهى انه كلما كان المسافة التى يتحرك فيها المتحرك ارق كانت الحركة فيها اسرع وكلما كانت

لان السلب لايعقل الا بالقياس الى الثبوت فلابد فى المعرف من مفهوم وجودى اما ضرورى اومنته
اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق فى ضمنه (وجوابه) اى جواب الوجه
الاول انا (لانسلم ان وجودى حقيقته) بكنهها (متصورة بالبديهة نعم انا موجود تصديق بديهى)
حاصل لمن لايتصور منه كسب (وانه لايستدعى تصور وجودى بالكنه بل باعتبار ما كان احد
طرفيه انا والمشار اليه بأنا حقيقة) بكنههـا (غيربديهية) واذا كان وجودى متصورا بوجه ما
بديهة كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما ولانزاع فيه انما الكلام فى ان
تصوره بكنهه بديهى هذا اذا كان الوجود معنى واحدا مشتركا وذاتيا لما تحته من الجزئيات امااذاكان
مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة اوكسبا واذا كان عارضا لافراده لم يلزم

بدليل مركب من مقدمتين احديهما لايجابها تشتمل على العلم بوجود خاص بالبداهة وفيه بحث اذ لانسلم
اللازمة حينئذ فان كسبية شئ لايستلزم كسبية العلم بكسبيته بل الاقرب حينئذ بداهة هذا العلم وان جاز
كسبيته كما حققناه فى مباحث العلم **قوله** كذلك لاتعريف عن مفهومين سلبيين) فان قلت يجوز ان يقال
الواجب لاممتنع ولاحال فى المتحيز قلت ان اعتبر جزئى التعريف معدولتين يدخل متعلق السلب
فى التعريف وبه يتم المطلوب وان اخذا سالبتين فلاشك ان المعرف هو السلب المضاف من حيث انه
مضاف فيدخل الاضافة الثبوتية كما حققه الشارح فى حواشيه الصغرى على ان جزئية الثبوت الذى
لوحظ فى سلب شئ عن شئ يكفى فى المطلوب قيل فيه نظر لان المراد من وجودية اجزاء المعرف
ان لايكون السلب جزأ من مفهومها وهذا لايستدعى الوجود حتى يلزم العلم بالوجود فلايتم التقريب
وانت خبير بأن هذا مآل ماذكره فى جواب التنزل الاول (قوله سلبيين) اى مفهومين يكون ماهيتهما
مجرد السلب من غير اضافة الى شئ (قوله لايعقل الخ) لانه رفع لثبوت شئ فى نفسه اولغيره
(قوله من مفهوم وجودى) اعتبر وجوده فى نفسه اولشئ ✤ واعلم ان ماحررنا لك فى توجيه الاستدلال
الى ههنا يدفع الشكوك التى عرضت للناظرين فى هذا الكتاب ان اخذت الفطانة بيدك فلانصرح به
محافظة السآمة والاطناب (قوله نعم انا موجود الخ) تصديق الابعده اورده سندا للمنع كانه قيل لانسلم
ان تصوره بالكنه بديهى فان البديهى الذى لاشبهة لنا فى حصوله هو التصديق بانا موجود وهو
لايستدعى تصور وجودى بالكنه بل بالوجه والمراد بالاستدعاء استدعاء الملزوم اللازم فان التصديق بكل قضية
يستتبع تصور المحمول المضاف الى الموضوع مثلا التصديق بأن زيدا قائم يستلزم تصور القيام المضاف
الى زيد وبما حررنا اندفع ماقيل ان التصديق المذكور لايستدعى تصور وجودى اصلا لابالوجه ولابالكنه
اذ لامدخل له فى ذلك التصديق انما يستدعى تصور الوجود المطلق فالواجب ان يقول لايستدعى
تصور الوجود المطلق بالكنه بل بالاعتبار اذ ليس المراد من الاستدعاء استدعاء الموقوف للموقوف
عليه بل استدعاء الملزوم للازم واما فى استدعائه لتصور الوجود المطلق بالكنه فلا مدخل له
فى الجواب عن الاستدلال المذكور كما لايخفى فيكون ذكره لغوا **قوله** وانه لايستدعى تصور وجودى
بالكنه) فان قلت حق العبارة ان يقول تصور الوجود لان احد طرفى التصديق هو الوجود
لاوجودى فلايلزم تصوره لابالكنه ولابالوجه قلت انما قال وجودى لان الكلام فى تصور حقيقته
ثم ان نسبة الوجود الى انا التى هى النسبة الحكمية هى معنى وجودى فلابد من تصوره قطعا ولو باعتبار
(قوله كان احد طرفيه) يعنى كان طرفى التصديق المذكور او احد طرفى وجودى غير متصور
بالكنه وجودى ايضا غير متصور بالكنه وفى هذا تنظير لقوله للمنع المذكور بأن كون وجودى متصورا
بالكنه بالبديهة يستلزم ان يكون المشار اليه بأنا متصورا بالكنه بالبديهة وليس فليس (قوله واذا
كان وجودى) اى المقيد (قوله تصور الوجود المطلق بوجه ما) اى بالوجه الذى اعتبر فى المقيد
لكونه بهذا الاعتبار جزأ منه فلايرد ماتوهم من منع الملازمة مستندا بأنه يجوز ان يتصور المقيد
بوجه ولايتصور المطلق اصلا كيف وقد صرح بذلك بقوله واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور
افراده بالكنه بديهة تصور عارضها اصلا (هذا اذا كان الخ) اى هذا الجواب الذى ذكره المصنف

المسافة اغلظ كانت الحركة فيها ابطاء
والسبب فيه التمكن على مقاومة الدافع
الخارق والعجز عنه فان الرقيق شديد
الانفعال من الدافع الخارق والغليظ
بخلافه والرقة والغلظة تختلفان
فى الزيادة والنقصان وكلما زادت
الغلظة زادت المقاومة وكلما زادت
المقاومة زاد البطؤ فيكون الحركة
تختلف سرعة وبطؤا بحسب اختلاف
المقاومة اذا عرفت ذلك فنقول
لوكان خلاء فاذ اتحرك الجسم فيه
بقوته فلايخلو اما ان يقطعه بالحركة
فى زمان اولا فى زمان والثانى محال
لانه يقطع البعض من المسافة قبل
قطعه الكل فتعين الاول فلوفرضنا ان
يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة فى فرسخ
خلاء فى زمان ووقوع الحركة فى فرسخ
خلاء ساعة وفى فرسخ ملاء ساعة وفى
فرسخ ملاء عشر ساعات وفى ملاء
آخر قوامه عشر قوام الاول ساعة
فزمان حركة ذى المعاوق الثانى
كزمان حركة عديم المعاوق هذا
خلف الثالث من الوجوه الدالة
على نفى الخلاء انه لوكان الخلاء سواء
كان عدما صرفا اوبعدا متشابها لم يكن
حصول الجسم فى بعض جوانبه اولى
من حصوله فى البعض الاخر فانه
لااختلاف فيه اصلا لامتناع الاختلاف
فى العدم الصرف والبعد المتشابهة
الاجزاء فيكون جميع جوانبه بالنسبة
الى الجسم على السواء فلايكون
حصول الجسم فى بعض جوانبه اولى
من حصوله فى البعض الاخر فلايسكن
الجسم فى بعض جوانبه ولايميل اليه
لانه ليس حصوله فيه اولى من حصوله
فى غيره ولاميله اليه اولى من ميله الى
غيره واجيب عن الاول من الوجوه
الدالة على نفى الخلاء بانا نختار ان الخلاء
عدمى قوله لوكان عدميا لماقبل الزيادة

(من تصور)

من تصور افراده بالكنه بداهة تصور عارضها اصلا . فان قلت المحمول فى قولك انا موجود هو ذلك العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه وايضا اذا قلت وجودى فقد عبرت عن فرد بذلك العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصورا قلت يكفينا تصور ذلك العارض بوجه ما وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزأ من مفهم وجودى ان يكون حقيقة الوجود جزأ من حقيقة وجودى لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما (قوله) فى التنزل اولا (لابد من الانتهاء الى دليل وجوده ضرورى قلنا ممنوع نعم لابد من دليل هو ضرورى) اى معلوم بالضرورة و (اما وجوده فلا اذ قد لايكون له) اى للدليل (وجود) فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا كعدم الغيم الدال على عدم المطر (فانا نستدل بصدق المقدمتين) فى نفس الامر على صدق المدلول فيهما (لا بوجودهما فى الخارج) على وجود المدلول فيه قال فان الدليل والمدلول

على تقدير تسليم كونه معنى واحدا مشتركا وكونه ذاتيا لما تحته واما اذا لم يسلم ذلك فيمكن الجواب مع تسليم كون وجودى متصورا بالكنه بالبديهة بمنع كون الوجود مشتركا معنى وبمنع كونه ذاتيا لما تحته فان تصور المعروض بالكنه بالبديهة لايستلزم تصور عارضه اصلا لا بالوجه ولا بالكنه فضلا عن ان يكون بديهيا (قوله المحمول الخ) ايراد ان على قوله واذا كان عارضا الخ حاصل الاول انه على تقدير كونه عارضا لايحتاج الى اثبات ان تصور لا خصوصية فرد منه فاذا كان التصديق المذكور بديهيا كان ذلك العارض متصورا بالكنه بالبديهة من غير احتياج الى ان بداهته فرد منه يستلزم بداهته والثانى اثبات اللزوم المذكور بان تصور المعروض مطلقا وان لم يستلزم تصور عارضه لكنه يستلزمه فيما نحن فيه لانك قد عبرت عن ذلك الفرد المفروض وجودى فيكون مدلوله حاصلا فى الذهن اذ لا يمكن ان يكون الوجه آلة لملاحظة ذى الوجه الا بعد حصوله فى الذهن ومدلول وجودى هو ذلك العارض مع الاضافة فلابد ان يكون متصورا (قوله قلت يكفينا الخ) جواب عن الاعتراض الاول بانه لايثبت المطلوب اعنى تصور الوجود المطلق بالكنه لانه يكفينا فى التصديق المذكور تصور ذلك العارض بالوجه كما يكفينا تصورنا بالوجه قوله وليس يلزم الخ) هذا جواب عن قوله وايضا اذا قلت الخ ومحصله ان المتنازع فيه حقيقة الوجود لا مفهومه الذى قد يكون عارضا لتلك الحقيقة ولو قال بعد قوله جزأ من حقيقة وجودى ولا من مفهومه لكان اشمل وكأنه لم يتعرض له لظهوره واعترض عليه بأن محل النزاع لابد ان يكون محررا مشتركا تصوره بين المتنازعين وليس المحرر المشترك الا مفهوم الكون المشترك بين الكل وهذا المفهوم قد ثبت بالدليل بداهته فالمنع ساقط واما الامر الآخر فذا غير متصور لاحد من المتنازعين فكيف يتصور النزاع فيه فافيه النزاع ثبت بدليل بداهته وما لم يثبت فلا نزاع فيه والجواب منع ان المحرر المشترك بحسب التصور ليس الا مفهوم الكون وان الامر الآخر وهو حقيقة الوجود ليس بمتصور لاحد من المتنازعين (قوله وليس يلزم الخ) جواب عن الثانى بان النزاع فى ان تصور حقيقة الوجود التى هو بها هو بديهى ام لا واللازم مما ذكر ان يكون المفهوم الذى وضع لفظ الوجود له جزأ من مفهوم وضع لفظ وجودى له فيكون تصور هذا المفهوم مستلزما لتصور ذلك المفهوم لا ان يكون حقيقته جزأ من حقيقته فعلى تقدير فرض تصور حقيقة وجودى بالكنه بديهية لايلزم تصور حقيقة ذلك العارض اصلا (قوله لجواز الخ) تعليل للنفى المذكور بجواز كون ذينك المفهومين اللذين وضع لفظ الوجود ووجودى لهما عارضين لحقيقتهما فلا يلزم من جزئية المفهوم للمفهوم جزئية الحقيقة للحقيقة هذا ما سنح فى حل هذا السؤال والجواب والناظرون فى الكتاب بعضهم لم يتعرضوه وبعضهم قالوا بما لا يرضى بسماعه الآذان الكريمة قوله ممنوع بل ما حكم [illegible] الخ) ثم [illegible] الوجود والثبوت والتحقق والحصول على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناه الحقيق كما سيصرح به الشارح (قوله فانا نستدل الخ) تعليل لقوله اذ قد لايكون له وجود وما ذكره الشارح بقوله فان الدليل الخ دليل انى له (قوله نستدل بصدق المقدمتين) والصدق غير الوجود فانه عبارة عن مطابقة النسبة الذهنية

والنقصان قلنا الزيادة والنقصان باعتبار العرض والعدمى يقبل الزيادة والنقصان باعتبار الفرض واجيب عن الوجه الاول من ان الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس موجودى بانا لانم انه لو حصل الجسم فى بعد مجرد وجودى لزم تداخل البعدين واتحادهما قوله لانه حينئذ لم يتميز المجرد عن بعد المتمكن قلنا لانم بل غايته انه لايحس بالبعدين معاً وعدم الاحساس بالبعدين معاً لايستلزم التداخل والاتحاد حتى يلزم من تجويز تداخل البعدين تجويز تداخل العالم فى حيز خردلة الذى هو محال واجيب عن الثانى من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بوجودى بان تجرد البعد لعارض قوله لو كان تجرده لعارض لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعارض قلنا لانم انه اذا كان تجرد البعد عن المحل لعارض يلزم ان يكون البعد لذاته مفتقرا الى المحل فان ذات البعد من حيث هى لاتقتضى الغنى عن المحل ولا الحاجة اليه فلايكون تجرد البعد لعارض مستلزما لافتقاره الى المحل حتى يلزم المحال واجيب عن الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بوجودى بان البعد مجرد المادة لايقبل الحركة وعدم قبول مجرد الحركة لايوجب امتناع حركة البعد ماديا فلم يلزم ان لايتحرك الاجسام لان ابعاد الجسم مادية والابعاد المادية لايمتنع قبول الحركة واجيب عن الثانى من الوجوه الدالة على نفى الخلاء بان الحركة لذاتها تقتضى زمانا لانه لو لم يقتض الحركة لذاتها زمانا لكانت الحركة فى الخلاء لا فى زمان وكيف يمكن الحركة لا فى زمان والحركة من حيث هى هى لاتتقرر الا على مسافة فهى [illegible] ومتجزية بانقسام المسافة

قديكونان معاهد مبينه واحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتى الدليل لابالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء المعرف لابالعلم بوجودها الى المعرف فلايتم استدلالكم فان قيل المعرف او الدليل سواء كان وجوديا او عدميا لابد ان يعلم ويوجد فى الذهن ويكون بديهيا او منتهيا اليه دفعا للدور او التسلسل وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهنى كان اللازم وجوده فى الذهن لا العلم بوجوده فيه (قوله) فى التنزل ثانيا (الموجبة ماحكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع بل) الموجبة (ماحكم فيه بان ماصدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لايوجدان) نحو قولك شريك البارى ممتنع وقد لايوجد المحمول مع صدقه على الموضوع فى الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع وهو المعتبر فى الايجاب اعم من وجود له • الوجه (الثانى) من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود هو ان يقال (قولنا الشئ اما موجود او معدوم) تصديق (بديهى وانه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون) تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم (بديهيا) وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور تغايرهما الذى هو الاثنينية اومستلزم لتصورهما المسبوق بتصور الوحدة فتكون تصورات هذه الامور ايضا بديهية (فان قيل ان زعمت انه) اى هذا التصديق

لما فى نفس الامر وهو لايقتضى وجود النسبة ولا وجود الطرفين فى الخارج كما فى قولنا اجتماع النقيضين محال بل ان يكون من المفهومات التى فى نفس الامر من غير فرض فارض واعتبار معتبر وسيجئ تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله فان الدليل والمدلول) الصواب تركه لكونه مذكورا فيما سبق (قوله والحاصل الخ) يعنى ان هذا الكلام على سبيل التنظير اذ الكلام فى كون تصور وجودى كسبيا (قوله فان قيل) تحرير للدليل المذكور بقوله فلابد من الانتهاء الى دليل يلزم من وجوده وجوده بحيث يندفع الجواب المذكور اى المراد من الوجود الذهنى لا الخارجى وحينئذ لاشك فى لزوم كون وجوده اى تصوره بديهيا (قوله بذلك يتم مقصودنا) لانه اذا كان وجوده الذهنى بديهيا يكون الوجود المطلق الذى هو جزؤه ايضا بديهيا (قوله ان سلم الوجود الخ) اى اللازم هو العلم ولا نسلم كونه وجودا ذهنيا بل هو تعلق بين العالم والمعلوم وان سلم فاللازم من كونه معلوما ان يكون موجودا فى الذهن لا العلم بوجوده فيه حتى يلزم كون العلم بالوجود المطلق بديهيا (قوله بل الموجبة ماحكم فيه الخ) فان الايجاب هو الاتحاد فى الصدق لا الاتحاد فى الوجود اذ قد لايكون لشئ منهما وجود فكيف يتحد ان فى الوجود (قوله وقد لايوجد الخ) المقدمة ممالاحاجة اليه بعد ذكر انهما قد لايوجد ان الا انه ذكرها لدفع ان يقال ان القضية التى لايوجد فيها الطرفان وان كانت موجبة صورة لكنها فى الحقيقة سالبة فان قولنا شريك البارى ممتنع معناه انه ليس بموجود بالضرورة (قوله كذلك زيد اعمى) فان الاعمى لكون العمى مأخوذا فى مفهومه يمتنع وجوده مع اتحاده بزيد فى الصدق فان قيل ان لم يكن له وجود فى نفسه فله وجود رابطى قلت ان اردت به الاتحاد فى الصدق او الاتصاف بالمبدأ فليس ههنا وجود مقيد ليستدل ببداهته على بداهة الوجود المطلق وان اردت به شيئا آخر فلا نسلم تحققه فى القضية الموجبة والتعبير بثبوت المحمول للموضوع وحصوله له على سبيل التجوز والاستعارة هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام فانه مما خفى على اقوام (قوله وكذا يتوقف الخ) ذكره استطرادا لفائدة يناسب هذا المقام قوله الذى هو الاثنينية اومستلزم) ان قلت الموصول ان كان صفة للتغاير لم يصح قوله اومستلزم لتصورهما لان المستلزم لتصور الاثنينية تصور التغاير لانفسه وان كان صفة لتصور لايصح قوله هو الاثنينية الا ان يحمل على حذف المضاف اى تصور الاثنينية قلت يجوز ان يكون صفة للتغاير اذ ليس المراد بالاستلزام الاستلزام الخارجى بل الاستلزام الذهنى اعنى الاستلزام بحسب التصور فلا اشكال (قوله الذى هو الاثنينية) صفة للتصور والمضاف محذوف اى هو تصور الاثنينية ولا يجوز ان يكون صفة للتغاير لان اومستلزم عطف على الاثنينية والتغاير ليس مستلزما لتصور الاثنينية بل لنفسها وماقيل ان التغاير مستلزم لتصور الاثنينية

بعضها قبل وبعضها بعد وذلك لايتقرر الامع الزمان فنقول الحركة فى مسافة فرسخ تستدعى قدرا من الزمان لما هى هى وقدرا آخر من الزمان بسبب ما فى المسافة من العائق والزمان المستحق بسبب مافى المسافة من العائق هو الذى يقصر بسبب مافى المسافة من الجسم من رقة القوام ويطول بسبب غلظ مافيها فاذا كان كذلك فالزمان يستحقه الحركة لذاتها هو ساعة بحسب الفرض المذكور فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات اما الساعة فبسبب اصل الحركة واما عشر تسع ساعات فبسبب مافى المسافة من العائق فان قوامه عشر قوام الملاء الاول وزمان حركة الملاء الاول عشر ساعات ساعة منها بسبب اصل الحركة وتسع ساعات بسبب مافى المسافة من العائق وقوام الرقيق عشر قوام الغليظ فيكون الزمان الذى بسبب العائق فى الرقيق عشر تسع ساعات هى بسبب العائق الغليظ والحاصل ان الخلف الذى اثبتم انما يتم لو جعل الزمان كله فى مقابلة العائق اما اذا جعل بعضه فى مقابلة الحركة وبعضه فى مقابل العائق كان الحركة الخلائية واقعة فى الزمان الذى يقتضيه الحركة لذاتها والحركة الملائية كيف كانت واقعة فى ذلك الزمان مع مقدار آخر من الزمان الذى تستحقه بسبب مافى المسافة من العائق واندفع الخلف واجيب عن الثالث من الوجوه الدالة على نفى الخلاء بأن الخلاء بعد مشابه مساو لبعد العالم فلايتصور حصول العالم فى جانب من جوانبه حتى يلزم ماذكرتم من المحال بل مجموع العالم حاصل فى مجموعه واما

(بديهى)

(بديهى مطلقا) اى بجميع اجزائه (فمصادرة) لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بان ذلك الجميع بديهى موقوف على الحكم بان الوجود بديهى فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى (او) زعمت (ان الحكم) فى هذا التصديق (بعد تصور الطرفين بديهى) غير محتاج الى استدلال (لم ينفع) لجواز ان يكون تصور طرفيه معا او تصور احدهما الذى هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم فى نفسه بديهيا (قلنا) هذا التصديق (بديهى مطلقا ولا مصادرة لان البديهى) مطلقا فى نفس الامر (مايتوقف على بداهة اجزائه) فى نفس الامر (و) لكن (لايتوقف العلم بداهته) مطلقا (على العلم بداهة اجزائه) اى العلم بداهة كل واحد منها مفصلا (بل يستتبعه) مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لايتصور منه كسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهى فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهى فالوجود بديهى فظهر ان العلم بالكلية القائلة بأن كل جزء من اجزائه بديهى لايتوقف على العلم بداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ماقيل من ان العلم بكلية كبرى الاول لايتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشئ الذى ردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهى مطلقا لم يصح الاستدلال بداهته على بداهة شئ منها لانه دور (وجوابه) اى جواب الوجه الثانى (انه يكفى تصورهما) اى تصور الموجود والمعدوم (بوجه ما) والنزاع انما وقع فى التصور

واعتبار حصول التغاير فى الذهن ظليا وحصول التصور اصيليا تكلف (قوله اى بجميع اجزائه) لاخفاء ان الاستدلال المذكور لايتوقف على كون تصورات الاطراف اجزاء للتصديق فان السابق على التصديق البديهى سواء كان شرطا او شطر الابدان يكون بديهيا وكذا الاعتراض عليه لايتوقف على ذلك اذ يصح ان يقال ان زعمت انه بديهى مطلقا اى بجميع مايتوقف عليه فمصادرة وان زعمت انه بديهى باعتبار الحكم لم ينفع فتفسير الشارح الاطلاق بقوله بجميع اجزائه مما لا وجه له الا ان يقال انه جرى على اصطلاح الامام بناء على ان الاستدلال المذكور من نتايج فكره (قوله لان بداهته الخ) هذه المقدمة لادخل لها فى الجواب ولعله زادها بيانا لمنشأ غلط السائل بانه لم يفرق بين البداهة والعلم بالبداهة (قوله بل يستتبعه) اى قد يستتبع العلم ببداهة التصديق مطلقا اجمالا العلم ببداهة اجزائه مفصلا تقوية لعدم التوقف وبيان لجواز اكتساب العلم ببداهة الاجزاء مفصلا اى العلم بخصوصيتها من العلم ببداهة التصديق مطلقا اى اجمالا (قوله اذا علم الخ) بيان لعدم التوقف حيث استفيد العلم ببداهة التصديق بدليل حصوله للبله والصبيان من غير علم بحال الاجزاء تفصيلا (قوله فاذا اريد الخ) بيان لاستتباعه العلم ببداهة الاجزاء مفصلا حيث علم منه بداهة الوجود بخصوصه (قوله بكلية كبرى الاول) اى بالكبرى الكلية اذ لايتوقف انتاج الشكل الاول على العلم بالكبرى الكلية (قوله يختلف باختلاف العنوان) علما وجهلا بداهة وكسبا (قوله مندرجة فيها بالقوة) اى حال كون تلك الاحكام بالقوة لان اندراجها بالقوة فان الاندراج متحقق بالفعل لكون العنوان ملحوظا باعتبار صدقه على افراد الموضوع وانما كانت بالقوة لان حصولها بالفعل بعد ضم الصغرى اليها **قوله** لم يصح الاستدلال بداهته الخ) قيل يجوز ان يستفاد العلم بالكلية من العلم بحال كل فرد بخصوصه ثم ينسى احكام الآحاد ويبقى حكم الكلى فيصح الاستدلال فى هذه الصورة ايضا بلا دور وليس بشئ لان العلم بالكلية اذا لم يكن بديهيا فى نفس الامر بل مستفادا من احكام كل فرد ونازع الخصم فيه نضطر الى اثباته باحكام الافراد ولو فرض مساعدة الخصم فلابد فى كونه علما من ملاحظة مقدمات دليله ولو اجمالا فلو استدل على احكام افراده لدار (قوله انما وقع فى التصور بالكنه) لايخفى ان النزاع ان كان فى التصور بالكنه

حصول بعض الاجسام فى بعض الجوانب فلما بينهما من الملاءمة والمنافرة واقتضاء القرب والبعد من تلك الاجسام فانه يحصل الاختلاف فى الخلاء بسبب القرب من تلك الاجسام والبعد عنها ويحصل الملائمة بينهما والمنافرة بسببهما فان الارض بسبب طبيعتها المقتضية للثقل المطلق تنافر المحيط وتلائم المركز فتقتضى القرب من المركز والبعد من المحيط والنار بسبب طبيعتها المقتضية للخفة المطلقة تلائم المحيط وتنافر المركز فيقتضى القرب من المحيط والبعد عن المركز وعورض دليل القائلين بان المكان هو السطح الباطن بان القول بالسطح باطل لانه لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للحاوى والمماس للسطح الظاهر من المحوى بسبب الاجسام الى غير النهاية واللازم باطل لتناهى الابعاد بيان الملازمة ان كل جسم له حيز وحيزه هو السطح الباطن للحاوى فالجسم الحاوى له حيز وحيزه هو السطح الحاوية المماس للسطح الظاهر له وهلم جرا ويلزم التس ولقائل ان يقول لانم ان كل جسم له مكان فان القائل بان المكان هو السطح يقول ان الاجسام تنتهى الى جسم ليس له حيز وله وضع وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى لما كان الحجر الساكن عند جريان الماء عليه ساكنا فى مكانه واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة ان الحركة هى مفارقة سطح الى سطح آخر على تقدير ان يكون المكان هو السطح والحجر عند جريان الماء عليه حصل له مفارقة سطح الى آخر سطح آخر فيكون متحركا فلا يكون ساكنا لايقال سكون الحجر بقاء نسبته مع الساكنات والحجر

بالكنه * الوجه ﴿الثالث﴾ وانما ينهض حجة على من يعترف بأن الوجود متصور بالكنه ويدعى انه بالكسب (انه لوكان) الوجود (مكتسبا فاما بالحد اوبالرسم) لانحصار كاسب التصور فيهما (والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد) كامر (انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط) فلا يكون له حد (والا) اى وان لم يكن بسيطا بل مركبا (فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل فى الماهية اولا) يكون اجزاؤه وجودات بل ماليست بوجودات (فعند الاجتماع) بين تلك الاجزاء التى كل واحد منها ليس وجودا (لابد ان يحصل امر) زائد على تلك الاجزاء (هو الوجود والا) اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد (فلاوجود)هناك اصلا اذ ليس ثمه الاتلك الاجزاء التى ليست وجودات (ويكون) ذلك الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذى هو الوجود (عارضالها مسببا من اجتماعها فتكون هى) اى تلك الاجزاء (علل الوجود ومعروضاته) لكونه مسببا من جتماعها عارضالها (لااجزاؤه) فيكون

بمعنى حصول الشئ بنفسه فالمطلوب ثابت لانانعلم قطعا ان الوجود فى هذا التصديق البديهى متصور لنا بنفسه لابوجه من وجوهه وان كان فى التصور بالكنه بمعنى تصوره بتفصيل ذاتياته فلا لكن قوله يكفى تصورهما بوجه مايشعر بالاول فتدبر (قوله على من يعترف الخ) واما من يقول بامتناع تصوره فلا ينهض حجة عليه لان امتناع الحد والرسم لايستلزم ان يكون متصورا بالبديهة لجواز امتناع تصوره (قوله لانحصار الخ) واما الرسم الاكل وان سمى رسما فهو فى الحقيقة اجتماع القسمين فيستلزم المحالين (قوله بسيط) اى ذهنا وخارجا فان الدليل المذكور لوتم لافاد نفى التركيب مطلقا كمالايخفى (قوله فاجزاؤه) اى كلها اوبعضها فيكون معنى قوله اولا السلب الكلى اى لايكون شئ منها وجودا ولايجوز حمله على الايجاب الكلى وقوله اولا على رفعه اذلايصح حينئذ قوله والافلاوجودهناك ولك ان تحمل الاول على الايجاب الكلى والثانى على السلب الكلى ووجود الشق والثالث اعنى ان يكون بعض اجزائه وجودات وبعضها ماليست وجودات لايضر لانه باطل بما ابطل به الشق الاول قوله فيكون الجزء مساويا للكل) اى يكون جزء الحقيقة المعقولة مساويا لكله وذلك باطل وانما قيدنا به لان مساواة الاجزاء الخارجية لكلها فى الماهية ليس بمحال على الاطلاق الایرى ان طبيعة المياه المتعددة هى بعينها طبيعة الماء الواحد الواقع جزأ منها وبالجملة قدتقرر ان كل جزء من اجزاء الجسم البسيط مساولكله فى الاسم والحد كماسيصرح به نعم الجزء الخارجى لايساوى كله فى الماهية الخارجية اعنى الهوية * فان قلت مقصود المستدل ان اجزاء الوجود اماعين مفهوم الوجود فيلزم تلك المساواة وهو محال مطلقا لان الجزء داخل فى ماهية الكل والشئ ليس داخلا فى نفسه وايضا يلزم تقدم الشئ على نفسه قلت لفظ المساواة يأبى هذه الارادة كمالايخفى (قوله فيكون الجزء مساويا للكل) لانه لمافرض كونها وجودات كانت متفقة فى الوجود متمايزة بحسب الخصوصيات اعنى الفصول والتشخصات فيكون الجزء مساويا لكله فى الماهية النوعية اوالجنسية ومساواة الجزء من حيث انه جزء لكله فى الماهية النوعية اوالجنسية باطل لانه يستلزم دخول الكل فى الجزء فلايكون الجزء جزأ ولاالكل كلا وانما قلنا من حيث انه جزء لان الجسم البسيط مثل الماء جزؤه مساولكله فى الماهية النوعية لكن لامن حيث انه جزء بل من حيث انه فرد منه فان جزء الماء ماء ومن هذا علم ان التخصيص بجزء الماهية المعقولة للاحتراز عنه ذكر تخصيص من غير مخصص فان الجزء لماهية الخارجية من حيث انه جزء ايضا لايساوى كله فى الماهية كالهيولى والصورة للجسم (قوله اولايكون الخ) الظاهر اولاوجودات لكن لمالم يكن الترديد بين الموجودات واللاموجودات اعنى العدمات حاصرا لعدم انحصار الموهومات فيهما صرف الشارح العبارة عن ظاهرها وفسرها بماليست بموجودات اى بما يصدق عليه انها ليست وجودات لينحصر (قوله الاتلك الاجزاء) او الاجتماع الذى هو نسبة بين تلك الاجزاء ولاشك انه ليس بوجود قوله عارضالها) اذلاشك فى انه ليس منفصلا واجنبيا عنه بالكلية (قوله لكونه مسببا من اجتماعها) فهى علل له بشرط الاجتماع اذلايجوز ان لايكون الاجتماع علة فاعلية لكونه امرا اعتباريا (قوله عارضالها) فهى معروضاته (قوله فى فاعل الوجود اوقابله) اورد كلمة

عندجريان الماء عليه نسبته مع الساكنات باقية فيكون ساكنا لانا نقول بقاء نسبة الحجر الى الساكنات معلل بسكونه لانه انمابقى نسبته الى الساكنات لانه ساكن فلايصح تفسير السكون ببقاء نسبته مع السواكن ولقائل ان يقول الحركة هى انتقال المتحرك من سطح الى سطح آخر لامفارقة سطح عن المتحرك واتصال سطح آخربه فعلى هذا يكون السكون بالنسبة الى الحجر والحركة بالنسبة الى بعض مكانه وايضا لوكان المكان عبارة عن السطح للزم ازدياد المكان وتنقصه والمتمكن بحاله كما اذا تكعب شمعة فان السطح المحيط بالشمعة عندتكعبها اكبر من السطح المحيط بها عند كونها كرة فالمتمكن باق بحاله مع ان المكان ازداد عندتكعبها وبالعكس اى كما اذاجعلت شمعة كرة فان السطح المحيط بالشمعة عند كريتها اصغر من السطح المحيط بها عند تكعبها ولقائل ان يقول لانم ان الشمعة عند ازدياد السطح المحيط بها باقية بحالها فان الشمعة عند تكعبها على هيئة وشكل لم تكن عند كريتها كذلك والدليل على امكان الخلاء انه اذا انطبق صفحة ملساء على صفحة ملساء مثلها ثم رفع الصفحة الفوقانية دفعة خلا الوسط اول زمان الارتفاع لان انتقال الجسم من الجانب الى الوسط اما ان لا يحتاج الى المرور بالطرف وهو ظاهر الفساد او يحتاج وحينئذ اما انه حين مايكون فى الطرف يكون فى الوسط ايضا وهو ظاهر الاستحالة اولا يكون فيكون الوسط حين مايكون ذلك الجسم المنتقل فى الطرف خالياً وهو المطلوب ولقائل ان يقول الرفع لايحصل الابالحركة والحركة لاتحصل الافى زمان وفى ذلك الزمان انتقل

(التركيب)

التركيب فى فاعل الوجود اوقابله لافيه والمقدر خلافه (وقديقال) لوكان الوجود اجزاء فتلك (الاجزاءتتصف) اما (بالوجودفيكون الكل صفة للجزء) لكن ذلك الجزء لايكون صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلاتكون الصفة بتمامها صفة (اوبالعدم فيلزم) حينئذ (اجتماع النقيضين وقديقال) لوكان للوجوداجزاء فتلك الاجزاء (امان تتصف بوجود مع اوبعد) اى مع الوجود الذى هوالمركب اوبعده (فليس الجزء) بحسب وجوده (متقدما) على كله بل هو امامعه اومتأخر عنه (او) يتصف بوجود (قبل) اى قبل الوجود الذى هوالمركب (فيتقدم الشئ) اى الوجود (على نفسه اولا تتصف) تلك الاجزاء (به) اى بالوجود فلا شك انها تتصف بالعدم (فالوجود محض ماليس له وجود) اعنى تلك الاجزاء التى لم تتصف بالوجود (واما تعريفه بالرسم فلوجهين احدهما ان الرسم لايفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه) لافى وجه يمكن استفادته

اولان التركيب فى امر واحدله اعتبارات فلواورد الواو لتوهم ان التركيب حاصل فى امرين متغايرين (قوله امابالوجود) اى المطلق (قوله صفة للجزء) اى قائمابه (قوله اوبالعدم) اى بسلب الوجود المطلق اذلا واسطة بين النقيضين قوله فيلزم اجتماع النقيضين) لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل الذى هو الوجود (قوله اجتماع النقيضين) اذلاشك ان الكل مجتمع بالجزء وان اجتماع الموصوف بشئ يستلزم اجتماعه ولان اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذى هو الوجود به فاجتمعا اجتماع الصفة مع الموصوف ولان حصول الاجزاء يقتضى ان يكون الوجود حاصلا وكونها معدومة يقتضى عدم حصوله فيكون الوجود حاصلا وغير حاصل (قوله فتلك الاجزاء) اى من حيث انها اجزاء داخلة فى قوامه قوله بوجود مع اوبعد) المراد بالمعية والبعدية الذاتيتان لا الزمانيتان والافلااستحالة فى عدم تقدم الجزء على الكل زمانا وههنا بحث وهو ان الترديد امابالنسبة الى المعية والبعدية والقبلية مع نفس الوجود فعلى الاول ولااستحالة فى تأخر وجود الجزء عن نفس الكل انما الثابت وجوب تقدم نفس الجزء على نفس الكل اوتقدم وجوده على وجوده لاتقدم وجوده على نفس الكل وعلى الثانى لااستحالة فى تقدم وجود الجزء على وجود الكل بان يعرض فردان من الماهية لجزئيها فيوجد تلك الماهية بعده بفردين منها يعرضان لجزئيها وليس فى هذا تقدم الشئ على نفسه والجواب انانختار الشق الثانى ونقول يلزم تقدم الشئ على نفسه على ذلك التقدير لان الصفة الموجودة فى نفسها يوجد بموصوفها باعتبار وجودها اى بعد وجودها فى نفسها البتة فان الجسم الابيض ماقام به البياض الموجود ولايعقل ان يقال قام به البياض المعدوم اولاثم وجد فوجد ماهية الوجود الموجودة على الفرض مقدم بحسب الذات على عروض فردين منها لجزئيها المستلزم لعروضها لهما فاذا فرض اتصاف الجزئين بالوجود قبل وجودها تقدم الشئ على نفسه بلامحالة فتأمل قوله فليس الجزء متقدما) فان قلت فيهما فساد آخر غير ماذكر بناء على ان فى المعية مغايرة الشئ لنفسه وفى البعدية تلك المغايرة مع التقدم كما فى القبلية فلم يتعرض له قلت لافساد فيما ذكرت فان الوجود بحسب ذاته غير الوجود بحسب كونه صفة للجزء ولو بالاعتبار ولااستحالة ايضا فى تأخره بالاعتبار الثانى فان قلت هذا الاعتبار جار فى الثالث قلت ممنوع لان ذات الشئ لايمكن ان يتأخر عن اعتبار معه (قوله فليس الجزء بحسب وجوده متقدما على كله) مع ان الجزء من حيث انه جزء يجب تقدمه على كله وقد فرض انها من حيث انها اجزاءله متصفة بالوجود وباعتبار قيد الحيثية اندفع ماتحير فى دفعه الناظرون من ان الواجب تقدم الجزء على نفس الكل وتقدم وجوده واما تقدم وجود الجزء على نفس الكل فكلا فيجوز ان يكون وجود الجزء متأخرا عن نفس الوجود (قوله فيتقدم الشئ الخ) ضرورة ان تقدم الفرد الذى يتصف به الجزء يستلزم تقدم المطلق (قوله فلاشك انها الخ) لعدم الوسطة بين النقيضين قوله ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف) فان قلت تخصيصه بالرسم مما لافائدة فيه لان المعرف يجب كونه اعرف سواء كان رسما اوحدا قلت اجيب بان وجه التخصيص ان الحد انمايكون بالاجزاء والاجزاء اعرف لامحالة من الكل فلايصدق المقدمة الثانية وهى قولنا لااعرف من الوجود فى الاستدلال على بطلان الحد فلايتم فيه هذا

الجسم الى الوسط وايضا لولم يكن الخلاء لزم من حركة بقة تدافع جملة العالم فان الجسم المتحرك اذا انتقل الى مكان كان مملوا اوكان فارغا و لثانى هو المطلوب والاول لايخلواما ان ينتقل الى مكان الجسم الذى انتقل الى مكانه اوالى مكان آخر والاول باطل لان حركة الجسم عن مكانه موقوفة على حركة المنتقل اليه فلو انتقل كل واحد منهما الى مكان صاحبه لزم توقف حركة كل منهما على حركة الاخر فيكون دورا او الثانى بط لان الكلام فى كيفية انتقال ذلك الجسم كالكلام فى انتقال الجسم الاول فيلزم تدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة البقة حركة جملة العالم وذلك معلوم البطلان لايقال يتخلخل ماوراءه ويتكاثف قدامه لان المقدار زائد على الجسمية فلا يستحيل ان يزول عن الجسم مقدار ويحصل عقيبه مقدار آخر ازيد اوانقص لانا نقول زوال مقدار وحصول آخر فرع على وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع ولقائل ان يقول قداقيم البرهان عليهما ❊ قال ❊ الفصل الثالث فى الكيف الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة فى اقسام اربعة لكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادات اماالقسم الاول ففيه مباحث الاول فى اقسامها الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة سميت انفعاليات والافانفعالات لانفعال الحس عنها اولا اولانها تابعة لمزاج امابالشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم اوبالنوع كحرارة النار وبرودة الماء وهى تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى كيفيات

اول لتكيف البسائط بها اولا والخفة والثقل والصلابة واللين والطلاسة والخشونة والحروف والى المبصرات وهى الالوان والاضواء والى المسموعات وهى الاصوات والى المذوقات وهى الطعوم والى المشمومات وهى الروائح ○ اقول ✿ لما فرغ من الفصل الثانى فى مباحث الكم شرع فى الفصل الثالث فى مباحث الكيف والاستقراء دل على انحصار هذه المقولة اى مقولة الكيف فى اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد يعبر عنها بالاستعدادات ووجه انحصار الكيفيات اما ان تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس اللمس والسمع والبصر والذوق والشم وهى الانفعاليات والانفعالات اولا تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس وحينئذ اما ان تكون مختصة بذوات الانفس وهى الكيفيات النفسانية اولا تكون مختصة بذوات الانفس وحينئذ اما ان تكون مختصة بالكميات وهى الكيفيات المختصة بالكميات اولا تكون مختصة بالكميات وهى الاستعدادات اما القسم الاول اى الكيفيات المحسوسة فقد بدأ به لانه اظهر اقسامها وذكر فيه ستة مباحث الاول فى اقسامها الثانى فى تحقيق الملموسات الثالث فى تحقيق المبصرات الرابع فى تحقيق المسموعات الخامس فى تحقيق الطعوم السادس فى تحقيق المشمومات ✿ المبحث الاول فى اقسام الكيفيات المحسوسة ● الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة

من الرسم (الثانى ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف) لما مر فى شرائط المعرف (ولا اعرف من الوجود بالاستقراء) فانا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما نحاول تعريفه به (وايضا فهو) اى الوجود (اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعرف) من الكل لان العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس (وايضا فالفيض) من المبدأ الفياض (عام) والنفس الانسانية قابلة للتصورات واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فكل ما كان شرائطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب (والاعم) لاشك انه (اقل شرطا ومعاندا) من الاخص (لان شرط العام ومعانده شرط الخاص ومعاند له من غير عكس) كلى لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط و موانع لا تعتبر فى العام اصلا فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص (فيكون وقوعه فى النفس) وارتسامه فيها (اكثر) من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف (وجوابه) اى جواب الوجه الثالث (انا نختار) ان تعريف الوجود بالحد فنختار اولا (ان اجزاءه) التى يحد بها (وجودات فوقك فالجزء

الدليل وفيه نظر ظاهر (قوله بالاعرف) اى بما هو اقدم معرفة وحينئذ يظهر انه لا يجرى هذا الوجه فى امتناع التحديد لان الاجزاء يتقدم معرفتها على معرفة المحدود قطعا ومن هذا ظهر ان اشتراط الاعرفية فى مطلق المعرف انما هو بالنظر الى بعض افراده (قوله اعرف الخ) فنفى الاعرفية فى المتن اما كناية عن اثبات الاعرفية كما هو المتفاهم فى العرف بناء على ان المساواة قلما يتحقق بين الشيئين فهى كالمعدوم واما اكتفاء على ما هو المقصود فانه اذا لم يكن اعرف منه مفهوم امتنع رسمه وان وجد ما يساويه بناء على ان شرطه الاعرفية (قوله وايضا فهو الخ) عطف على قوله بالاستقراء قوله اعم المفهومات) فان قلت الامكان مثلا مساوله ان اخذ اعم من الخارجى والذهنى وان خص بالخارجى كما هو عند المتكلمين فهو اعم لا يقال لا يراد من الاعم معنى التفضيل بل انه لا اعم منه فلا يقدح فيه المساواة لانا نقول بعد تسليم ان هذا المعنى يفهم من العبارة اذا لم يرد معنى التفضيل لم يبق لادعاء جزئيته عما سواه وجه ولا تقريب حينئذ لقوله والاعم جزء الاخص فان الاظهر ان المراد انه اعم المفهومات التى يحاول تعريفه بها (قوله اعم المفهومات) لا يخفى ان الوجود ليس اعم المفهومات حملا اذ لا يحمل الا على افراده ولا تحققا لعدم تحققه فى الامور العدمية وايضا الامكان العام لشموله المعدوم اعم منه والشيئية تساويه والجواب ان المراد اعم المفهومات من حيث الحمل اشتقاقا فان كل مفهوم موجود لكونه حاصلا فى الذهن وليس كل موجود مفهوما لان بعض الموجودات الخارجية غير مفهوم لنا بالفعل وبهذا اندفع الاعتراض الثانى لان الامكان والشيئية من حيث حصولهما فى الذهن اخص منه وان كانا من حيث ذاتهما اعم منه اومساويا له وبهذا القدر يتم غرضنا وهو كونه اعرف من كل ما نحاول تعريفه به لان التعريف بالشئ انما يكون بعد حصوله فى الذهن ولا يحتاج الى اثبات اعرفيته من كل ما سواه سواء كان مفهوما بالفعل اولا (قوله والاعم جزء الاخص) منشاؤه عدم الفرق بين حمل الذاتى والعرضى قوله وايضا فالفيض عام) الظاهر انه دليل ثان لاعرفية الاعم معطوف على قوله والاعم جزء الاخص والجزء اعرف لا علة ثالثة لاعرفية الوجود وان كان ظاهر العبارة يقتضيه وحمله الشارح فى تحقيق الجواب عليه (قوله وايضا فالفيض عام الخ) عطف على قوله والاعم جزء الاخص لا على وايضا الاول لانه لابد فى هذا الوجه من اعتبار كونه اعم المفهومات والفاء زائدة لمجرد تحسين الكلام (قوله والاعم لاشك الخ) اى الاعم من حيث عمومه وان كان منحصرا فى الخاص اقل منه شرطا ومعاندا ضرورة اشتماله على امر زائد على العام (قوله انا نختار ان اجزاءه الخ) لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا حمل الترديد المذكور بقوله ان اجزاءه اما وجودات اولا على انه يطلق عليها الوجودات اولا اذ حينئذ يمكن ان يقال انها متخالفة الماهيات فلا يلزم مساواة الجزء للكل فى الحقيقة وكذا الجواب الذى ذكره الشارح مبنى على حمل الترديد المذكور على انه يصدق عليها الوجودات اولا فانه حينئذ يتجه ان يقال يجوز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا فلا يلزم المساواة المذكورة واما اذا حمل

(مساو)

مساو للكل فى) تمام (الماهية قلنا ممنوع فان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقته وهى) اى حقائق الاشياء (متخالفة) فكذا الوجودات الواقعة اجزاء الوجود متخالفة فى انفسها ومخالفة فى الحقيقة للمركب منها وقد سبقت منا الاشارة الى ان الخلاف فى كون الوجود بديهيا اوكسبيا مبنى على كونه مفهوما واحدا مشتركا واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب ان يقال بعضه بديهى وبعضه كسبى اويقال كله كسبى اذ ليس كنه شئ من الحقائق الموجودة بديهيا فالاولى فى الجواب ان يقال اجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل فى الماهية لجواز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة فى صدق الكل على اجزائه كذلك ونختار ثانيا ان اجزاءه ليست وجودات (قوله يحصل عند الاجتماع بين تلك الاجزاء امر آخر قلنا نعم و) ذلك الامر الآخر (هو المجموع) من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا فيكون التركيب فى الوجود نفسه لا فى قابله اوفاعله (ثم ماذكرته منقوض بسائر المركبات) التى علم تركيبها يقينا (اذ نطرده بعينه فى السكنجبين مثلا) فنقول ان كانت اجزاؤه سكنجبينا يساوى الجزء الكل فى الماهية وان لم تكن سكنجبينا فان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب من اجتماعها عارض لها هو السكنجبين كان التركيب فى علل السكنجبين ومعروضاته لا فيه وان لم يحصل كان السكنجبين محض ماليس بسكنجبين (قوله) فى الاستدلال ثانيا على نفى تركيب الوجود (الاجزاء تتصف بالوجود اوالعدم قلنا كسائر المركبات) المعلومة التركيب (اذا جزاؤها لا تخلو عنها وعن نقيضها) فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار اما دار اوليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثانى يلزم اجتماع

الترديد المذكور على ان حقيقتها اماوجودات اى وجود مع خصوصيات اعتبرت معه على مامر فلزوم المساواة المذكورة ظاهر كما بيناه وحينئذ يتعين الجواب باختيار الشق الثانى وهو ان اجزاءه ماليست بوجودات كما سيجئ (قوله وقدسبقت منا الخ) بقوله واما اذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق متصور بديهة اوكسبا (قوله واما على تقدير الخ) عطف على قوله وقدسبقت وليس داخلا تحت الاشارة حتى يرد انه ليس مشارا اليه فيما سبق (قوله فالمناسب الخ) لاماقاله المصنف من انه كسبى فانه غير مناسب على ذلك التقدير وفيه اشارة الى صحته بناء على جواز القول بكون الوجود معنى مشتركا مع القول بأن وجود كل شئ نفسه وان لم يكن مذهبا لاحد ومن هذا ظهر وجه قوله والاولى دون ان يقول والصواب وانما كان جواب الشارح اولى لمناسبة القول باشتراك الوجود معنى **قوله** فالاولى فى الجواب الخ) قد نبهناك على ان لفظ المساواة مانع عن حمل الترديد السابق على ان اجزاء الوجود اما نفس مفهوم الوجود اولا حتى يندفع هذا الجواب نعم لوقرر ابتداء بهذا الوجه اندفع هذا الجواب وتعين اختيار انها ليست بوجودات (قوله ولا استحالة الخ) بل هو واقع فان كل صادق على جزئه الذهنى صدقا عرضيا كالانسان بالنسبة الى الحيوان (قوله لايخلو عنها اوعن نقيضها) اى عن الاتصاف بها اوعن الاتصاف بنقيضها (قوله امادار) اى يتصف بدار اويتصف بليست بدار **قوله** وعلى الثانى يلزم اجتماع النقيضين) فيه بحث لان لزوم اجتماع النقيضين على تقدير ان يتصف اجزاء الوجود بالعدم كان باعتبار ان اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذى هو الوجود به وهذا غير متأت فى صورة الدار لان اتصاف جزء من الدار بسلبها لا يقتضى اتصاف كلها به فلا نقض ويمكن ان يقال اذا كان جزء الدار متصفا بسلبها فلاشك ان الكل يجتمع مع الجزء وان اجتماع الموصوف بشئ يستلزم اجتماع صفته به يلزم اجتماع النقيضين وهذا الوجه يجرى فى صورة الوجود ايضا فان بنى المستدل لزوم اجتماع النقيضين على تقدير اتصاف اجزاء الوجود بالعدم على هذا فالامر ظاهر وان بناه على ماذكرته من ان عدم الجزء يستلزم عدم الكل لم يقدح فى ورود النقض ايضا لان مقدمات الدليل جارية فى صورة النقض والمخالفة فى تعليل احدى المقدمات لا فى نفسها وهذا القدر لا يضر فى النقض وبهذا ظهر ضعف مااختاره الشارح فى كتبه المنطقية دفعا لاعتراض لزوم اشتراط الشئ

كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعاليات وانما سميت الاولى بالانفعالات لوجهين احدهما انها يحدث منها انفعال فى الحواس عند الاحساس بها والثانى انها يحدث تابعة للمزاج اما بحسب الشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم فان كل واحدة منهما تابعة للمزاج الذى لا يتحقق الا عند انفعال المواد واما بحسب النوع كحرارة النار وبرودة الماء فان حصول الحرارة فى النار والبرودة فى الماء وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شان نوع الحرارة ونوع البرودة ان يحدث ايضا بالانفعال الذى هو المزاج وانما سميت الثانية بالانفعالات ولم تسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها بالانفعاليات بالوجهين لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها منعت اسم جنسها كما يقال للقليل انه ليس بشئ وسميت باسم الامر الذى هو فى التجدد والتغير وهو الانفعال فيكون هذا الاسم منقولا اليها بالمباينة والكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ويسمى هذه الكيفيات الاربع الكيفيات الاول لتكيف البسائط العنصرية بها غير خالية عنها بخلاف سائر الكيفيات الملموسة ولانها تكون ملموسة اولا وبالذات بخلاف البواقى فانها ملموسة بتوسطها ومن الكيفيات الملموسة الخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وانما قدم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها تعم بالنسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات يدركها ولا نجد جسما من الاجسام خاليا عنها والى المبصرات وهى الالوان والاضواء والى المسموعات وهى الاصوات والحروف والى

النقيضين (والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه) اى العدم (بالعدم وانه) اى الوجود بل العدم ايضا (من المعقولات الثانية التى لاوجود لهما فى الخارج وما لاوجود له فهو معدوم

بنقيضه اوتقومه بالنقيضين على تقدير اعتبار التصور الساذج فى التصديق من ان المعتبر فى التصديق شرطا اوشطرا هوذات التصور الساذج لامفهوم العارض لتلك الذات فلايرد شئ من المحذورين وذلك لان المحذور فى اشتراط الشئ بنقيضه اوتقومه بالنقيضين ليس الا اجتماع النقيضين وعدم الحكم اذاكان عارضا لازما لما صدق عليه التصور فاذا اجتمع هذا التصور المفروض مع الحكم يلزم اجتماع عارضه اللازم معه فيعود اصل الفساد سواء كان العارض جزأ او شرطا ام لافالجواب الحق عن ذلك الاعتراض هو الذى لم يلتفت اليه القوم على مانقله فى حاشية المطالع فتأمل (قوله يلزم اجتماع النقيضين) بالوجه الاول من الوجوه المذكورة فى الوجود ولايلزم جريان جميع الوجوه المذكورة سابقا فى كونه نقيضا(قوله والحق الخ) جواب عن الاستدلال الثانى بطريق الحل قوله وانه اى الوجود بل العدم ايضا من المعقولات الثانية الخ) اشار بقوله بل العدم الى وجه تأويل افراد الضمير مع ان الظاهر فانهما لاقتضاء السياق رجوعه اليهما وههنا بحث وهو ان كون الوجود متصفا بالعدم عند الفلاسفة انما يستقيم فى الوجود المطلق وفى الوجودات الخاصة للممكنات واما الوجود الخاص الواجبى الذى ادعوا انه عين ذاته تعالى فهو عندهم موجود فى الخارج بوجود هونفسه فحينئذ نقول كيف يستقيم عدهم الوجود المطلق من المعقولات الثانية والمعقول الثانى كماسيأتى فى عبارة عما لايعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن فى الاعيان مايطابقه وللوجود المطلق مايطابقه فى الاعيان عندهم وهو الوجود الواجبى وهذا البحث اورده بعض المتأخرين وقديجاب بان المراد بالمطابق الخارجى المنفى فى المعقولات الثانية موجود خارجى اذا جرد عن المشخصات حصل منه فى الذهن مايسمى معقولا ثانيا على ماسيجئ فى تحقيق كلية الكلى ومطابقته لكثيرين وبالجملة موجود خارجى يكون المعقول الثانى ذاتياله والوجود المطلق ليس ذاتيا للوجودات الخاصة عند الفلاسفة ولهذا صرحوا بانه مقول عليها بالتشكيك وفيه ان الشريف ذكر فى حواشى التجريد ان ليس فى الخارج مايطابق الكلية كما كان للسواد المعقول مايطابقه فى الخارج ولاشك ان السواد المطلق مقول بالتشكيك وعارض لجزئياته فيفهم ان المطابق بالمعنى الاعم ماذكر منفى عن المعقولات الثانية على ان افرادها المحمولة هى عليها بالمواطأة اذا كانت موجودة فى الخارج ولاشك ان عروضها لمعروضاتها فى ضمن تلك الافراد الموجودة حينئذ فلا يكون عروضها للمعقولات الاولى الا فى الخارج فيلزم حينئذ انتفاء الشرط الآخر والاظهر فى الجواب عن الاصل ان مرادهم بكون وجود الواجب عينه انه يترتب على ذاته مايترتب على الوجود لا ان هناك ذاتا ووجودا هو عينه اذ لايخفى على عاقل ان ماحمل عليه الوجود المطلق بالمواطأة لايمكن ان يكون قائما بنفسه صانعا للعالم كما ان ماصدق عليه الضحك والمشى وغيرهما من المفهومات مواطأة لايمكن ان يكون قائما بنفسه وهذا نظير ماذكروه من ان صفات البارى تعالى عين ذاته فان الشارح المحقق صرح فى الموقف الخامس بان مرادهم انه يترتب على ذاته مايترتب على ذات وصفة لا ان هناك ذاتا وصفة هى عينه قال ومرجعه اذا حقق الى نفى الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها فان قلت يلزم على هذا ان لايكون البارى عزوجل موجودا عندهم تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا قلت ان اريد عدم كون الوجود قائما به فهم يلتزمونه بلاشبهة وان اريد ان لايترتب عليه مايترتب على الوجود فهو ممنوع وقولهم الوجود المطلق محمول على وجوده الخاص الذى هو عينه مواطأة وكذا قولهم الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجود الواجبى وغيره تستر وقول على سبيل الشبه والمجاز هذا ماظهر لى من مراد الفلاسفة خذلهم الله فحينئذ يندفع عنهم ذلك البحث لكن يرد عليهم التشخص فانهم صرحوا بانه من المعقولات الثانية مع ان افراده وهى التشخصات الجزئية موجودة فى الخارج عندهم فليتأمل (قوله (قوله بل العدم الخ) اشار بالاضراب الى ان تخصيص الوجود بالحكم لكون الكلام فيه لالنفيه عن العدم (قوله من المعقولات الثانية) سيجئ فى بحث الماهية ان المعقولات الثانيه مايلحق الشئ بحسب

المذوقات وهى الطعوم والى المشمومات وهى الروايح * قال * الثانى فى تحقيق الملموسات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها والحرارة تختص بفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تصعد الالطف فالالطف فينضم كل جزء الى مايشاكله لمقتضى طبيعته الا اذا كان الالتحام شديداً فيفيد سيلانا ودورانا ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال لمابينهما من التلازم والتجاذب كما فى الذهب وتلينا ان كان الكثيف غالباً لا فى الغاية كالحديد وتصعيدا بالكلية ان قويت واللطيف اكثر والاشبه ان الحرارة الغريزة مغايرة للحرارة النارية وكذا الحرارة الفائضة عن الكواكب وقيل هى حرارة الجزء النارى المنكسر وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لايقال لوكانت الحركة مسخنة لتسخنت العناصر الثلاثة فصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك لان الافلاك لاتقبل السخونة فلاتسخن ولاتسخن مايجاورها * اقول * المبحث الثانى فى تحقيق الملموسات الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غنية عن التعريف بالحد والرسم اذلاشئ اظهر من المحسوسات لكن ربما تفتقر الى التنبيه على مفهوم اسم بعضها بسبب التباسه بالغير فاذكروه من خواصها لم يقصدوا بها تعريفها بل قصدوا بيان احكامها والحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها وهما كيفيتان فعليتان تفعل الصورة بواسطتهما فى المادة والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة فى اللطافة والكثافة اذا اثرت الحرارة فيه

اذلاواسطة) عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لافي معروض الوجود فانه موجود فقط ولافي الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما المحال ان يتصف احدهما بالآخر مواطأة كأن يقال مثلا الوجود عدم فحل الشبهة على قاعدتهم ان يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء الدار متصفة بأنها ليست دارا ويحصل من اجتماعها الدار غاية مافي الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما وقد عرفت انه لااستحالة فيه (و) الحق (عند الشيخ) الاشعري (اتصافه) اى اتصاف الوجود (بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها موجودة) فحل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شئ عنده عين حقيقته وليس المراد بالصفة مايكون خارجا

وجوده الذهني اى يكون عروضها مشروطا بالوجود الذهني فلا يحاذى بها من حيث عروضها امر في الخارج بأن يكون الخارج ظرفا لنفسه سواء كان موجودا فيه اولا والا لم يكن لحوقها مشروطا بالوجود الذهني فالوجود المطلق بل الخاص ايضا لما كان لحوقهما للماهية في الذهن فقط لم يكن من حيث العروض في الخارج امر يطابقه لافي الممكن ولافي الواجب اذ ليس في الخارج عارض يقال له الوجود وهذا لاينافي كون ذاته تعالى فردا له باعتبار صدقه عليه وانتزاعه منه وهذا كمفهوم الماهية فانه من المعقولات الثانية فانه لايلحق الشئ الاول في الذهن ولايحاذى بها من حيث عروضها امر في الخارج وان كان يصدق على الاشياء في الخارج وبما ذكرنا اندفع الاعتراض الذى اورده بعض المتأخرين من ان المعقول الثاني قد اعتبر فيه ان يحاذى به امر في الخارج والوجود المطلق كذلك لان وجود الواجب لكونه عين حقيقته عند الحكماء فرد له في الخارج ولايحتاج الى ماقيل ان المراد ان لايحاذى بها شخص في الخارج والوجود الواجبي ليس شخصا للوجود المطلق عندهم فانه تخصيص من غير مخصص ولاالى ماقيل من ان الوجود الواجبي ليس فردا للوجود المطلق ومعنى قولهم وجود الواجب عينه انه ليس امرا زائدا عليه لانه يصدق عليه الوجود المطلق فانه خلاف ماصرحوا من ان للوجود عندهم فردين فردا قائما بذاته تعالى وهو الوجود الواجبي وفردا قائما بغيره وهو الوجود الممكني **قوله** لافي معروض الوجود) فانه موجود فقط قيل عليه معروض الوجود يتصف بالوجود والوجود موصوف بالعدم اشتقاقا فيلزم ان يتصف معروض الوجود ايضا بالعدم اشتقاقا لان صفة الصفة صفة فلا يصح **قوله** فانه موجود فقط وجوابه ان كون صفة الصفة صفة ليس كليا بل اذا كانت محمولة بالمواطأة على الصفة المحمولة على موصوفها بها والا فالبياض صفة غير محمولة بالمواطأة للحيوان ويتصف بأنه ليس بحيوان مع ان الحيوان لايتصف بأنه ليس بحيوان وهذا ظاهر جدا (قوله لافي معروض الوجود) ان اريد ان مطلق الوجود الشامل للوجود المطلق والوجود الخاص من المعقولات الثانية فلا اشتباه في عروضه للماهيات وان خص بالوجود المطلق فعروضه باعتبار عروض حصصه وافراده **قوله** وانما المحال ان يتصف احدهما بالآخر مواطأة) قيل هذا انما هو في القضايا المتعارفة واما في القضايا الطبيعية فيمكن اتصاف الشئ بنقيضه بهوهو كما يقال الجزئي ليس بجزئي **قوله** كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا) في مطابقة التمثيل مناقشة وهو ان نظير هذا المثال كون الاجزاء ليست بوجودات والكلام على انها ليست بموجودات (قوله وانما المحال الخ) هذا ليس بمحال مطلقا اذ يصح ان يقال الجزئي ليس بجزئي واللامفهوم مفهوم واللاممكن ممكن بالامكان العام بل اذا كان بطريق الحمل المتعارف اعني الحمل على الافراد فانه حينئذ يلزم توارد النقيضين على موضوع واحد المنافي لتقابلهما فالمراد بقوله ان يتصف الاتصاف المتعارف او المراد ان المحال الاتصاف بالمواطأة ولو باعتبار فرد واحد واما المثال فلابد من حمله على القضية المتعارفة (قوله اى اتصاف الوجود) اى مطلق الوجود لاالوجود المطلق اذلايثبته الشيخ (قوله لان وجود كل شئ عنده عين حقيقته) فكل شئ موجود بذاته لابوجود زائد عليه وليس المراد بالوجود ماهو متفاهم العرف اعني ماقام به الوجود بل مايكون مظهر الآثار المطلوبة والاحكام المختصة سواء كان بنفسه اوبامر زائد عليه **قوله** وليس المراد بالصفة مايكون خارجا عن الشئ الخ)

تصعد الالطف فالالطف فان الالطف اقبل تصعيدا من الحرارة كالهواء الذى هو اقبل من الارض والاقبل يتبادر الى الابطاء فتفرق الاجسام المختلفة التصعيد قبل الطبايع التى حدث المركب من التيامها فينضم عند تفريق الاجزاء كل جزء الى مايشاكله بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتيام بين الاجزاء شديدا فالحرارة تفيد سيلانا ودورانا من غير تفريق ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال لمابين اللطف والكثيف من التلازم والتجاذب كما في الذهب فان الالتيام اذا كان شديدا لم يقو الحرارة على التفريق فاذا مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فيحدث سيلان ودوران ويفيد الحرارة تليينا ان كان الكثيف غالبا لافي الغاية كالحديد وان كان الكثيف غالبا في الغاية لم يفد الحرارة تليينا كما في الحجر ويفيد الحرارة تصعيدا بالكلية ان قويت واللطيف اكثر من الكثيف كالنفط والاشبه ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة لان حرارة النار معدمة للحيوة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحيوة وكذلك الحرارة الفايضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وقيل الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء النارى المنكسر سورتها عند تفاعل العنصر بعضها مع بعض وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لايقال لو كانت الحركة مسخنة لسخنت العناصر الثلاثة الهواء والماء والارض وصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك واللازم باطل لانا نقول الافلاك لاتقبل السخونة فلا تسخن بذاتها فلا تسخن مايجاورها من العناصر ۞ قال

عن الشئ قائمابه بل مايحمل عليه سواء كان عين حقيقته اوداخلا فيهـا اوخارجا عنها وقدعرفت انذكر مذهب الشيخ لايناسب هذا المقام لان الوجود اذاكان عين الحقيقة فن الحقـائق مركبات ومنها بسائط وكذا الحال فى الوجودات (وقديقال) فى حل الشبهة (لاتصف) اجزاء الوجود (لابهذا ولابذاك) اى لابالوجود ولابالعدم (وهوتصريح بأثبات الواسطة) بين الموجود والمعدوم فلايصح الاعلى مذهب مثبتى الاحوال فتكون اجزاء الوجود عنـدهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود عندهم كذلك (قوله) فى الاسـتدلال ثالثـا على نفى التركب من الوجود (تتصف) الاجزاء (بوجودمع اوبعداوقبل قلنا) هذا (مبنى على تمايز الجنس والفصل فى الخارج وتقدمهما) بالوجود

اى ليس المراد بها فى الجواب ذلك واما فى اصل الاستدلال فلاشـك ان المراد بها ذلك لامايحمل على الشئ مطلقا ولايكون قوله فلايكون الصفة تمامها صفة فاسدا اذجواز حمل الكل على الجزء مما لافساد فيه فكيف يدعى بطلانه ثم لايذهب عليك ان الجواب مبنى على ان الصفة فى الاستدلال عام من ذينك المذكورين فان قلت لوقال المستدل مرادنا الخارج القائم فمايقول المجيب قلت يقول لاهذا ولا ذاك لان الموجودات عند الشيخ ليس الوجود ولاالعدم خارجا قائما بها اماالعدم فظاهر واماالوجود فلانه عينها وبهذا يظهر جواز ان يرجع الجواب المنقول بقوله وقديقال الى مذهب الشيخ بلاقول بالحال (قوله وليس المراد الخ) جواب عماورد من ان القول بالاتصـاف بالوجود ينافى كونه نفس الحقيقة اذ الاتصاف يقتضى الصفة ولاصفة حينئذ وحاصل الجواب ان ليس المراد بالصفة مايكون قائمابالشئ حتى ينافى كونها نفس الحقيقة بل مايحمل على الشئ فالاتصـاف بمعنى الحمل وهو لايقتضى الاالتغاير فى المفهوم ولاشك فى تحققه بين الوجود والماهية انما المنفى تغايرهما من حيث الذات والصدق فان اراد بالاتصاف الحمل فقدعرفت انه لااستحالة فيه وان اراد معنى القيام فلانسلم تحققه فى الماهية بالقياس الى الوجود والعدم اذلاعروض لشئ منهما عندنا اذالوجود نفس الماهية فالعدم رفع الماهية ثم الظاهر فى الجواب ان يقال ليس المراد بالاتصاف القيام بل الحمل الاانه تعرض لبيان المراد من الصفة لكونه منشأ لذلك (قوله وقدعرفت الخ) لايخفى ان ماذكره غير معلوم مماسبق الاانه لكونه من القوة القريبة من الفعل بعد معرفة ماتقدم من عدم صحة اختيار كون الوجود بديهيـا اوكسبيا على مذهب الشيخ لعدم قوله بالوجود المطلق نزل منزلة المعلوم (قوله لايناسب الخ) انماقال ذلك لانه يجوز ان يقال ان بناء الجواب مبنى على مقدمة اعتقدها الشيخ من ان الوجود نفس الحقيقة وهو لايقتضى البناء على مذهبه حتى يلزم القول بعدم الوجود المطلق فلايصح اختيار كونه بسيطا (قوله هذا المقام) اى مقام النزاع فى كون الوجود بسيطا اومركبا (قوله وهو تصريح بأثبات الواسطة) المقدمة القائلة بان الوجود لايرد عليه القسمة قدصححها الشارح فى حاشية شرح التجريد وابطل توهم لزوم القول بالواسطة من هذا الكلام فليطالع ثمة وقداشرنا الآن الى توجيه آخر لئلايلزم الواسـطة فلاتغفل (قوله وهو تصريح الخ) اذاحمل الاتصاف على الحمل واما اذا اريدبه العروض فلا كما مر واماماقيل من انه لابد فى الحال من كونها صفة لموجود وهو غير لازم مماذكر فليس بشئ لانه اذاقيل انها ليست بمعدومة لابد من القول بالتحقق التبعى ولانه قول بالواسطة بينهما ولاواسطة سوى الحال اصلا فيكون حالا قوله فلايصح الاعلى رأى مثبتى الاحوال) قال بعض الافاضل لكن ينافى تفسيرهم الحال بانه صفة قائمة بموجود لان الاجزاء حينئذ قائمة بماقام به الوجود الذى هو الكل ولاشئ منها قائم بموجود اللهم الاان يجاب بماجاب به الكاتبى وانت خبير باندفاع هذا السؤال بماحققناه فى تعريف الحال من ان المراد بالموجود فيه اعم من الموجود قبل قيام هذه الصفة اومعه وليس المراد الاول فقط حتى يرد ماذكره (قوله هذا مبنى الخ) اى هذا القول الى آخره اعنى المنفصلة مع دليل ابطالها مبنى على امرين احدهما تمايز الجنس والفصل اذعلى تقدير عدم التمايز نختار ان الاجزاء تتصف بالوجود الذى هو نفس وجود الكل والترديد المذكور انمايتجه اذا كان وجودها مغايرا لوجوده والثانى تقدمهما على النوع فان ابطال المعية والتأخر بقوله فليس الجزء بحسب الوجود مقدما على كله مبنى على ذلك وكلا الامرين ممنوعان (قوله فى الخارج) اى فى الوجود الاصلى سواء كان فى خارج الذهن اوفيه ليشمل الجنس

(على)

واما البرودة فقيل هى عدم الحرارة ومنع بان المحسوس ليس عـدم الحرارة و لا الجسم والالـكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة ❊اقول ❊ قيل البرودة هى عدم الحرارة ومنع بان البرودة محسوسة والمحسوس ليس عـدم الحرارة ولاالجسم لاو الكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة بل البرودة كيفية وجودية بينها وبين الحرارة تضاد لانهما وجوديتان تتواردان على موضوع واحد بينهما وبين الحرارة غاية الخلاف طباعا ❊ قال ❊ واما الرطوبة فقـال الامام هى البلة المقتضيـة لسـهولة الالتصـاق والانفصال لايقال فيكون العسل ارطب من الماء اذهو الصق منه لانه ينفصـل بعسر وقال الحكـمـاء هى كيفية توجب سهولة قبول التشكل وتركه وهى غير السيلان فانه عبارة عن حركـات توجد فى اجسام متفا صـلة فى الحقيـقة متواصـلة فى الحس يدفع بعضها بعضا حتى لو وجـد ذلك فى التراب كان سيـالا واليبوسـة مقـابلها على الرأيين ❊اقول❊ واما الرطوبة فقال الامام هى البلة الجارية على ظاهر الجسم المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه فالماء رطب والهواء ليس كذلك لايقال لو كانت الرطوبة كذلك لكان العسل ارطب من الماء فالعسل الصق من الماء لانا نقول العسل وان كان الصق من الماء الا انه منفصـل بعسر والرطوبة مقتضية لسهولة الانفصال والماء كذلك فهو ارطب من العسل وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل بالشكل الحاوى الغريب وسهولة تركه والرطوبة غير السيلان فان السيلان

على النوع (فيه) لان الحد فى المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس و الفصل لامن الاجزاء الخارجية المتمايزة الوجود فى الخارج (وهو) اى تمايز الجنس والفصل فى الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه (ممنوع بل التمايز) بينهما فى الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو (فى الذهن) دون الخارج (كما سيأتى) تحقيقه (او نختار انه)اى جزء الوجود (يتصف بالمعدوم) اى بمفهوم المعدوم بل بالعدم (ولا يكون الوجود حينئذ (محض العدمات)حتى يكون محالا (بل محض معدومات) فلا يلزم

والفصل الذين للكيفيات النفسانية **قوله** لان الحد فى المشهور الخ) اشارة الى ان الحد فى غير المشهور قد يكون مركبا من الاجزاء الغير المحمولة قال الشيخ الرئيس فى الحكم المشرقية انه اذا تركب شئ من اجزاء غير محمولة وحصل تلك الاجزاء باسرها مجتمعة فى العقل فلاشك انه يحصل ماهية المركب فى العقل ويكون القول الدال على تلك الاجزاء حدا تاما وقد ذكره الشارح فى بحث الماهية (قوله لان الحد الخ) تعليل للبناء المذكور وفيه دفع لمنع البناء على التمايز المذكور لما سيجئ فى بحث الماهية ان الحد لايكون الا للمركب الخارجى فعلى تقدير عدم تمايزهما لابدله من اجزاء خارجية متقدمة عليه بحسب الوجود الخارجى فالاستدلال تام بدون التمايز المذكور وحاصله ان البناء المذكور مبنى على ماهو المشهور من توقف الحد على التركيب من الجنس والفصل لا على التركيب الخارجى فالحد يكون للبسيط الخارجى ايضا فحينئذ يجوز ان يكون الموجود بسيطا فى الخارج مركبا فى الذهن من الجنس والفصل المتحدين معه فى الوجود فلا يصح الترديد المذكور وماذكرت من توقف الحد على التركيب الخارجى فيهما ذهب اليه بعض المحققين كما سيجئ **قوله** بل التمايز فى الذهن) فان قلت التمايز الذهنى كاف فى الاستدلال اذ نقول كل من الاجزاء المتمايزة فى الذهن اما ان يتصف بوجود معه اوبعده غاية ما فى الباب ان اللازم فى الشق الثالث تقدم الوجود على نفسه فى الذهن ولاشك فى بطلانه ايضا قلت لامحذور حينئذ فى الشق الثالث اذ الترديد حينئذ فى الوجود الذهنى للاجزاء المتمايزة فى الذهن لا فى الوجود الخارجى لها لعدم التمايز فى الخارج حتى يصح الترديد بين الاقسام الثلاثة فليكن تلك الاجزاء متصفة بالوجود فى الذهن قبل وجود الوجود الذى هو الكل المركب فيه فان وجود الجزء فى الذهن عبارة عن العلم به ووجود الكل ايضا عبارة عن العلم بالكل وقد يتحقق الاول قبل الثانى بلامحذور اذ لامحذور فى تقديم نفس الوجود الذهنى على وجوده فتدبر (قوله المتمايزة الوجود فى الخارج) اى فى الوجود الاصيلى صفة كاشفة للاجزاء الخارجية فلا يرد ان المسائل والتصديقات اجزاء خارجية للعلوم وليست متمايزة الوجود فى الخارج (قوله انما هو فى الذهن) اى فى الوجود الظلى فان قيل اذا كان التمايز بين الجنس والفصل وتقدمهما على النوع بحسب ذلك الوجود فنقول الاجزاء الذهنية للوجود اما ان يتصف فى الذهن بوجود معه او قبل او بعد ونسوق الكلام الى آخره قلت الوجود الذهنى الجزئى يكون مع وجود الكل وبعده وقبله لان فهم الجزء سابق على فهم الكل عند تعقله بالكنه ومعه فى ضمنه ومتأخر عنه عند تحليله فعلى تقدير تركيب الوجود من الجنس والفصل نختار ان اجزاءه تتصف فى الذهن بالوجود مع وجود الكل وبعده وقبله كسائر الاجزاء والكل ولا محذور فى شئ من التقادير اما على الاولين فظاهر اذ لاجزئية لهما باعتبار هذين الوجودين واما على الثالث فلان اللازم حينئذ تقدم الوجود الذهنى لاجزاء الوجود على الوجود الذهنى لوجود لاتقدم الوجود على نفسه **قوله** بل بالعدم الخ) ان قلت الاجزاء الذهنية يتصف احدهما بالاخر وبالكل ايضا فانه يصدق ان الناطق حيوان وانه انسان فلو اتصف اجزاء الوجود بالعدم ولاشك انها اجزاء ذهنية تتصف ايضا بالوجود الذى هو الكل لما قلنا فيلزم اتصافها بالوجود والعدم معا وانه اجتماع النقيضين قلت بعد تسليم ان الاختيار ليس مبنيا على التنزل وتسليم التمايز الخارجى بين الجنس والفصل المانع عن التصادق اتصاف الاجزاء الذهنية بالكل بمعنى حمله عليها مواطأة واتصافها بالعدم ههنا بمعنى قيامه بها وحمله عليها اشتقاقا فاللازم ان تصدق على تلك الاجزاء انها معدومة وانها وجود ولامحذور فيه بل المحذور ان يصدق عليها انها موجودة وانها معدومة (قوله حتى يكون محالا) بناء على لزوم تقدم الشئ بنقيضه وانما ذكر هذه المقدمة للتنبيه على ان

عبارة عن حركات توجد فى اجسام منفاصلة فى الخلقة متواصلة فى الحس يدفع بعض تلك الاجسام بعضها حتى لو وجد ذلك فى التراب لكان سيالا واليبوسة مقابل الرطوبة على التفسير ين فعلى الاول هى الجفاف وعلى الثانى هى الكيفية التى بها يصير الجسم صعب الشكل بشكل الحاوى الغريب وصعب الترك فاليبوسة مقابل الرطوبة والجفاف مقابل البلة والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان تجعلان المادة مستعدة لان تنفعل عن الغير بينهما التضاد * قال * واما الخفة والثقل فهما قوتان تحس من محلهما بواسطتها مدافعة صاعدة او هابطة ويسميهما المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا وهو لايوجد فى الجسم المتمكن فى حيزه الطبيعى لامتناع المدافعة عنه واليه ثم الميل قد يكون نفسانيا كاعتماد الانسان على غيره وقسريا كميل الحجر المرمى الى الفوق وقد تجتمع ميلان الى جهة واحدة كما فى الحجر المرمى الى اسفل والانسان المنحدر والى جهتين ان فسرناه بما يوجب المدافعة لابها ولذلك يختلف حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا فى الصغر والكبر * اقول * من الكيفيات الملموسة الخفة والثقل وهما نوتان يحس من محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة بالنسبة الى الخفة ومدافعة هابطة بالنسبة الى الثقل والمدافعة الصاعدة من المركز والهابطة الى المركز والاول كما فى الزق المنفوخ المسكن فى الماء والثانى كما فى الحجر المرمى الى اسفل ويسمى المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا والحكماء يسمونها ميلا طبيعيا والميل الطبيعى لايوجد طبيعيا

الا كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه (وكذا كل مركب) من اجزاء متمايزة الوجود فى الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه (فالعشرة) مثلا (محض امور لاشئ منها بعشرة) اعنى الوحدات التى تركب منها العشرة وكذا الحال فى الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان فى الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزأ من الاخر فان صفة الجزء ليست جزأ من المركب وانا ايضا ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم (قوله الرسم لايعرف الكنه قلنا لايجب تعريفه الكنه) وايصاله اليه (واما انه لايفيده) اى الكنه (شئ من الرسوم) اصلا (فلا لجواز ان يكون من الخواص ماتصوره موجب لتصور كنه الحقيقة) وان يكون للوجود خاصة كذلك (قوله) فى الوجه الثانى لابطال الرسم (لااعرف من الوجود مصادرة فان من لايسلم كونه بديهيا) ويدعى انه كسبي (كيف يسلم انه لااعرف منه) بل نقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا (قوله) فى الاستدلال ثانيا على كون الوجود اعرف مما عداه (الاعم جزء الاخص ممنوع بل قديكون الاعم (عرضا عاما) للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز ان يكون الحال فى الوجود كذلك (قوله) فى الاستدلال على ذلك ثالثا (الفيض عام قلنا مبنى على الموجب

المستدل لم يفرق بين كون اجزائه عدمات وبين كونه معدومات والمحال هو الاول دون الثانى على انه يمكن منع استحالة الاول ايضا اذ لادليل على امتناع تقوم الشئ بنقيضه ودعوى البداهة غير مسموعة (قوله الا كون الوجود مركبا الخ) واللازم منه ان يكون الاجزاء معدومة وان يصدق عليها الوجود مواطأة لكونها اجزاء محمولة وان يكون الوجود معدوما لكون اجزائه معدومة ولامحذور فى شئ من ذلك (قوله اعنى الوحدات) وهى اجزاء خارجية بمعنى انها متمايزة فى الوجود الاصيلى ولو فى الذهن وان لم يكن موجودات فى الاعيان (قوله فان صفة الجزء ليست الخ) اى لايلزم ان يكون جزأ للمركبات او من حيث انها صفة له وقائمة به ليست جزأ للمركب فلا يرد ان الهيئة السريرية صفة للخشب مع انها جزء للسرير قوله لجواز ان يكون من الخواص الخ) وذلك لان المعرفات والحجج معدات لفيضان المطلوب من المبدأ الفياض فيجوز ان يستعد الذهن القوى لفيضان كنه الحقيقة منه بمجرد تصور الخواص فلا يرد انه كيف يمكن كون الخواص كاشفة لكنه الحقيقة مع انه لامناسبة عقلية بينهما يؤدى الى الكشف على ان هذا التقرير انما يحتاج اليه على مذهب الفلاسفة واما عندنا فالعلم بعد النظر الصحيح بمحض خلق الله تعالى بلا اعداد وتوليد بل بطريق جرى العادة كما مر فالامر اظهر (قوله لجواز ان يكون الخ) بأن يكون له نسبة مخصوصة بسببها يحصل فى الذهن كنه الشئ فان الذهن قد ينتقل من الضد الى الضد ومجرد الاستبعاد لاينفع قوله بل نقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا) توضيح لمراد المصنف فان لزوم المصادرة لايظهر من عبارته ظهور اتاما بخلاف عبارة الشارح لكن فيه بحث وهو ان الاعرفية فى نفس الامر يتوقف على نفس البداهة فيها ونفس البداهة لايتوقف على الاعرفية بل مستتبعة اياها وانما الموقوف عليها هو العلم بالبداهة لايقال العلم بالبداهة يتوقف على العلم بالاعرفية اللازم فى الاستدلال و بالعكس فيدور لانا نمنع توقف العلم بالاعرفية على العلم بالبداهة على انه وجه غير ماذكره الشارح الا ان يريد التوقف بحسب العلم فتأمل (قوله بل نقول الخ) اضرب عما قاله المصنف وضم اليه مقدمة اشارة الى ان ماذكره المصنف غير كاف فى اثبات لزوم المصادرة (قوله يتوقف على كونه بديهيا) لان المراد بالاعرفية الاقدمية فى التصور فلو لم يكن بديهيا كان معرفته اقدم منه فى التصور وتوهم البعض ان الاعرفية بمعنى الاظهرية فى الانكشاف فمنع توقفه على البداهة فوقع فيما وقع (قوله وماذكرتم الخ) دفع لمايرد ان قوله كيف يسلم الخ منع لمقدمة مدللة وذا لايجوز بأن منعها راجع الى منع دليله قوله فى الاستدلال على ذلك ثانيا) مدنبهناك سابقا على ان هذا القول علة ثانية لاعرفية الاعم لاعلة ثالثة لاعرفية الوجود كما زعمه الشارح فيما يستفاد من ظاهر كلامه فتأمل قوله قلنا مبنى على الموجب) بالذات يعنى ان مراد المستدل وهو اثبات

فى الجسم المتمكن فى حيزه الطبيعى اذ لو وجد الميل الطبيعى فى الجسم المتمكن فى حيزه الطبيعى فاما عن الحيز الطبيعى او الى الحيز الطبيعى وكلاهما محالان لامتناع المدافعة عن الحيز الطبيعى والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ولامتناع المدافعة الى الحيز الطبيعى لامتناع طلب الحاصل ثم الميل قد يكون نفسانيا بان يكون منبعثا من نفس جسم ذى ارادة كاعتماد الانسان على غيره وقد يكون طبيعياً بان يكون منبعثا من نفس جسم غير ذى ارادة كما فى الزق المنفوخ المسكن فى الماء وقد يكون قسريا بان يكون منبعثا مما هو خارج عن الجسم كميل الحجر المرمى الى فوق وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة طبيعى وقسرى كما فى الحجر المرمى الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا وميلا قسرياً الى اسفل ولذلك كان حركته اسرع مما اذا تحرك بطبعه وحده الى اسفل او احدهما طبيعى والاخر نفسانى كالانسان المنحدر من الجبل فان الميل الطبيعى والنفسانى الى جهة السفل قد اجتمعا فيه وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا الميل بالقوة التى توجب المدافعة لابنفس المدافعة لان المدافعة الى الشئ الواحد وعنه دفعة واحدة محال ولذلك اى ولاجل جواز اجتماع الميلين الى الجهتين اذا فسرناه بما يوجب المدافعة يختلف حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة فى السرعة والبطؤ اذا اختلفا فى الصغر والكبر لان الميل الطبيعى فى الحجر الكبير اعظم مما فى الحجر الصغير وهو الى جهة غير جهة الميل القسرى فيكون المعاوقة من الحركة القسرية فى الحجر الكبير اقوى فيكون حركته ابطاء ولقائل ان تقول الميل هو العلة القريبة للدافعة فلا ينفك الدافعة عنه

(بالذات)

بالذات) حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لانقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام (وقوله) فى هذا الاستدلال (شروط العام ومعانداته اقل) من شروط الخاص ومعانداته (قلنا ذلك) الذى ذكرتموه انما هو (بالنسبة الى تحققهما) اى تحقق العام والخاص (فى الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض للشئ باعتبار ذلك) فالاعم يكون متحققا فى هويات وافراد اكثر والاخص فى افراد اقل فاذا ترتبت الاشياء فى العموم والخصوص كالجوهر بالنسبة الى نوع الانسان بل صنفه فكل ماهو شرط لتحقق الاعم اومعاند له فهو شرط لتحقق الاخص اومعاند له فانه لولم يتحقق الاعم فى ضمن فرد لم يتحقق الاخص فى ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم فى ضمن فرد غير فرد الاخص (لا) بالنسبة (الى تحققهما فى الذهن اذ لاعلاقة بين الصورتين الذهنيتين) بحسب تحققهما فى الذهن فجاز ان يحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولاتعاند بين الصور الذهنية بل هى متقاربة الا يرى ان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدونه ثم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم فى الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقق

امر فيه العام انما يتم فى الموجب بالذات والا فيجوز ان يختار المختار فيض العلم بالخاص ولا يختار فيض العلم بالعام فالقول بانه ليس مبنيا على الموجب بالذات لوجوب الفيض من المختار ايضا بعد ارتفاع الموانع وتحقق جميع الشرائط التى من جملتها تعلق ارادته عدول عن محصول الكلام (قوله قلنا مبنى على الموجب) حاصله انا لانسلم عموم الفيض فانه تعالى فاعل بالاختيار فيجوز ان يفيض تصور الخاص ولا يفيض تصور العام وليس بموجب حتى يكون فيضه عاما والتخصيص بحسب الشرائط ورفع الموانع فافهم فانه مما خفى على اقوام (قوله انما هو بالنسبة الى تحققهما) اى كليا كما هو مقصود المستدل (قوله فى الهويات) اى الافراد لم يقل فى الخارج ليشمل العام والخاص الذين من الامور الذهنية كالكيفيات النفسانية (قوله فانه لولم يتحقق الاعم الخ) يعنى يمتنع تحقق اى اخص يفرض بدون تحقق الاعم فما يتوقف تحقق الاعم عليه من الشروط ورفع الموانع يكون موقوفا عليه لكل اخص ويجوز ان يتحقق الاعم بدون الاخص يفرض فى ضمن فرد اخص آخر فلا يكون ما يتوقف عليه اى اخص يفرض موقوفا عليه لتحقق الاعم وان كان بحاله بناء على انه لا وجود للاعم الا فى ضمن الاخص والا لما تحقق فى ضمن فرد اخص آخر فيكون ما يتوقف تحقق الاعم عليه اقل مما يتوقف عليه الاخص هكذا ينبغى ان يفهم قوله انما يعرض للشئ باعتبار ذلك) اى المتحقق فى الهويات واما بالنسبة الى التحقق الذهنى فلا عموم ولا خصوص الا اذا كان المركب معقولا بالكنه فالحصر بالنسبة الى الاطلاق وبهذا يندفع مايورد على قوله اذ لاعلاقة بين الصورتين الذهنيتين من انه يشكل بالاضافات والجزء مع الكل وذلك لان المراد بالصورتين صورتا الشيئين مطلقا مثل صورة الانسان وصورة الحيوان سواء اخذ بالكنه اوبالوجه وليس القصد الاخصوصيات الصور (قوله لا بالنسبة الى تحققهما فى الذهن) اى ليس ماذكرتموه من اقلية شروط الاعم اومعانداته كليا بالنسبة الى تحققهما فى الذهن اى بالوجود الظلى لان ذلك الاقلية انما كانت لعلاقة العموم والخصوص كما ذكرتموه ولاعلاقة عموم وخصوص بين الصورتين الذهنيتين للاعم والاخص بحسب الوجود الظلى بل هما متباينان اذ صورة الاعم مباينة لصورة الاخص لايحمل عليها وبما حررناه ظهر اندفاع ماقيل ان نفى جنس العلاقة بين الصور الذهنية غير صحيح لعلاقة اللزوم والتضايف والعلية ونحو ذلك متحققة (قوله اذ لاتعاند الخ) اى الظاهر انه لوكان معاند انهما بحسب الوجود الظلى لكان من الصور الذهنية ولاتعاند بين الصور الذهنية قوله ثم اذا كان الاعم جزء الاخص الخ)وقد يقال العام اكثر افرادا فيكون الاحساس بها اوفر وفيضانه المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساس المتعلقة بجزئياته اقرب فيكون اعرف وهذا جار فى الذاتى والعرضى اذا كان افراده محسوسة (قوله ثم الخ) اشارة الى ان اقلية شروط العام ومعانداته تحقق بين صورتيهما وان لم يتحقق العموم والخصوص اذا كان الاعم جزءا للاخص والاخص معلوما بالكنه فانه حينئذ يكون وجود الاخص فى الذهن موقوفا على تحقق الاعم فيه فيكون شروطه شروط الاعم مع شروط زائدة له باعتبار جزء

فلو اجتمع ميلان الى جهتين يلزم اجتماع المدافعة عن الشئ والى الشئ دفعة واحدة وهو محال وانما يكون حركة الجسم الكبير ابطأ لان المعاوقة فيه اكثر وذلك لان الطبيعة هى المعاوقة للحركة القسرية وفى الجسم الكبير مثل ما فى الجسم الصغير من المعاوق وزيادة ٭قال٭ والصلابة هى عبارة عن ممانعة الغامز واللين عدمها وقيل هما كيفيتان تقتضيانهما والملاسة والخشونة استواء وضع الاجزاء ولا استواؤه فهما من مقولة الوضع الا اذا فسرنا هما بكيفيتين تابعتين للوضع ٭اقول٭ الصلابة ممانعة الغامز واللين عدم ممانعة الغامز فيكونان متقابلين تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة كيفية تقتضى عدم قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام غير سيال فلا ينتقل عن وضعه ولا يمتد ولا يتفرق بسهولة وانما يكون عدم قبول الغمز وعدم التفرقة بسبب اليبوسة واللين كيفية تقتضى قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ويتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة فتكون الصلابة واللين من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قيل الصلب هو الذى لا ينغمز وهناك امور ثلاثة الاول عدم الانغماز والثانى بقاء الشكل والثالث بقاء المقاومة وليس الصلابة هى المقاومة لان الهواء المنفوخ فى الزق مقاوم وليس بصلب فالصلابة هى الاستعداد الشديد نحو اللا انفعال وقيل اللين ماينغمز تحت الاصبع فهناك ايضا امور ثلاثة احدها الحركة والثانى الشكل والثالث استعداد قبول الانغماز

الاخص فيه من غير عكس كلي نحو والمنكر له بها اي لكون الوجود بديهيا (فرقتان ٥ الاولى من يدعي انه كسبي) محتاج الى معرف (او جهين الاول انه اما نفس الماهية) كما هو مذهب الشيخ (فلا يكون بديهيا كالماهيات) فانه ليس كنه شيء منها بديهيا انما البديهي بعض وجوهها (واما رائد) عليها كما هو مذهب غيره (فيكون) الوجود حينئذ (من عوارضها) اي من عوارض الماهيات (فيعقل) الوجود (تبعالها) لان العارض لايستقل بالمعقولية لكن الماهيات ليست بديهية (فلايكون) الوجود (بديهيا ايضا) لان التابع للكسبي اولى بان يكون كسبيا(والجواب لانسلم انه اذا كان عارضا

آخر ولاجل هذا قيدنا النفي في قوله بالنسبة الخ بقولنا كليا (قوله محتاج الى معرف) فسر بذلك لان الدليل المذكور انما يثبت الاحتياج الى المعرف دون الحصول منه فلابد من ضم مقدمة اخرى وهي انه قد عرفت بتعريفات فيكون كسبيا ومع ذلك فيه مناقشة لان اللازم من الدليل المذكور عدم بداهته وهو لايستلزم الاحتياج الى المعرف لجواز كونه ممتنع الحصول (قوله انه اما نفس الماهية) لاخفاء في ان النزاع في الوجود المطلق وانه لايمكن كونه نفس الماهيات فانه يلزم اتحاد الماهيات وانه ليس مذهب الاشعري اذ ليس عنده وجود مطلق فلاصحة للترديد المذكور والقول بان الشق الاول لمجرد الاستظهار ومدار الاستدلال على الشق الثاني لايقبله طبع سليم فلابد لتصحيحه من العناية فاما ان يقال ان من يدعي كونه كسبيا يدعي كسبية مطلق الوجود الشامل للوجود المطلق والوجودات الخاصة ويقول ان مطلق الوجود قسمان وجودات خاصة هي نفس الماهيات عند الاشعري ووجود مطلق هو عارض للماهيات عند غيره وكلاهما كسبيان فيكون مطلق الوجود كسبيا فكلمة اما للتقسيم لاللترديد واما ان يقال ان الوجود المطلق له احتمالان عند العقل اما ان يكون نفس الماهية المطلقة كما هو مذهب الشيخ في الوجودات الخاصة واما عارضا للماهية المطلقة كما هو مذهب غيره وعلى الاحتمالين يكون كسبيا وافراد لفظ الماهية ههنا وتوصيف لفظ ماهية بعينة في الجواب يؤيد هذا التوجيه وهو الاظهر عندي لموافقته محل النزاع وان كان ارجاع الشارح الضمير في قوله من عوارضها الى الماهيات بصيغة الجمع مؤيدا للاحتمال الاول قوله انما البديهي بعض وجوهها) فيه بحث اشار اليه الشارح في بعض مصنفاته وهو انه يلزم التسلسل في تصورات الوجوه بل عدم امكان تعقل شيء لان الوجه حقيقة من الحقايق ويمكن ان يدفع ههنا بأن مرادهم نفي بداهة كنه شيء من الماهيات الموجودة اذ هذا القدر يكفي لهم في الاستدلال على كسبية تصور الوجود ولايلزم كون الوجه حقيقة موجودة (قوله انما البديهي بعض وجوهها) وهو الذي ينقطع سلسلة اكتساب الوجوه النظرية ويكون ذلك الوجه من السلوب فليس له ماهية حتى يكون كنهه كسبيا اذ الماهيات هي الوجودات بل مفهوم سلبي يصدق على الماهية وليس عارضا حقيقة حتى يكون تعقله بالكنه تبعا لتعقل معروضه بالكنه فاندفع ماقيل انه لايمكن ان يكون بعض الوجوه بديهيا بالكنه لكونه ماهية من الماهيات وقد فرض كسبية كنهها وانه ينافي ماذكره في الشق الثاني من ان كسبية المعروض يستلزم كسبية العارض لانه يعقل تبعا له قوله فيعقل تبعالها) ان اراد تبعية تصور الوجود لتصور الماهيات بالكنه فممنوع وسنده وجود الواجب تعالى وان اراد تبعية تصور الوجود لتصورها ولو بالوجه فمسلم لكن تصور بعض الوجوه بديهي بالتحقيق والاعتراف فلايلزم كسبية تصور الوجود (قوله لان العارض) لايستقل بالمعقولية لاشتماله على المعروض الذي هو غير مستقل بالمفهومية لكونه اضافة وهذا الحكم منشاؤه اشتباه مفهوم الشيء بماصدق عليه فان المعروض الذي هو اضافة معتبر في مفهوم العارض لافيما صدق عليه (قوله ليست بديهية) اي بالكنه (قوله بديهيا) اي بالكنه قوله لان التابع للكسبي اولى بان يكون كسبيا) مردود بما اشير اليه في مباحث النظر من ان العلم بالبديهي قد يكون تابعا للكسبي ومنه علم العالم بان له هذا العلم الكسبي (قوله لان التابع الخ) اذ له احتياجان احتياج لذاته واحتياج بواسطة مايحتاج اليه وهذا الحكم منشاؤه توهم ان مايحصل عقيب الكسب فهي كسبي وليس كذلك فان الكسبي مايحصل بالكسب قوله اذ قد يتصور

(الماهية)

وليس الليِّن الا الاخير فيكون الصلابة واللين كيفيتين يكون الجسم بهما مستعدا للا انفعال وعدمه عن الشكل الخاص والملاسة استواء وضع اجزاء الجسم والخشونة لا استواء وضع اجزاء الجسم بأن يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع الا اذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع اجزاء الجسم ولا استوائه فحينئذ يكونان من مقولة الكيف ٥ قال ٥ الثالث في تحقيق المبصرات اما الالوان فاظهر المحسوسات ماهية وهلية وقد قيل البياض يتخيل من مخالطة الهواء بالاجسام الشفافة المتصغرة كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج والسواد من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فيه واجيب بان ذلك قد يكون سبب حدوثهما والبياض بحسبه فيما لايعقل فيه ذلك كالبيض المسلوق ولبن العذراء فانهما بعد الطبخ والانعقاد يصيران اثقل واكثف فانه يجف بعد الابيضاض وهو دليل على قلة الهوائية فيه والمشهور ان اصل الالوان هو السواد والبياض والباقي يتركب منهما وقيل والحمرة والخضرة والصفرة وزعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بالضوء لانا لانحس بها في الظلمة وذلك اما لعدمها او لمعاوقة الظلمة والثاني باطل لان العدم لايعوق فتعين الاول والاعتراض عليه لم لايجوز ان يكون الضوء شرط ابصارها فلايرى عند عدمه ٥ اقول ٥ المبحث الثالث في تحقيق المبصرات فمنها اوايل المبصرات وهي التي تكون مبصرة اولا بالذات وهي اللون والضوء اما الالوان فهي اظهر المحسوسات ماهية وهلية اي وجودا قال الامام

للماهية عقل تبعالها اذقد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه) ومن يدعى ان تصور الوجود اول الاوائل فى التصورات كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره (سلمناه لكن يكفى) لتصور العارض (تصورماهية معينة وقدتكون ضرورية) فيعقل العارض تبعالهذه الماهية الضرورية فلايلزم كونه كسبيا (وقديجاب عنه) اى عن هذا الوجه (بأنه يعقل) العارض (تبعاللماهية المطلقة) الصادقة على الماهيات كلها (فانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هى ماهية) اعنى مفهوم لفظ الماهية (من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها) بان يقال هى ايضا غيرمستقلة بالمعقولية بل تعقل تبعا للماهيات المخصوصة التى ليست بديهية فيحتاج حينئذ الى احدالجوابين السابقين فيلزم الاستدراك فى هذا الجواب الوجه (الثانى) ان يقال لاشك انه (لايشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كالايبرهن) العقلاء (على القضايا البديهية فلو كان) الوجود (ضروريا لم يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره) حتى ينافى كونه بديهيا (بل) تعريفه (لتميز ماهو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات وليلتفت النفس اليه بخصوصه) فيكون تعريفا لفظيا مآله التصديق كامر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهى وان كان حاصلا فى الذهن بديهة لكن قديكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به (وقد اجيب)عن الوجه الثانى ايضا بان احدا لم يشتغل بتعريف الكون فى الاعيان) الذى وقع النزاع فيه (لكن) جماعة (لما تصوروا انه) اى الوجود ليس هو الكون فى الاعيان بل هو (شئ يوجب الكون فى الاعيان ولم يكن ذلك) الشئ الذى توهموا انه الوجود (ضروريا اشتغلوا بتعريفه) وذلك لاينافى بداهة الكون فى الاعيان الفرقة ﴿ الثانية ﴾ من المنكرين لكون الوجود بديهيا (من يدعى انه لايتصور) الوجود اصلا لابداهة ولا كسبا بل هو

مفهوم العارض الخ)فيه ان العارض اذا كان اضافة اومستلزما لها لايتصور بدون المضاف اليه والظاهر ان الوجود من هذا القبيل فلايتصور بدون المضاف اليه الذى هو معروضه فالاولى ان يجاب بما ذكرنا الآن او بالجواب الذى ادعى فيه الاستدراك اذ لا استدراك على هذا التقدير فتدبر (قوله مفهوم العارض) اى مفهوم ما صدق عليه العارض وكذا فى معروضه لان الكلام فيما صدق عليه لافى مفهومهما قوله وقدتكون ضرورية) اى بالكنه كتصور الحرارة وادعاء كسبية الجميع باطل اونقول معناه قديكون تصور تلك الماهية المعينة بديهيا ولو بالوجه والتصور بالوجه يكفى فى المنوعية كما اشرنا اليه فلا يرد منع بداهة شئ من الحقايق (قوله وقدتكون ضرورية) اى بالكنه كالحرارة والبرودة فهو منع لقوله لكن الماهيات ليست بديهية (قوله تبعا للماهية المطلقة الخ) لانه اعتبر فى الاستدلال عروضه لها او لان عروضه للماهيات المخصوصة يستلزم عروضه للماهية المطلقة اذلو كان عروضه لماهية مخصوصة لا لوجدبدونها فى ماهية اخرى قوله وفيه نظر لان الماهية الخ) انما لم يجعل من وجه النظر كون الماهية المطلقة من المعقولات الثانية التى لاوجود لها فى الخارج فلايكون الوجود الا تابعا للمخصوصة لان الوجود الذهنى يعرض لهما ولايلزم كون المجيب من المتكلمين حتى يرد عدم قوله بالوجود الذهنى لكن فيه بحث وهو ان المجيب ان لم يسلم ماادعاه الخصم من عدم كون الشئ من الماهيات المخصوصة بديهيا فلكنه لم يحتج فى الجواب الى القول بتبعية الوجود للماهية المطلقة وان سلم لم يقع هذا القول جوابا لان الماهية المطلقة ماهية مخصوصة من الماهيات فتأمل (قوله بل تعقل تبعا الخ) فلايكون بديهيا لان التابع للكسبى اولى بكونه كسبيا (قوله فيحتاج حينئذ الخ) بان يقال لانسلم ان الماهية المطلقة تعقل تبعا للماهية المخصوصة ولو سلم فيكفى فى تصورها تصور ماهية معينة ضرورية (قوله فيلزم الاستدراك الخ) اى استدراك التعرض لكونه عارضا للماهية المطلقة وانها بديهية (قوله والجواب الخ) حاصله منع الملازمة فى قوله فلوكان ضروريا لم يعرفوه مستندا بانه لم لايجوز ان يكون تعريفا لفظيا الاانه اورده بصورة الدعوى استظهارا للمنع وكونه فى غاية القوة (قوله مآله التصديق) اى بان لفظ الوجود موضوع لذلك المعنى (قوله انه لايتصور الوجود) بالكنه على ماهو المتنازع فيه

اللون بانواعه متصور تصورا اوليا فلايمكن تعريفه بحد ولارسم والذى يقال من ان السواد هيئة قابضة للبصر والبياض هيئة مفرقة للبصر ركيك لان العقلاء بداهة عقولهم يدركون التفرقة بين السواد والبياض واما كون السواد قابضا للبصر والبياض مفرقا له فلا يتصورونه الا بنظر دقيق بعد معرفة السواد والبياض واستقراء احوالهما فيكون تعريف السواد والبياض بهما تعريفا بماهو اخفى وقيل انه لاحقيقية لشئ من الالوان اصلا والبياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما فى الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج فانه لاسبب لبياض الثلج الا ان فيه اجزاء صغارا جدية خالطها الهواء ونفذ فيه الضوء وكذا البلور المسحوق يرى ابيض لذلك فانا نعلم اجزاء الصلبة عند الاجتماع لم ينفعل بعضها عن بعض وموضع شق الزجاج يرى ابيض لذلك والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فى عمق الجسم والحق ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم فى الخارج وان ماجعل سببا لتخيلهما قد يكون سببا لحدوثهما فى الخارج مع انه منقوض ببياض البيض المسلوق فانه يحس به ولا يعقل فيه ماذكر فانه بعد السلق صار كثيفا ولايحس قبل السلق مع انه كان شفافا فان اختلاط الهواء بعد السلق منتف لكونه اثقل والثقل دليل عدم مخالطة الهواء وكلبن العذراء وهودواء شبيه باللبن يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج حتى يضل فيه وصفى الى ان يبقى الخل فى غاية الصفاء فان لبن العذراء يجف بعد الابيضاض وجفافه بعد

يمتنع التصور (واحتجوا) على ذلك (بامرين الاول) ان (تصوره انما يكون بتميزه عن غيره) لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك (ومعنى التميز انه ليس غيره و) معنى انه (ليس غيره) سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذى هو (عدم) مطلق (لايعقل الابعد) تعقل (الوجود) المطلق لكونه مضافا اليه (فيلزم الدور) لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر (والجواب ان تصوره بتميزه عن غيره) فى نفس الامر (لابالعلم بتميزه) عنه (حتى يجب) فى تصوره (تعقل السلب) الذى هو المفضى الى الدور (سلمناه لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت) فى بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك ان المعتبر فى الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لايقتضى وجود المحمول فى نفسه ولاوجوده للموضوع بل يقتضى اتصاف الموضوع به فلايكون الايجاب عين الوجود

قوله الاول تصوره انما يكون بتميزه الخ) فان قلت هذا الدليل يدل على ان الوجود لايتصور مطلقا مع ان النزاع فى الكنه فقط لايقال التميز لازم لتصور بأمر جزئى اضافى بالنسبة الى امر آخر واذا كان الوجه اعم المفهومات كالامكان العام مثلا فلا لانا نقول قد سبق ان مالايفيد تميز الشئ عن غيره اصلا لم يكن سببا لتصوره قلت عدم العلم مطلقا يستلزم عدم العلم بالكنه وهو المطلوب وكون النزاع فى الكنه فقط ممنوع نعم يرد ان هذا الدليل لوتم ادل على عدم امكان تصور الوجود بوجه من الوجوه فلايمكن الحكم بامتناع تصوره وغيره من الاحكام الموقوفة على تصوره المذكورة فى الدليل المذكور هذا ويمكن ان يقرر الامر الاول بان تصوره بتميزه عن غيره ومعناه انه ليس غيره وهو يتوقف على تصور المسلوب عنه الذى هو الوجود فيلزم الدور والجواب الاجمالى انه لوصح لزم ان لايعقل شئ من الاشياء اصلا بعين ماذكر وانه سفسطة وحله ان التصور يستلزم التميز لانه يتوقف عليه قيل فيلزم لكل تصور تصديق غير التصديقين الذين بينا لزومهما فى تحقيق الحد المختار للعلم وهو باطل اتفاقا وقد يجاب بان الاستلزام الاجمالى والمتفق عليه هو عدم استلزامه التفصيلى (قوله ان تصوره انمايكون الخ) اى تصوره بالكنه انما يكون بهذا الطريق بأن يميز الوجود عن غيره لان التصور هو الانكشاف والتميز على مامر وليس الباء للسببية حتى يرد ان التصور ليس سببا عن التميز وان الدليل الذى ذكره الشارح لايفيدها فهو فى الحقيقة تميز لذلك الوجه باعتبار اتحاده مع ذى الوجه على ماحقق فى موضعه فهو ليس تميزا للوجود فلايرد ماقيل ان هذا الدليل لوتم لدل على امتناع تصور الوجود مطلقا والنزاع فى التصور بالكنه وانه اذا امتنع تصوره مطلقا كيف يمكن الحكم عليه بأنه يمتنع التصور (قوله ومعنى التميز انه ليس الخ) فيه ان التميز عبارة عن الانكشاف والتجلى عند النفس والحكم المذكور لازم له (قوله فيتوقف الخ) بناء على توقف تعقل المقيد على تعقل المطلق (قوله لتوقف تعقل كل واحد الخ) اى تعقل كنه كل واحد من الوجود والعدم على تعقل كنه الآخر بخلاف ما اذا تصور الوجود بالوجه فأنه يتوقف حينئذ تعقل وجه الوجود على تعقل وجهه ويجوز ان يكون الوجهان متغايرين قوله والجواب ان تصوره الخ) وايضا توقف تعقل السلب الخاص على تعقل السلب العام انما يتم اذ كان العام ذاتيا للخاص وكان الخاص متصورا بالكنه وقيل لوسلم ذلك التوقف بناء على حديث المطلق والمقيد فتوقفه على تصوره بالكنه ممنوع بل يصح تعقل السلب المخصوص مع تصور المطلق بوجه ما فيقال حينئذ تصور الوجود المطلق بوجه ما لابالكنه يتوقف على تعقل السلب الخاص المتوقف على تصور السلب المطلق بوجه ما المتوقف على تصور الوجود المطلق بوجه لابالكنه فتغاير الموقوف والموقوف عليه وفيه بحث لما تحققت ان التصور بالوجه ايضا يستدعى التميز ولو عن بعض ماعدا المتصور وان هذا الدليل يدل على ان الوجود لايتصور مطلقا فيلزم الدور او التسلسل فى تصورات الوجود قطعا فليتأمل (قوله وذلك لايقتضى الخ) لان معنى الصدق الاتحاد فى الهوية سواء كانا موجودين او معدومين والمحمول معدوما والموضوع موجودا (قوله بل يقتضى اتصاف الموضوع الخ) وماقيل ان الاتصاف المذكور هو الوجود الرابطى اعنى وجود المحمول للموضوع فان اريد به انا نسميه بالوجود الرابطى فلا مشاحة فى ذلك وان اريد به انه

الابيضاض دليل على قلة الهوائية فيه وعلى ان الارضية بعد الابيضاض اكثر مما قبل والمشهور ان اصل الالوان السواد او البياض وباقى الالوان يتركب من السواد والبياض وقيل اصل الالوان السواد والبياض والحمرة والخضرة وزعم الشيخ ابوعلى ان وجود الالوان مشروط بالضوء وان اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واحتج عليه بانا لانحس بالالوان فى الظلمة وعدم الاحساس باللون فى الظلمة اما لعدم الالوان او لمعاوقة الظلمة الاحساس والثانى باطل لان الظلمة عدم الضوء والعدم لايعوق فتعين الاول والاعتراض على هذا الاحتجاج بانه لم لايجوز ان يكون الضوء شرطا لابصار الالوان فلا يرى الالوان عند عدم الضوء بسبب فقد الشرط لابسبب معاوقة الظلمة والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه مشعر بأن اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقته مخالفة لحقيقية اللون الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء انتفى اللون الاول المغاير بالحقيقة للون الثانى وحدث هذا اللون الثانى ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة اذ يمتنع تحقق حصة الجنس عند انتفاء الفصل فيحدس من هذا ان الضوء شرط وجود اللون * قال م فرع الالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة وضعيفة اذا اختلط بها اجزاء اصغار تضادها اختلاطا لايميز معه ش اقول الالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة كالسواد الذى لم يخالطه شئ من اجزاء البياض وغيره من

(ولا)

ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله ايضا ثم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناها الحقيقي الذي كلامنا فيه * الامر (الثاني التصور حصول الماهية في النفس فتحصل ماهية الوجود في النفس) على تقدير كونه متصورا (وللنفس وجود آخر) والا امتنع ان تتصور شيئا (فيجتمع) حينئذ في النفس (المثلان) اعني وجودها والوجود المتصور (والجواب) ان ما ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن لا نسلم الوجود الذهني و(ان سلم الوجود الذهني فيكفي في تصوره) اي تصور الوجود (حصوله للنفس) فيكون العلم بالوجود حينئذ علما حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس او عارض له فانه على التقديرين حاضر عندنا وذلك (كما تتصور ذاتنا بذاتنا) لا بصورة منتزعة من ذاتنا حالة في ذاتنا (او نمنع) على تقدير تسليم الوجود الذهني (مماثلة الصورة

وجود المحمول في الجملة فممنوع اذ الامر العدمي ما شم رائحة الوجود (قوله ولا مستلزما لتعقله) ذكره لتأكيد المغايرة والا فلا دخل له في نفي لزوم الدور (قوله لمشابهته لمعناها الحقيقي) باعتبار ترتب الآثار على ذلك الاتصاف كترتبه على الوجود (قوله والوجود المتصور) فانه باعتبار حصوله في الذهن صورة متشخصة قائمة بالنفس لكونه علما جزئيا فيكون فردا للوجود المطلق كما ان وجودها فرد منه قائم بالنفس فيجتمع المثلان في النفس وعلى هذا يندفع الجواب المذكور في بعض الكتب بأن الوجود المتصور ماهية كلية حاصلة في النفس ووجودها فرد منه قائم بالنفس ولا مماثلة بين الكلي وفرده وكذا بين الحاصل في النفس والقائم به (قوله قول بالوجود الذهني) بمعنى حصول الاشياء انفسها في الذهن قوله ونحن لا نسلم الوجود الذهني) ولو سلم فلعل الموجود في الذهن اشباح الاشياء المخالفة لها في الحقيقة كما هو مذهب البعض لكن هذا المذهب خلاف التحقيق كما سيأتي (قوله لا نسلم الوجود الذهني) اي بالمعنى المذكور فهو يتضمن منعين اي لا نسلم الحصول مطلقا في الذهن ولو سلم فلا نسلم حصول الماهيات انفسها فيه بل الحاصل اشباحها (قوله وان سلم) اي سلم الوجود الذهني بالمعنى المذكور فلا نسلم ذلك فيما نحن فيه لان ذلك انما هو في الامور الخارجة عن النفس واما في الامور القائمة بالنفس فيكفي في تصورها حصول انفسها والوجود من جملتها وهذا بناء على ما قالوا من ان العلم بالامور الخارجة عن النفس علم انطباعي والعلم بالنفس والامور القائمة بها علم حضوري يكفي فيه حضورها بنفسها عند النفس بمعنى انه لا يحتاج الى حصول صورة منتزعة منها لا بمعنى ان مجرد قيامها بالنفس كاف في العلم حتى يرد انه لو كان كذلك لكان جميع الصفات القائمة بالنفس والامور الذاتية والعارضة لها معلومة لنا والوجدان يكذبه قوله فيكفي في تصوره حصوله للنفس) وذلك الوجود الحاصل للنفس قائم بها لا كقيام الاعراض بمحالها فلا يتوهم على هذا التقدير اجتماع المثلين اصلا اذ لا تعدد في الوجود فضلا عن التماثل (قوله على تقدير الخ) اشارة الى انه معطوف على قوله يكفي في تصوره لا على قوله لا نسلم على ما سبق اليه الوهم من اتفاقهما في صيغة المتكلم مع الغير (قوله مماثلة الصورة الخ) توصيف الصورة بقوله التي هي ماهية الوجود يشعر بأن المراد بالصورة المعلوم الذي هو موجود ظلي دون العلم الذي هو موجود اصيلي فان الصورة يطلق عليهما على ما سيجيء في بحث العلم فحينئذ يكون حاصل الجواب منع المماثلة بينهما بناء على عدم المماثلة بين الكلي وفرده وبين الحاصل في النفس والقائم به ولا يخفى ان هذا الجواب لا يطابق الاستدلال على ما قررناه وان دعوى التماثل بين الكلي وفرده ممنوعة والاولى ان يقال في توجيهه ان يحمل الصورة على العلم ويراد بقوله التي هي ماهية الوجود ماهيته بشرط قيامها بالنفس فيرجع الى منع المماثلة بين الصورة العلمية القائمة بالنفس وبين وجودها الثابت لها بناء على منع كون الوجود المطلق تمام ماهيتهما حتى يتحقق التماثل بينهما فانه وان كان ذاتيا لصورة فلا نسلم ذاتيته للوجود الثابت لها فان قلت تلك الصورة متشخصة فكيف يصح وصفها بالكلية قلت كليتها باعتبار مطابقتها لكثيرين بمعنى ان كل واحد من افرادها اذا حصل في

الالوان وقد توجد ضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار تضادها اختلاطا لا يتميز في الحس بعضها عن بعض كما اذا اختلط الاجزاء البيض بالاجزاء السواد اختلاطا لا يتميز معه في الحس فيرى هذا الاسود اقل سوادا من السواد الذي لا يكون كذلك ولما كانت مراتب هذا الاختلاط كثيرة كانت مراتب قوة السواد وضعفه كثيرة * قال - واما الاضواء فقيل انها اجسام شفافة تنفصل عن المضيء لانها متحركة بدليل انحدارها من الكواكب وانعكاسها وكل متحرك جسم واجيب بمنع الصغرى ودليلها وعورض بانها لو كانت اجساما تتحرك بمقتضى طباعها لتحركت الى جهة واحدة وايضا لو كانت اجساما وكانت محسوسة سترت ما تحتها فكان الاكثر ضوأ اكثر سترا والواقع بخلافه وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وقيل هو اللون ومنع بأنه قد يحس به دون اللون كالباور اذا كان في ظلمة ثم ان منها اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته ويسمى ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف وما هو ثان فهو الحاصل من مقابلة المضيء بالغير كالحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب الغروب ومن مقابلة القمر ويسمى نورا وظلا ان حصل من مقابلة الهواء المتكيف به وانما لم نحس به كما نحس بالجدار المضيء لضعف لونه والذي يترقرق على الاجسام يسمى ان كان ذاتيا شعاعا كما للشمس والا بريقا كما للمرآة ومقابله عدم النور عما من شانه الضوء وقيل هي كيفية تمنع الابصار ومنع بأنه لو كان كذلك لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بقربه وما حواليها والا لزم ثبوت المانع

الكلية) التى هى ماهية الوجود (للوجود الجزئى الثـابت للنفس) على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيـام الاعراض بمحالها وليس قيـام الوجود بالنفس كذلك (ثم من قال بانه) اى الوجود (يعرف) حقيقة لكونه كسبيا عنده (ذكر فيه عبارات الاولى انه) اى الموجود هو (الثابت العين) والمعدوم هو المنفى العين وفائدة لفظ العـين التنبيه على ان المعرف هو الموجود فى نفسـه والمعدوم فى نفسـه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ماهو اعم منهمـا (الثانية انه المقسم الى فاعل ومنفعل) اى مؤثر ومتـأثر (او) المقسم (الى حادث وقديم) والمعـدوم مالا يكون كذلك (الثالثة انه مايعلم ويخبر عنه) اى يصح ان يعلم ويخـبر عنه والمعـدوم مالا يصح ان يكون كذلك فهـذه العبارات تعريفات للموجود ويعـلم منها تعريفات الوجود فيقـال الوجود ثبوت العين اوما به يقسم الشئ الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم اوما به يصح ان يعلم الشئ ويخبر عنه (وكله) اى كل ماذكره هذا القـائل (تعريف) للشئ (بالاخفى كما لا يخفى) فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر فى هذه العبارات وايضا الثابت يرادف الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا و الفاعل موجود له اثر فى الغير والمنفعل

الذهن يكون الحاصل منه هذا الفرس بعينه لا ينافى تشخصهـا الذهنى وتوصيف الصـورة بالكلية والوجود بالجزئى للاشعار الى سند منع التماثل بينهما **قوله** للوجود الجزئى) فان قلت الصورة الكلية متحققة فى ضمن الوجود الجزئى فالمحذور بحاله قلت ماهية الوجود متحققة فى الوجود الجزئى لا بطريق كونها صورة ومثلا لشئ بخلاف الصورة الكلية الحاصلة فى النفس فلا مماثلة اصـلا (قوله على ان الممتنع الخ) اى ولو سلم المماثلة بينهما فالممتنع ان يكون كل واحد منهما حالا فى محل واحد حلول الاعراض لانه حينئذ يلزم اتحاد المثلين ضرورة اتفاقهما فى الماهية والتشخص الحاصـل بسبب الحلول فى المحل والوجود القائم بالنفس ليس كذلك فانه امر انتزاعى محض يتصف به الاشياء فى الذهن وليس امرا زائدا على الماهية فى الخارج **قوله** وليس قيـام الوجود بالنفس كذلك) يعنى لو سلم ان قيام الصورة كذلك فظاهر انه ليس قيام الوجود كذلك لما سيجئ من ان زيادة الوجود على الماهية انما هى فى الذهن فقط هكذا قيل وهو ظاهر من عبارة الشارح ويحتمل ان يراد منع قيام الصورة بها كذلك ولهذا لم يلزم زوجية النفس بحصول الزوجية فيها وان يراد بقيام الاعراض بمحالها قيام موجب لاتصاف المحل بالحال لازيادة الحال فى الخارج كما لا يخفى على المتأمل وسـيأتى تتمة هذا الكلام فى بحث الوجود الذهنى (قوله هو الموجود فى نفسه الخ) فمعنى الثابت العين الذى ثبت عينه ونفسه فيشمل الجوهر والعرض **قوله** الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل) هذا اولى مما نقله فى شرح التجريد من ان الموجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل لانه مبنى على ما اختاره المتقدمون من تجويز التعريف الناقص بالاخص لان المعلول الاخير الذى هو منفعل محض موجود وليس بفاعل والممتنعات معدومات وليست بمنفعلة على ان فى اطلاق المنفعل على المعدوم مطلقا بعدا كما لا يخفى (قوله الثالثة انه مايعلم الخ) التعريفان السابقان مختصان بالموجود الخارجى وهذا التعريف يشمل الموجود الذهنى ايضا **قوله** اى يصح ان يعلم ويخبر عنه) هذا التعريف للموجود المطلق المتناول للذهنى والخارجى وحينئذ لا يرد عليه المعدوم المطلق لان المعدوم المطلق لا يصح ان يعـلم ويخبر عنه والا لكان موجودا فى الذهن لا معدوما مطلقا واما التعريف الاول فهو للموجود الخارجى **قوله** اوما به يقسم الخ) انما لم يقل او انقسام الشئ اوصحة ان يعلم كما هو المناسب لقوله فيقـال الوجود ثبوت العين لان هذين التعريفين للموجود مأخوذان من الاحوال العارضة له باعتبار وجوده فمبدأ اشتقاق المشتق المذكور فيهما لا يكون حينئذ معرفا لمبدأ اشتقاق الموجود اعنى الوجود كما فى تعريفه بالفاعل الا يرى ان الموجود وان كان هو الفاعل لكن الوجود ليس هو الفعل اعنى التأثير بل المعرف للوجود ما به ذلك الحال المعبر عنه باللفظ المشتق عنه نعم قد يكون تعريف الموجود بلفظ مشتق مرادف له فحينئذ يكون مبدأ اشتقاقه معرفا لمبدأ اشتقاق الموجود كالثابت العين **قوله** فان الجمهور يعرفون معنى الوجود) قد يمنع كون المعنى الذى يعرفه الجمهور كنه الوجود الذى كلامنا فيه **قوله** والفاعل

ظلمة يحيط بالمرئى لا بالرائى ❁ اقول ❁ اختلفوا فى ان الضوء جسم اولا فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم بل هو كيفيـة مبصرة وقيل ان الاضواء اجسام شفافة تنفصـل عن المضئ لانها متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام اما الكبرى فبينة واما الصغرى فلان الاضواء منحدرة من المضئ ومنعكسة عما يقابل المضئ لذاته الى غيره وكل منحدر ومنعكس متحرك اجيب بمنع الصغرى بانا لا نسلم ان الاضواء متحركة قوله لانها منحـدرة ومنعكسة قلنا لا نسلم ان الضوء منحدر ومنعكس بل الضوء يحدث فى قابلة المقابل دفعة لكن لما كان حـدوثه من شئ عال او شئ فى مكان مقابل سبـق الى الوهم انه منحدر ومنعكس وعورض الدليل المذكور بأن الاضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طبـاعها لكانت متحركة الى جهـة واحدة لامتناع الحركة بالطباع الى جهتين او اكثر فلا يحصـل الاستضـاءة الا من تلك الجهة وليس كذلك لان الاستضاءة حاصلة من جهتـين واكثر وايضا لو كانت الاضواء اجساما فان كانت محسوسـة مبصرة سترت ما تحتها فكان الاكثر ضوأ اكثر سترا لما تحته والواقع بخلافه لان الضوء لا يكون ساترا لما تحته وكلما ازداد الضوء كان ما تحته اظهر وان لم تكن محسوسـة لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل فان الحس يكذبه وفيه نظر فانه لا يلزم من كون الضوء محسوسا كونه ساترا لما تحتـه فان كثـيرا من الاجسـام المحسوسة لا يكون ساترا لما تحتـه مثل الزجاج الملون والاولى ان يقال لو كان الضوء جسما يلزم التـداخل وازدياد حجم الجسم القابل الضوء عند

موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث ههنا موجود له اول فلا يصح اخذ شيء منها
فى تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالتعريف بهما ايضا دورى ﴿ المقصد
الثانى فى انه ﴾ اى الوجود (مشترك) اشتراكا معنويا اى هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات باسرها
(واليه ذهب الحكماء والمعتزلة) غير ابى الحسين واتباعه واليه ذهب جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك
عند الحكماء متواطئ عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنى (لوجوه * الاول) انه (لو لم يكن مشتركا
لامتنع الجزم به) اى الوجود (عند التردد فى الخصوصيات) من انواع الموجودات واشخاصها (ضرورة
انه) اعنى الوجود على تقدير كونه غير مشترك (اما نفس الخصوصيات او مختصة بها) ذاتيا كان لها

موجود له اثر) قيل ضعفه ظاهر لانا لا نسلم ان معنى الفاعل موجود له اثر فى الغير ومعنى المنفعل
موجود فيه اثر من الغير غاية الامر ان سلم انهما لا يكونان الا موجودين (قوله والفاعل الخ) فى كون
الموجود مأخوذا فى مفهوم الفاعل والمنفعل خفاء نعم انهما لا يكونان الا موجودين (موجود لا اول له)
فان المعدوم الذى لا اول له يقال له ازلى (قوله ههنا) انما قال ههنا لانه قد يطلق الحادث بمعنى المتجدد
فيشمل المعدوم الذى له اول قوله وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما) فيه بحث لان الامكان
فى قولك يمكن ان يعلم ويخبر عنه جهة لقضية مخصوصة ليس المحمول فيها نفس الوجود فليس
هذا الامكان امكان الوجود كما سيصرح به المصنف فى المرصد الثالث فى الوجوب والامكان والامتناع
وان شئت فتأمل فى قولك زيد يصح ان يتصف بالعمى وبهذا يندفع ايضا بيان الدور بان الامكان
مأخوذ فى كل من تعريفى الموجود والمعدوم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفى الوجود
والعدم وذلك لان الامكان فى تعريف الموجود سلب ضرورة عدم المعلومية والاخبار عن الموصول
وفى تعريف المعدوم بمعنى سلب ذلك السلب ولا احتياج فى شيء من التعريفين الى نسبته الى الوجود
والعدم بل الى الاتصاف تأمل (قوله وصحة العلم والاخبار الخ) فان معناها امكان العلم والاخبار
والامكان لا يتعلق بشيء الا باعتبار وجوده فى نفسه او وجوده لغيره فيكون معناه امكان وجودهما
(قوله فى انه اى الوجود الخ) قد جرت عادة القوم بتقديم بحث بداهة تصور الوجود على بحث اشتراكه مع
ان النزاع فى بداهته ونظريته فرع اشتراكه كما مر وجعل وجهه ان تصور الشيء مقدم على التصديق بأحواله
فالبحث المتعلق بتصوره احرى بالتقديم فكأنهم بنوا احكام البداهة والنظرية على اشتراكه فى بادى الرأى ثم
بينوا ان هذا الاشتراك الذى هو فى بادى الرأى ثابت فى الواقع (قوله اى هو معنى واحد الخ) اشار بذلك الى
ان قوله مشترك على الحذف والايصال والاصل مشترك فيه والى ان المدعى موجبة كلية (قوله الى كونه مشتركا
معنى) اى فى الكل قوله وانما ذهبوا الخ) هذا مشعر بانه جعل قوله لوجوه متعلقا بقوله ذهب والاولى
تعلقه بنفس المدعى المعبر عنه بانه مشترك وان كان الاول اقرب لفظا (قوله انه لو لم يكن مشتركا) اى اصلا
(قوله لامتنع الجزم به) اى بقاء الجزم لقوله فيزول اعتقاده (قوله عند التردد فى الخصوصيات)
اى فى خصوصية أية خصوصية كانت فالتعريف لعهد الذهنى والمراد عند التردد فى الخصوصيات
او عند اعتقاد خصوصية اخرى الا انه تركه فى اللفظ لانه اذا امتنع الجزم به عند التردد كان امتناعه
عند اعتقاد خصوصية اخرى بطريق الاولى والقرينة على ذلك قوله مع زوال اعتقاد الخصوصية
اعم من ان يكون بالتردد فيها او باعتقاد خصوصية اخرى وبما ذكرنا انطبق اول الكلام وآخره
وظهر وجه تعرض الشارح لبيان بطلان التالى على تقدير اعتقاد خصوصية اخرى بقوله وكذا
اذا اعتقدنا الخ ولك ان تخصص قوله مع زوال اعتقادها بالتردد ويؤيده ان الشارح خص بيان
زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها بصورة التردد وعلى التوجيه الاول يكون التعرض لها لكونها
مذكورة فى المتن صريحا واما زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها فى صورة اعتقاد خصوصية اخرى
فلازم منه بطريق الاولى وعلى التوجيه الثانى يكون قول الشارح وكذا اذا اعتقدنا دليلا برأسه
على الاشتراك ويؤيده ذكر النتيجة بعده (قوله من انواع الموجودات) المراد بها ما عدا الاشخاص
بقرينة المقابلة (قوله اما نفس الخصوصيات) اى نفس خصوصية ما من الخصوصيات والمراد

حصول الضوء فيه واللازم باطل وقيل
الضوء هو اللون ومنع بان الضوء قد
يحس دون اللون كما فى البلور اذا كان
فى ظلمة فانه يحس بضوئه دون اللون
ولان الضوء لو كان نفس البياض
مثلا لكان البياض لا يشارك السواد
فى الضوء كما لا يشاركه فى البياضية
واللازم باطل لان السواد والبياض
قد يتشاركان فى الضوء مع اختلافهما
فى الماهية * ثم ان الاضواء منها ما هو
ضوء اول وهو الحاصل فى الجسم
من مقابلة المضيء لذاته كضوء وجه
الارض بعد طلوع الشمس ويسمى
ضياء ان قوى وشعاعا ان ضعف ومن
الاضواء ما هو ثان وهو الحاصل
فى الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء
الحاصل على وجه الارض وقت
الاسفار وعقيب غروب الشمس فانه
صار مضيئا بالهواء الذى صار مضيئا
بالشمس وكالضوء الحاصل على وجه
الارض من مقابلة القمر ويسمى الضوء
الثانى نورا ويسمى الثانى ايضا ظلا ان
حصل فى الجسم من مقابلة الهواء المتكيف
بالضوء الذى صار مضيئا بالشمس قوله
وانما لم يحس به اشارة الى جواب دخل
مقدر تقرير الدخل ان الظل لو كان
ضوءا لاحس به كما يحس بضوء الجدار
المضيء لمقابلة الشمس تقرير الجواب
انه انما لم يحس بالظل كما يحس بضوء الجدار
المضيء بمقابلة الشمس لضعف الظل
وان كان ضوءا لكنه ضعيف لا يحس
به قوله لضعف لونه اشارة الى هذا
والضوء الذى يترقرق على الاجسام
يسمى لمعانا واللمعان ان كان ذاتيا يسمى
شعاعا كالشمس وان لم يكن اللمعان
ذاتيا يسمى بريقا كالمرآة والظلمة عبارة
عن عدم النور اى عدم الضوء عما من شانه
الضوء فان الشيء الذى انتفى عنه
الضوء صار مظلما فيكون الظلمة عدم

اوعرضيا (فيزول اعتقـاده مع زوال اعتقـادها) اماعـلى الاول فلان التردد فى الخصوصيات عين التردد فى الوجودات التى هى اعيان تلك الخصوصيـات واما على الثـانى فلان التردد فى شئ يستلزم التردد فيما يختص به قطعا (والتالى باطل) لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنـا بأن له سببا فاعليا موجودا ثم اذا ترددنا فى ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقـدير كونه ممكنا جوهر او عرض واذا كان جوهرا فهو متحيز او غير متحيز وهكذا اذا ترددنا فى جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا فى هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك لمعنى لتغير اعتقاده ايضا لايقال اذا ترددنا فى الخصوصيات فقد ترددنا فى معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقى فى الحالتين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع

بالخصوصيات الماهية المخصوصة تعبيرا عن الشئ بوصفه (قوله فيزول اعتقـاد) اى الاعتقاد بالوجود الذى كان حاصـلا اولا وهو الاعتقاد المطابق للواقع وزواله اما بزوال نفس الاعتقاد كما اذا كان الاختصاص معلوما او مشكوكا واما بزوال مطابقته للواقع كما اذا كان خالى الذهن منه فاندفع البحثان المشهوران احدهما انا لانسلم زوال الاعتقاد بالوجود عند زوال الاعتقاد بالخصوصية لان ذلك عند العلم بالعينية او الاختصاص او الشك فيه ويجوز ان يكون خالى الذهن عن الاختصاص وعدمه وثانيهما ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه العلم باشتراك الوجود لا اشتراكه فى نفس الامر والمدعى هو الثانى (قوله عين التردد فى الوجودات) اى فى نفس الامر وكذا قوله يستلزم وعلى التقديرين لايكون الاعتقاد بالوجود مطابقا للواقع سواء زال اولم يزل قوله يستلزم التردد فيما يختص به قطعا) سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكه فالباقى لايكون الا ما علم عدم اختصاصه قطعا (قوله وهكذا ترددنا فى جميع انواع الخ) اى فرضنا التردد فى جميعها فلا يرد ان القوى القاصرة لايقدر على استحضار جميع الخصوصيات والتردد فيها فلا يثبت الاشتراك فى الجميع ويجوز ان يكون خصوصية لايمكن التردد فيها ويكون التردد فيها مستلزما لزوال اعتقاد الوجود ولاشك ان الفرض المذكور ممكن اذ الجزم بوجود الممكن لايقتضى الا الجزم بوجود سببه لامكانه ووجـوده ولا مدخل فى ذلك لخصوصية معينة فبالنظر الى ذلك يمكن التردد فى كل خصوصـية وانه لو وقع التردد فيها لايكون ذلك ترددا فى الوجود لعدم تعقلنا تلك الخصوصية بكنهها بل باعتبار انها خصوصية ما فحالها كحال سائر الخصوصيات فى ان التردد فيها ليس ترددا فى الوجود قوله وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن الخ) هذا الطريق من الاستدلال هو المفهوم من قول المصنف فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها والطريق الاول اعنى قوله لانا اذا جزمنا بوجود ممكن الخ هو المفهوم من سياق كلامه اعنى قوله لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد فى الخصوصيات ولهذا جمع الشارح بين المسلكين فى تقرير كلامه ثم ان المسلك الثانى اسلم اذ قد يورد على الاول انه ان اراد الجزم باحدى الوجودات المخالفة الذوات قطعا فلا نجد به نفعا لان مفهوم احد ليس الوجود المشترك وان اراد الجزم باحد خصوصية ذات منها بعينها فهو ظاهر البطلان لانها متردد فيها لا مجزوم بها وان اراد الجزم بمعنى آخر فهو ممنوع ولا يتوهم وروده على الثانى مثل توهم وروده على الاول لان الجزم باحد الوجودات المخالفة انما يتأتى اذا لوحظ الخصوصيات مع الجزم بان العلة موجودة وليس فى المسلك الثانى غير فرض الجزم بخصوصية الممكن مثلا ولاشك ان لايتأتى بمجرد هذا الجزم الاعتقاد باحدى الخصوصيات مطلقا من غير تعيين فالحق ان يحمل كلام المصنف على المسلك الثانى بان يكون معنى قوله لامتنع الجزم به عند التردد فى الخصوصيات امتناع بقاء الجزم عند التردد الحاصل بعد الجزم بواحد من تلك الخصوصيات ويتلائم سابق كلامه مع لاحقه قوله لتغير اعتقاده ايضا) فيه مناقشة وهى ان عدم تغير هذا الاعتقاد متفرع على اعتقاد اشتراك الوجود والمطلوب اشتراكه فى نفس الامر وهذا انما يثبت لو ثبت مطابقة

ملكة الضوء وقيل الظلمة كيفية تمنع الابصار ومنع بانه لو كان الظلمة كيفية مانعة للابصار لوجب ان لايرى الجالس فى الظلمة نارا توقد بقربه ضرورة وجود الظلمة المانعة عن الابصار واللازم باطل ولقائل ان يقول الظلمة التى تحيط بالمرئى هى المانعة عن الابصار لا الظلمة المحيطة بالرائى ۰ قال ۞ الرابع فى تحقيق المسموعات ۰ الحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن بعض فى الثقل والخفة وهى تنقسم الى مصوتة وهى حرف المد واللين والى مصمتة وهى ماعداها والمشهور ان السبب الاكثرى للصوت موج الهواء بقرع او قلع عنيف وان الاحساس به يتوقف على وصول الهواء الى الصماخ لانه يميل بهبوب الريح ويتخلف عن مشاهدة السبب كما فى ضرب الفأس ولانه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غيره وانه محسوس فى الخارج والا لما علمت جهته والصدى صوت يحصل من انصراف هواء متموج على جبل او جسم املس ۞ اقول ۰ المبحث الرابع فى تحقيق المسموعات وهى الاصوات والحروف وهما غنيتان عن التعريف لجلاء ماهيتهما والحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بها بعض الاصوات عن بعض آخر يشاركه فى الخفة والحدة والثقل تميزا فى المسموع احترزنا بالقيد الاخير عن الصوت الطويل والقصير وعن الصوت الملايم وغير الملايم فان كلا منهما قد عرض له هيئة يتميز بها عن صوت آخر هو مثله فى الحدة والثقل لكن ليس تميزا فى المسموع لان الطول والقصر والملايمة وعدمها ليست بمسموعة اما الطول والقصر فلانهما من الكميات

الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لامعنويا لانا نقول نحن نسلم انهذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لايختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا • الوجه (الثانى انا نقسمه) اى الوجود (الى) وجود (الواجب و) وجود (الممكن و) وجود (الجوهر و) وجود (العرض) وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها اونقسم الموجود الى هذه الموجودات باسرها فان المآل فى التقسيمين واحد (ومورد القسمة مشترك بين) جميع (اقسامه) التى ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك (لايقال) قسمة الوجود الى ماذكرتم

الاعتقاد للواقع فتأمل (قوله مع قطع النظر الخ) ولوكان الاشتراك باعتبار المسمى بالوجود لاحتجنا الى ملاحظة اللفظ بخصوصيته والعلم بوضعه لمعانيه (قوله وانه لايختلف الخ) عطف على انهذا الجزم الى آخره دليل ثان يعنى لوكان الاشتراك باعتبار المسمى بالوجود لاختلف باختلاف اللغات اذ اتفاق جميع اللغات على وضع مرادفات الوجود لما وضع له لفظ الوجود يمتنع عادة **قوله** الوجه الثانى الخ) لايقال من طرف الشيخ المنقسم الى الاقسام المذكورة هو الكون فى الاعيان ولانسلم انه عين معنى الوجود بل لازمه الاعم ولايلزم من اشتراك اللازم الاعم اشتراك الملزوم لانا نقول اجيب عنه بان احتجاج الفريقين صريح فى ان النزاع فى الوجود المقابل للعدم وهومعنى الكون كذا فى شرح المقاصد ولقائل ان يقول سلمنا ان التقسيم لايصح الاباعتبار الامر المشترك وانه ليس مورد القسمة مفهوم احدى الوجودات لكن لانسلم ان قولنا الوجود اما كذا تقسيم ولم لايجوز ان يكون ترديدا كقولنا العين اما جارية اوباصرة والترديد لايستلزم القدر المشترك (قوله انا نقسمه) اى الوجود ابتداء وبواسطة (قوله وهكذا نقسمه بوسائط الى وجودات الانواع) اى الانواع الاضافية للجوهر والعرض والمراد القسمة الفرضية الاجمالية لاالتفصيلية حتى يقال ان النفس لاتقدر على ذلك فلايثبت الاشتراك فى الكل ولاشبهة فى امكان فرض القسمة اجمالا الى جميع وجودات الموجودات اذلايحتاج فى تلك القسمة الى اعتبار الموجودات من حيث انها موجودات مخصوصة ولااحتياج الى تعقلها مفصلة وماقيل انهذه قسمة للكون فى الاعيان وهو لازم للوجود عند الشيخ فلايلزم من اشتراكه اشتراك الوجود فليس بشئ اذلايعنى بالوجود الاالكون فى الاعيان وقدثبت اشتراكه فلوقيل انهذا ليس بوجود بل لازمه صار النزاع لفظيا وكذا ماقيل انهذا ترديد ليس بتقسيم عند الشيخ لان الترديد لايكون متحققا فيه الاحد الامور المردد فيه وههنا ليس كذلك (قوله اونقسم الموجود الخ) يعنى ان ضمير نقسمه اما للوجود فالكلام على حذف المضاف اوالى الموجود باعتبار تقدم ذكره تقديرا (قوله فان المآل الخ) ضرورة ان قسمة المشتق باعتبار مبدأ الاشتقاق يستلزم قسمته **قوله** ينقسم اليها ابتداء) اشارة الى مااشتهر من جواز كون القسم اعم من المقسم من وجه كما فى تقسيم الحيوان الى الابيض والاسود ثم تقسيم كل منهما الى الفرس والحجر فلايلزم اشتراك المقسم بين الاقسام وبهذا تبين ان قول الشارح وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها ممالابد منه اذيورد على تقرير المصنف ان اللازم على تقدير التسليم اشتراك الوجود بين الاقسام الاولية التى هى وجودات الواجب والجوهر والعرض لابين وجودات اقسام الجوهر واقسام العرض مع ان المدعى اشتراكه بين الجميع والحق ان قوله ابتداء لظهور الاشتراك بين الاقسام الاولية لالان وجوب الاشتراك فيها فقط لان دليله اعنى قوله لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك يفيد اشتراكه بين الاقسام مطلقا وذلك لان القسم فى المثال المذكور على هذا هو الحيوان الابيض لاالابيض مطلقا فلاينقسم الى الفرس والحجر وما يقال من انه قديكون بين القسم والمقسم عموم من وجه ايضا فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده وقد يتوهم ان الاحتياج الى ضميمة الشارح باق على هذا التوجيه ايضا لان مقصود المورد انه لايلزم من قسمة الوجود الى وجودات الواجب والجوهر والعرض اشتراكه بين جميع افراد الجوهر وافراد العرض لان قيد القسم قديكون اعم من المقسم من وجه كما فى مثال الحيوان والابيض وان كان نفس القسم اخص مطلقا وانت خبير بان هذا انما يرد اذا سلم ان المنقسم الى وجودات افراد الجوهر والعرض قيد القسم لانفسه كما فى تقسيم الابيض الى الانسان و الجماد (قوله ابتداء) قيد بذلك لانه اللازم من

وهى غير مسموعة واما الملائمة وعدمها فلانهما مطبوعان والاولى ان يسمى الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفا لاالكيفية نفسها والحروف تنقسم الى مصوتة وهى التى تسمى بالعربية حروف المد واللين وهى الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ماقبلها من الحركات المجانسة لها الفتح للالف والضم للواو والكسر للياء كما وهو وهى ولا يمكن الابتداء بها فى تلك الحالة لانها حينئذ ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن والى مصمتة وهى ماعداها اى ماعدا حروف المد واللين مثل التاء والظاء وغيرهما ويمكن الابتداء بها والمشهور ان السبب الاكثرى للصوت تموج الهواء بقرع اوبقلع عنيف وليس التموج عبارة عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بأن يكون الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت وينقله الى الصماخ بل التموج عبارة عن امر يحدث فى الهواء بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وهذا التموج سببه القرع وهو امساس عنيف اوالقلع وهو تفريق عنيف فان القرع والقلع كل منهما يموج الهواء الى ان ينقلب من المسافة التى سلكها القارع اوالقالع الى جنبيها بعنف شديد ويلزم منه انقياد الهواء المتباعد منه للتشكل والتموج الواقعين هناك والقرع والقلع اللذان هما سبب التموج الذى هو سبب قريب للصوت مشروط بالمقاومة لاالصلابة فان قرع الماء بشئ يحدث الصوت مع عدم الصلابة وقلع الشئ من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج الحامل للصوت الى الصماخ لان

(للاشتراك اللفظى كانقسم العين الى الفوارة والباصرة) لكونه مشتركا بينهما لفظا (لانا نقول هذه) يعنى قسمة الوجود (قسمة عقلية لاتتوقف على وضع) والعلم به (ولذلك لاتختلف باللغات المتفاوتة (ويمكن) فيها (الحصر العقلى) الدائر بين النفى والاثبات (بخلاف ذلك) الذى ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظى كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلى فالاشتراك المعنوى واجب فى القسمة العقلية هذا وقد قيل التقسيم فى مثل العين انما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فيأول الاشتراك بالمعنوى ولولا هذا التأويل لكان ترديدا لاتقسيما ورد بانه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك فى الوجود (وقد ينقض هذان) الوجهان (بالماهية والتشخص) فيقال نحن نجزم بالماهية فى ذلك السبب اى نجزم بان له ماهية ونتردد فى خصوصيات الماهيات ونقسم الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال فى التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقايق والتشخصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات (والتحقيق انه ان اريد مجرد الاشتراك) اى ان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة فى الحقيقة اولا (فهما) اى مفهوما الماهية والتشخص (ايضا عارضان) للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية (مشتركان) بينهما وان كانت افرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما (وان اريد التماثل فى الوجود) اى ان اريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة فى الحقيقة (فلا يلزم) هذا المراد من هذين الوجهين (والنقض بهما)

القسمة واما اشتراكه بين اقسام القسم فباعتبار قسمة القسم الى اقسامه ثانيا فاللازم من قسمة الوجود الى الواجب والممكن اشتراكه فيهما ثم يلزم من قسمة الممكن الى الجوهر والعرض قسمة الوجود اليهما بواسطة هذه القسمة الثانوية وهكذا فالتقييد المذكور لبيان الواقع وليس احترازيا وما نقل عنه قدس سره فى حاشية الكتاب من انه احتراز عن التقسيم ثانيا كتقسيم الحيوان اما ابيض او اسود والابيض اما حيوان او غيره فان تقسيم الابيض تقسيم للحيوان وهو ليس بمشترك بين جميع اقسامه وهذا الاحتراز مبنى على ظاهر ما قاله القوم من ان قسم الشئ قد يكون اعم منه فلعله منقول الى الشارح وليس منه اما اولا فلفساده فى نفسه فان تقسيم الابيض الى الحيوان وغيره ليس تقسيما للحيوان اصلا والا لزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره نعم لو قسم الابيض الى الانسان وغيره كان كذلك واما ثانيا فلقوله لان حقيقة التقسيم الخ فانه يقتضى ان يكون المقسم مشتركا فى كل قسمة واما ثالثا فلان اللازم حينئذ اشتراك الوجود بين الاقسام الاولية فلا يثبت المدعى اعنى اشتراكه بين جميع الوجودات (قوله قسمة عقلية لاتتوقف الخ) ان اريد بالعقلية ما يقابل الاستقرائية فقوله لاتتوقف الخ صفة تقييدية وان اريد بها ما يقابل اللفظية فصفة كاشفة (قوله فالاشتراك المعنوى الخ) وخلاصة الجواب تخصيص القسمة فى الاستدلال بالقسمة العقلية وتسليم ما قاله المعترض من عدم الاشتراك فى القسمة اللفظية (قوله وقد قيل الخ) قائله شارح حكمة العين اى فى الجواب عن الاعتراض المذكور وحاصله اثبات المقدمة الممنوعة بابطال السند المساوى بان التقسيم فى صورة الاشتراك اللفظى ايضا يستدعى الاشتراك المعنوى اذ لولا ذلك لكان ترديدا اذ الفرق بين التقسيم والترديد انما هو بوجود القدر المشترك فى التقسيم دون الترديد (قوله ورد الخ) يعنى ان الاشتراك المعنوى الذى اثبته المستدل فى صورة الاشتراك اللفظى لايقلع اصل الاشكال لان المعترض حينئذ يعود ويقول يجوز ان يكون تقسيم الوجود ايضا بهذا التأويل وبهذا الاشتراك المعنوى اعنى اشتراك مفهوم المسمى بلفظ الوجود لايثبت ما هو المقصود اعنى اشتراك الوجود بمعنى انه معنى واحد يشترك فيه الموجودات باسرها وهو ظاهر فلابد من الرجوع الى ما ذكره المصنف ويجوز التزام ان التقسيم للاشتراك اللفظى قسمة معنوية مستدركا فى الجواب (قوله لان الماهيات متخالفة الحقائق) اى ما يصدق عليه الماهية كالانسان والفرس متخالفة فى حقائقها فلا يكون الماهية مشتركة (قوله والتشخصات) اى ما يصدق عليه التشخص كتشخص زيد وتشخص عمرو متميزة بعضها من بعض والا لما كانت موجبة

صوت المؤذن على المنارة يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح ولان الاحساس بالصوت قد يتخلف من مشاهدة السبب كما فى ضرب الفأس فانا اذا راينا من البعيد من يضرب الفأس على الخشبة شاهدنا الضرب قبل سماع الصوت ولان من اتخذ انبوبة طويلة ووضع احد طرفيها على فمه وطرفها الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت سمعه ذلك الانسان ولم يسمع غيره والمشهور ان الصوت محسوس فى الخارج اى موجود فى تموج الهواء الخارج من الصماخ وقيل ان الصوت لاوجود له فى الهواء المتموج الخارج من الصماخ بل انما يحدث الصوت فى السامعة من ملاسة الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ ورد هذا بانه لو كان كذلك لما علمنا جهته كما انا لما ندرك الملموس الا حال وصوله الينا لم ندرك باللمس ان الملموس من اى جهة وصل الينا والصداء صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل او جسم املس فان الهواء اذا تموج وقاومه مصادم كجبل او جدار املس بحيث يصرف هذا الهواء المتموج الى خلف محفوظا فيه هيئة تموج الهواء الاول حدث من ذلك صوت وهو الصداء ❁ قال ❁ الخامس فى تحقيق الطعوم الجسم اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا والفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او المعتدل بينهما فيفعل الحار فى الكثيف مرارة وفى اللطيف حرافة وفى المعتدل ملوحة والبرودة فى الكثيف عفوصة وفى اللطيف حموضة وفى المعتدل قبضا والمعتدل فى الكثيف حلاوة وفى اللطيف دسومة وفى المعتدل تفاهة وقد يطلق التفه على ما لا طعم له

اى بالماهية والتشخص (وارد) عليهما لان افرادهما مخالفة لامتماثلة وانت خبير بأن المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول * الوجه (الثالث ان العدم مفهوم واحد اذ لاتمايز فيه) اى فى العدم (بالذات) فلا تعدد فيه اذ لايتصور تعدد بلا تمايز (فكذا مقابله) اعنى الوجود معنى واحد (والابطل الحصر العقلى فيهما) يعنى ان قولك الشئ اما موجود اومعدوم حصر عقلى لايخرج عنه قطعا فاذاكان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلى (ضرورة انه لاحصر فى العدم المطلق والوجود الخاص) فانك اذا قلت زيد اما ان يكون موجودا بوجود خاص اولا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون

لتميز الاشخاص فلاتكون مشتركة فى شئ بل يكون مخالفة بحسب هوياتها اى ماهياتها الشخصية بان تكون متشخصة بانفسها لابتشخص زائد عليها والالزم التسلسل فتدبر فانه قدتوهم القاصرون ان هذه العبارة الجزلة ركيكة (قوله بان المتبادر الخ) وان كان المتكلمون قائلين بالتماثل ايضا (قوله هو المعنى الاول) اى مجرد الاشتراك مع قطع النظر عن التماثل والعروض قوله الثالث ان العدم مفهوم واحد) وقد يقال لوسلم ان مفهوم العدم وهو السلب واحد لاتعدد فيه مطلقا لا اصالة ولاتبعا لكن المقصود به ضرورة ان رفع المتعدد متعدد فى الجملة ولم يحتج الى انضمام بطلان الحصر فان قلت اتحاد مفهوم العدم لايمنع تحقق الحصر العقلى بين الوجود الخاص والعدم الخاص بمعنى سلب ذلك الوجود فانه لاواسطة بين كون الشئ موجودا اولايكون موجودا سواءكان السلب معنى واحدا مشتركا بين افراده وكان كل سلب جزئيا حقيقيا لااشتراك له مع سائر السلوب الابحسب اللفظ قلت مراد المستدل باتحاد مفهوم العدم نفى العدمات الخاصة بناء على انتفاء التمايز بين الاعدام لامجرد تحقق مفهوم مشترك مع الاعتراف بتحقق افراد ذلك المفهوم فكيف يقال ذلك الاتحاد لايمنع الحصر العقلى بين الوجود الخاص والعدم الخاص مع انه لاعدم خاصة فحينئذ خلاصة الجواب الآتى منع هذا الاتحاد ثم ظاهر قوله فكذا مقابله اعنى الوجود يأبى عن حمل الاتحاد على المعنى المذكور اذلاينكر المستدل تحقق الوجودات الخاصة لكن التشبيه فى مجرد تحقق المفهوم الواحد العام للموضوعات لافى الانحصار فكانه قال ليس العدم الامفهوما واحدا فينبغى ان يتحقق الوجود مفهوم واحد عام والالم يتحقق الحصر العقلى وبهذا التقرير يظهر ان مناط الاستدلال اتحاد مفهوم العدم فلاعبرة بمايقال لادخل له فى الاستدلال نعم الانسب بماذكرنا ان يحذف لفظ بالذات فى قوله اذلاتمايز فيه بالذات الا انه جعل انتفاء التمايز بالذات دليلا على انتفاء التعدد مطلقا وان كان مردودا بما اشرنا اليه فى الجواب (قوله بالذات) قيد بذلك لان فيه التعدد والامتياز بحسب الاضافة كعدم الشرط وعدم المشروط وعدم زيد وعدم عمرو فاقيل لوسلم ان مفهوم العدم وهو السلب واحد لاتعدد فيه مطلقا لااصالة ولاتبعا لكن المقصود به ضرورة ان رفع المتعدد متعدد فى الجملة ولم يحتج الى انضمام بطلان الحصر اثبات للمقصود بتسليم باطل (قوله معنى واحد) لاتعدد فيه بالذات وان كان فيه تعدد بحسب الاضافة كوجود الشرط ووجود المشروط (قوله والابطل الخ) اى لم يكن مقابله واحدا بالذات بل متعددا بذاته بطل الحصر العقلى فيهما اى فى الوجود والعدم مع قطع النظر عن اضافتهما الى شئ واحد اذلاحصر فى العدم المطلق والوجود الخاص فتدبر فانه قدزل فيه اقدام قوله لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير الخ) فان قلت كون الشئ موجودا بوجود غيره محال فكل شئ اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص اولايكون موجودا اصلا فلايبطل الانحصار العقلى قلنا الحصر العقلى مايجزم به العقل بمجرد النظر اليه ولاشك انه ههنا بمقدمة اجنبية هى امتناع وجود الشئ بوجود غيره واعلم ان ادعاء الحصر فى قولنا الشئ اما ان يكون موجودا بوجود خاص اولايكون موجودا اصلا ولو بواسطة مقدمة اجنبية يشكل بالهيولى فانها قدتكون موجودة بوجود خاص تارة وبوجودين اخرى فتأمل جوابه (قوله لجواز ان يكون الخ فان قلت كون الشئ موجودا بوجود غيره امر محال فكل شئ اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص ، اما ان لايكون موجودا اصلا فلايبطل الحصر العقلى قلت بل يبطل لان

او لايحس بطعمه كالنحاس فانه لايتحلل منه مايخالط اللسان لشدة تكاثفه فيحس به ايضا وقد يجتمع طعمان كالمرارة والقبض كما فى الحضض ويسمى البشاعة والمرارة والملوحة كما فى الشبخة ويسمى الزعوفة * اقول * البحث الخامس فى تحقيق الطعوم وهى تسعة باعتبار القابل والفاعل فان الطعم له جسم حامل له وهو اما لطيف او كثيف او معتدل بين اللطافة والكثافة وله فاعل وهو اما الحرارة او البرودة او الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة فيفعل الحرارة فى الكثيف المرارة وفى اللطيف الحرافة وفى المعتدل الملوحة ويفعل البرودة فى الكثيف العفوصة وفى اللطيف الحموضة وفى المعتدل بين اللطافة والكثافة القبض ويفعل الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة فى الكثيف الحلاوة وفى اللطيف الدسومة وفى المعتدل التفاهة والتفه يطلق على معنيين مختلفين احدهما مالاطعم له حقيقة والثانى ماله طعم فى الحقيقة لكن لايحس بطعمه لشدة تكاثفه لايتحلل منه شئ يخالط اللسان فلايحس بطعمه كالنحاس والحديد فانه لايتحلل منه مايخالط اللسان فيحس بطعمه لشدة كثافته ثم اذا احتيل فى تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم والتفاهة بهذا المعنى هى التى عدت من الطعوم لاالاول * واعلم ان مفردات الطعوم هى هذه التسعة وقد يجتمع فى الجسم الواحد طعمان او اكثر فيحس بطعم غير هذه التسعة امااجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض فى الحضض ويسمى البشاعة والحضض بضم الحاء والضاد الاول وفتحها دواء وهو نوع من الاشنان وكاجتماع المرارة والملوحة

موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص* فان قيل اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من الوجودات واما ليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصار قلنا فحينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ واوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه (والجواب) انا لانسلم ان العدم) مفهوم (واحد بل هو) متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم (رفع الحقيقة) ولا شك ان الحقائق متعددة (ولكل حقيقة) منها (رفع يقابلها) والترديد بين الحقيقة المخصوصة و رفعها حاصر بلاشبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص لشئ رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير

الحصر العقلي ما لوجرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار ولاشك ان الجزم ههنا بواسطة مقدمة اجنبية هي امتناع كون الشئ موجودا بوجود غيره كذا افاده الشارح في حواشي شرح التجريد والمراد بقوله مالوجرد النظر اليه اي من الامور الاجنبية فلو احتاج الى تدقيق النظر في الاقسام لايضر كونه عقليا كما في حصر المفهوم في الواجب والممتنع والممكن وبهذا اندفع التدافع بين كلامه هذا وبين كلامه في حاشية شرح حكمة العين وحاشية المطالع (قوله فان قيل الخ) يعني انما يبطل الحصر العقلي اذا اريد بقولنا موجود وجود خاص من الوجودات المتعددة اما اذا اريد به مايطلق عليه الوجود فلا اذ يصير المعنى اما موجود بأحد الوجودات اوليس بموجود اصلا ولاشك في انحصاره قوله قلنا فحينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ الخ) رد عليه بعض الافاضل بأنه يجوز ان يكون الحصر بملاحظة احدى تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع وغير مناف للاشتراك اللفظي وجوابه ان الكلام في التقسيم الذي وقع فيه التعبير بلفظ الوجود مرادا به معناه الحقيقي اذ الكلام في الحصر المستفاد من قولنا الشئ اما ان يكون موجودا او معدوما فلا اشكال اصلا (قوله مختلفا بحسب اختلافه) نقل عنه الا يرى ان معنى هذا الحصر ان الشئ اما ان يكون موجودا باحد المعاني التي وضع لفظ الوجود لها اولا وذلك مما يتغير بأن يفرض وضع لفظ الوجود لاقل من تلك المعاني او اكثر منها فيلزم ان يتغير حال الشئ في كونه موجودا أو معدوما بمجرد تغير الاوضاع مع بقائه في نفسه على حاله وذلك باطل قطعا انتهى وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء انه يجوز ان يكون الحصر بملاحظة احد تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع وغير مناف للاشتراك اللفظي لانه على تقدير الاشتراك اللفظي ملاحظة احد تلك المعاني ليس الا باعتبار وضع لفظ الوجود لها فللوضع مدخل في الحكم والحصر دائر معه ويختلف باختلافه (قوله لانسلم ان العدم مفهوم الخ) اي ليس لنا مفهوم واحد مسمى بالعدم انما هي مفهومات متعددة على حسب تعدد الوجودات و لفظ العدم مشترك بينهما اشتراكا لفظيا كالوجود (قوله متعدد متمايز بحسب اضافته الخ) والاضافة الى الوجود داخلة في مفهومه فيكون متمايزا بالذات (قوله والترديد الخ) فقولنا زيد اما ان يكون موجودا او معدوما بمنزلة قولنا زيد اما انسان اوليس بانسان (قوله وان كان الوجود الخ) زاد الشارح هذا الاحتمال مع انه ليس مذهب القائلين بالاشتراك اللفظي ولذا لم يتعرضه في المتن استظهارا للجواب قوله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا) رد عليه بأن الحصر العقلي هو مالوجرد النظر اليه لجزم العقل وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشئ لايكون موجودا بوجود غيره ولامعدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشئ اما موجود بوجوده الخاص واما انه ليس موجودا بوجوده الخاص فلا يجزم بالانحصار في قولنا الشئ اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا وفيه بحث لان الحصر العقلي

في الشيمة ويسمى الزعوفة واما اجتماع الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان * قال * السادس في المشمومات * الروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة والمخالفة منتنة وقد يقال رائحة حلوة وحامضة باعتبار مايقارنها وليس لانواعها اسما خاصة وسبب الاحساس وصول الهواء المتكيف به الى الخيشوم وقيل المختلط بجزء لطيف متحلل من ذي الرائحة * اقول * المبحث السادس في المشمومات وهي الروائح المدركة بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة فالروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة والروائح المخالفة للمزاج تسمى منتنة وقد يشتق للروائح من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار مايقارنها من الطعوم وسبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المتكيف بالرائحة الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل من ذي الرائحة الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك اليسير امتنع ان يتحلل منه اجزاء يحصل منها رائحة منتشرة انتشاراً في مواضع كثيرة كل واحدة منها مثل الرائحة التي احس بها اولا * قال * واما القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية فهي الحياة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة فما كانت منها راسخة سميت ملكة وماليس كذلك سميت حالا وبيانها في مباحث * الاول في الحياة وهي قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض عنها سائر القوى واستدل الحكيم على مغايرتها لقوتي الحس والتغذية بأن عضو

ثبوته وبين رفعه حصر عقلى * الوجه (الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية) اى كون الوجود مشتركا معنى (ضرورية) لاحاجة فيها الى دليل بل يكفيها ادنى تنبيه (اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود) كالسواد والبياض الموجودين مثلا (من الشركة فى الكون فى الاعيان ماليس بين الموجود والمعدوم) كالبياض والعنقاء وليس هذه الشركة فى الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها (وهذا) الذى ذكرناه (لايمنعه الا المعاند) فانه غير مقنع له واما بالنسبة الى المصنف فهو قاطع فيما ادعيناه كذا فى المباحث المشرقية قال المصنف (وتعود

مايجزم العقل فيه بالانحصار بمجرد تصور الطرفين كما هو حقهما واما اذا لم يتصورا حق تصورهما فعدم الجزم لايخل بالانحصار العقلى كما هو شان جميع الاوليات ثم ان خصوص العدم ليس الابخصوص المضاف اليه وهو الوجود الخاص فحينئذ لانسلم انه اذا وجد زيد بوجود آخر اوعدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص غاية مافى الباب انه لزم من هذا المحال المفروض ان يعدم زيد بعدم خاص وهو سلب وجوده الخاص ويوجد بوجود خاص غير ما اضيف اليه هذا العدم او يعدم بعدمين خاصين وبالجملة لاشك على تقدير تعدد الوجودات الخاصة والعدمات الخاصة ان لكل وجود جزئى سلبا متعلقا به فحاصل الجواب ان الحصر بين الوجود الجزئى وسلبه الذى يصدق عليه العدم الخاص عقلى وهذا كلام حق لاغبار عليه لايقال الحصر الذى ادعى عقليته هو الذى احد طرفيه كون الشئ ليس له وجود البتة فالحصر العقلى فيما يكون احد طرفيه العدم الخاص بمعزل عما فيه المستدل لانا نقول فالخصم لايسلم تحقق الحصر العقلى حينئذ كيف وتحققه عقلى فيما يكون احد طرفيه ماذكرته موقوف على ثبوت الوجود المطلق فمن لايسلمه لايسلمه ثم المتفق عليه تحققه بين الموجود والمعدوم واما ان العدم فيه مفهوم واحد فهو مستدل عليه بعدم التمايز بين الاعدام ولذا اجيب عنه بثبوت التمايز بالاضافة الى الوجودات فليتأمل فيه حق التأمل (قوله ويكون الترديد الخ) فان رفع ذلك الوجود يشمل ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص وان يكون معدوما وبهذا ظهر ان الوحدة مفهوم العدم مدخلا فى الاستدلال واندفع ماقيل انه اذا كان مفهوم العدم متعددا كان بطلان الحصر باحتمالين جواز كونه موجودا بوجود آخر وكونه معدوما بعدم آخر فالتعرض لوحدة العدم مستدرك لكن يرد عليه ان هذا الحصر ليس هو الحصر المقصود من قولنا الشئ اما ان يكون موجودا او معدوما فان الغرض منه الحصر فى الوجود ورفع الوجود بالكلية لارفع الوجود الخاص بحيث لاينافى اتصافه بوجود آخر كما لايخفى ومن هذا ظهر انه لابد فى الدليل المذكور من التعرض لوحدة العدم او لكون المراد من العدم معنى لايجامع الوجود حتى يلزم من كون الوجود مشتركا لفظا بطلان الحصر المذكور والاوجه ان يقال لو لم يكن الوجود مشتركا معنى فالعدم اما ان يكون مفهوما واحدا او متعددا بحسب تعدد الوجودات واياما كان يبطل الحصر العقلى المقصود من قولنا الشئ اما ان يكون موجودا او معدوما اما على الاول فلجواز الواسطة بأن يكون موجودا بوجود آخر واما على الثانى فلانه حينئذ يكون حصرا بين الوجود والعدم بالمعنى الذى يجامع الوجود وذلك ليس بمقصود (قوله الوجه الرابع قال الخ) واذا كان هذه القضية ضرورية كان الاشتراك ثابتا بطريق الاولى فهذا استدلال بالعلم ببداهة القضية على العلم بثبوتها ولا ينافى ذلك كون البداهة فرع ثبوتها فاندفع مايتوهم من ان كون هذه القضية بديهية مناف للاستدلال ببداهتها عليها فالصواب ان يترك قوله الوجه الرابع ويقال وقال بعض الفضلاء ليكون عدولا لما فهم عن الوجوه السابقة من كون هذه القضية نظرية (قوله لاحاجة فيها الى دليل الخ) فلايرد انها لو كانت ضرورية لما استدل عليها القوم لانها تنبيهات عليها (قوله اذ نعلم الخ) دليل على الحكم بالبداهة فانه قد يكون نظريا (قوله ان بين الموجود الخ) استدلال باشتراك الكون بين اى موجودين فرضا وعدم اشتراكه بين الموجود والمعدوم على اشتراكه بين جميع الموجودات فلايتوهم ان الدليل عين المدعى (قوله فانه غير مقنع له) ادله ان ينكر العلم

المفلوج حى وليس بحساس والعضو الذابل حى وليس بمغتذ والنباتات بعكسه ومنع بأن عدم الفعل لايستلزم عدم القوة لجواز ان يمنعها عنه مانع لايقال القوة مايؤثر بالفعل لانه لو سلم لزم ان لايطلق لفظ القوة عليه لاعدمه وبأن غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالذات وقد شرطها الحكماء والمعتزلة بالبنية ومنع بانها لو قامت بالمجموع واتحدت كان الواحد حالا فى محال وان تعددت كان كل واحد مشروطا بالاخر وفيه نظر والموت عدم الحياة عما من شانه هى وقيل هى كيفية تضاد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والعدم لايخلق ومنع بأن المعنى بالخلق التقدير * اقول * لما فرغ من القسم الاول من الكيفيات المحسوسة شرع فى القسم الثانى اعنى الكيفيات النفسانية وهى الحياة والصحة والمرض والادراك ومايتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة فما كانت من الكيفيات النفسانية راسخة سميت ملكة وماليست كذلك اى ماليس براسخة سميت حالا والاختلاف بين الملكة والحال بالعوارض المفارقة كالرسوخ وعدمه لان الكيفية النفسانية اول حدوثها تسمى حالا ثم هى بعينها تصير ملكة والامور المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى بعض ويبان الكيفيات النفسانية فى خمسة مباحث * الاول فى الحياة * الثانى فى الادراكات * الثالث فى القدرة والارادة * الرابع فى اللذة والالم * الخامس فى الصحة والمرض * البحث الاول فى الحياة والحياة قوة تتبع الاعتدال النوعى ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية والمراد بالاعتدال النوعى ان يكون لنوع ما امزاج هو اصلح الامزجة

قضية الماهية والتشخص) فان الحال فيهما ايضا كذلك فان اكتفى بمجرد الاشتراك تم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص ؛ الوجه (الخامس قال) ذلك البعض من الفضلاء (من زعم انه) يعني الوجود (غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لايدري اذ لاوانه تصور مفهوما واحدا) شاملا لجميع الموجودات (يحكم عليه بأنه غير مشترك) بين الموجودات (لزمه البرهان في كل وجود انه كذلك) اى غير مشترك (واذا لم تكن الدعوى المتعلقة بأمور متعددة واحدة (عامة) لها (لم يمكن اثباتها بدليل) واحد (عام) لان تلك الدعوى حينئذ متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلابد لكل واحدة من تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا متنا ولا لمتعدد فلابد ان تكون الدعوى عامة متناوله لذلك التعدد وعمومها اياه انما يكون بأخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك فلاشك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بأن حجته على ان الوجود غير مشترك تتناول كل وجود فلابد له من ان يتصور معنى واحدا متناولا للموجودات باسرها وقد حكم على ذلك

بالامر المشترك بين الموجودين قوله وتعود قضية الماهية والتشخص) وايضا دعوى الضرورة في محل النزاع لاتسمع (قوله الوجه الخامس قال الخ) تقريره انه لو لم يكن الوجود مشتركا معنى لكان الحكم بأنه غير مشترك مطابقا للواقع والتالي باطل لان الحكم بانه غير مشترك يستلزم الاشتراك فلايكون مطابقا للواقع (قوله يحكم عليه) اى على ذلك المفهوم الواحد من حيث اتحاده بافراده اعني الوجودات فلايرد عليه ان المحكوم عليه هي الافراد لا العنوان فالصواب ان يقال يحكم بملاحظته على تلك الوجودات (قوله واذا لم تكن) الظاهر لانه اذا لم تكن دليل للملازمة المستفادة من الشرطية السابقة الا انه اورده بالعطف اشارة الى ان هذه المقدمة محققة مقررة لاشبهة فيها مع قطع النظر عن جعلها دليل الملازمة (قوله عامة لها) بأن لايوجد مفهوم مشترك بينها يجعل عنوانا لملاحظتها (قوله لان تلك الدعوى حينئذ) اى حين فرض ان لايوجد مفهوم شامل لتلك الامور متعددة بحسب تعدد تلك الامور فكانت قضايا متعددة لابد في الاستدلال عليها من ملاحظة كل واحد من تلك الامور بخصوصه وجعله اصغر واثبات الاوسط له فيحصل صغريات متعددة بتعدد الدلائل بحسب تعددها مثلا اذا قيل الوجودات نفس الحقائق ولاشئ من الحقائق بمشتركة وفرض انه ليس مفهوما واحد يجعل آلة لملاحظة تلك الوجودات لابد من ملاحظة كل واحد منهما بخصوصه ويقال هذه حقيقة وتلك حقيقة فيحصل صغريات متكثرة حسب تكثر الوجودات وضم الى تلك الكبرى فلايكون الدليل واحدا (قوله ما يتناول الخ) لايتوهم من هذا ان من قال ان الوجود غير مشترك اراد به ان الوجودات الخاصة غير مشتركة لانه لايقبل النزاع بل اراد ان لاشئ من الوجود بمشترك ويلزم من هذا كون كل وجود خاصا وغير مشترك به فتدبر فانه زل فيه اقدام قوله لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد الخ) فان قلت الانطباق بالفعل وان كان مستحيلا لكن الانطباق بالقوة غير مستحيل بأن يورد دليل يمكن ايراده في غير ما اورد فيه ايضا فيكتفى بذلك الايراد ونظيره ماصرح به الشارح في اوائل بيان شرح المفتاح من انه اذا بين حال جزئي بوجه علم جريانه في جميع الجزئيات على سواء يثبت القاعدة الكلية بلاشبهة ويسمى تصويرا للبرهان الكلي في مثال جزئي تأنيسا به قلت ماذكرته من الاكتفاء بناء على العلم بجريانه في سائر الجزئيات وانه بعد تصور امر شامل ايضا (قوله ان يتصور معنى واحدا) اذ لابد من تصور المحكوم عليه وهذا القدر مشترك بين الموجبة والسالبة قوله وقد حكم على ذلك المعنى) الظاهر انه جعل نفس المفهوم الكلي ايضا من الافراد وعمم الحكم على جميعها والا لكفى ان يقال فلابد من ان يتصور معنى واحدا متناولا

بالنسبة اليه وقد يرسم الحياة بأنها قوة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج واستدل الحكيم ابو علي على مغايرة الحياة القوتي الحس والتغذية بأن العضو المفلوج حي لانه لو لم يكن حيا لتعفن وفسد وليس بحساس فيكون الحياة غير قوة الحس والعضو الذابل حي وليس بمغتذ ضرورة كونه ذابلا والنبات مغتذ وليس بحي فوجد الحياة بدون قوة التغذية وتوجد قوة التغذية بدون الحياة فيكون غير قوة التغذية ومنع قول الشيخ ... لانسلم ان الحياة مغايرة لقوة الحس وقوة العضو المفلوج حي وليس بحساس والعضو الذابل حي وليس بمغتذ قلنا عدم الاحساس وعدم التغذية لايقتضي عدم قوة الحس وعدم قوة التغذية لجواز ان يكون قوة الحس والتغذيه موجودة ويمنعهما عن الاحساس والتغذي عائق لايقال القوة مايؤثر بالفعل لابالقوة وحينئذ يكون العضو المفلوج والعضو الذابل ليس فيهما قوتا الحس والتغذية ضرورة عدم تأثيرهما بالفعل لانا نقول لانسلم ان القوة مايؤثر بالفعل بل القوة مبدأ الفعل اعم من ان يكون مؤثرا بالفعل اولا ولو سلم ان القوة عبارة عما يؤثر بالفعل لزم ان لايطلق لفظ القوة على ذلك الشئ الذي من شانه ان يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل ولا لزم من ذلك عدم ذلك الشئ ومنع ايضا بأن غاذية الحيوان بالحقيقة والذات فلايلزم من مغايرة غاذية النبات للحياة مغايرة غاذية الحيوان للحياة وقد شرط الحكماء والمعتزلة الحياة بالبنية الصالحة خلافا ... لمتكلمين وقال لو البنية ايضا شرط للحياة والبنية ... عبارة عن الجسم

(المعنى)

المعنى بحكم ايجابى صادق هوانه غيرمشترك فلابد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بأن الوجود مشترك (والجواب انا نأخذها) اى الدعوى (سالبة) لا موجبة معدولة (فنقول لا يوجد معنى مشترك) فيه (بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا مشتركا) بينها بل يكفيه تصور وجود كذلك وهذا (كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين) فانه لا يقتضى شخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضى تصوره (وتحقيقه ان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع) بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بأن المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى ان يرهن على خصوصية كل واحد منها الوجه (السادس لو لم يكن الوجود) معنى واحدا (مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا) على تقدير كون الوجود معانى متعددة الشئ (اما ان يجب وجوده اولا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى) آخر فيكون الشئ الواحد واجبا ممكنا معا فلا يتميز ان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شئ واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته (والجواب) ان ما ذكرتم مبنى على جواز ان يكون لشئ واحد وجودان و(كون الشئ) الواحد (له وجودان وان كان)الوجود (نفس الحقيقة)

للوجودات هو المسمى بالوجود هو المشترك ثم المراد بالصدق فى قوله بحكم ايجابى صادق الصدق فى زعم المستدل فليتأمل (قوله صادق) اى فى زعمه (قوله فلابد ان يكون ذلك الخ) اذ لابد فى صدق الموجبة من وجود آخر للموضوع به يتحد الموضوع والمحمول فى نفس الامر ويكون مناطا للصدق سواء كان فى الذهن او فى الخارج فيكون ذلك المعنى ثابتا فى نفس الامر ومما ذكرنا ظهر ان مجرد تصور المعنى الواحد لا يكفى فى الاستدلال لجواز ان يكون ذلك التصور بمجرد فرض العقل واعتباره فلا يلزم ثبوت ذلك المعنى فى نفس الامر بل فى فرض العقل وان الجواب بأخذ تلك القضية سالبة تام وان ما قيل ان مدار الاستدلال على انه لابد فى الدعوى من تصور معنى واحد عام لم يكن اثباتها بدليل واحد سواء كان الدعوى موجبة او سالبة فالفرق المذكور غير نافع فى الجواب وهم باطل (قوله بل يكفيه تصور وجود كذلك) والتصور يجوز ان يكون بمجرد الفرض والتقدير فلا يستدعى ثبوته فى نفس الامر **قوله** بل يقتضى تصوره) لا يخلو عن مخالفة لما ذكر فى المنطق من ان الجزئى الحقيقى يمتنع فرض اشتراكه فليتأمل (قوله بل يقتضى تصوره) اى تصور الشخص المشترك وتقديره وهذا لا ينافى ما قيل ان الجزئى يمتنع تصور اشتراكه لانه بمعنى التجويز لا التقدير على ما تقرر فى موضعه (قوله ويمكن ان يجاب الخ) حاصله ان اللازم مما ذكر انه لابد من معنى واحد عام يكون آلة لملاحظة تلك الوجودات وبهذا القدر لا يلزم اشتراك الوجود بالمعنى المتنازع فيه لجواز ان يكون ذلك المعنى مأخوذا من الاشتراك اللفظى بأن يقال المسمى بالوجود نفس الحقائق والحقائق متخالفة **قوله** الوجه السادس الخ) فيه بحث لان الواجب ما يجب له وجود ما والممكن ما لا يجب له وجود اصلا فالامتياز ظاهر بلا اشكال الا ان يرجع الى ان هذه القسمة ايضا عقلية والحصر فيما ذكرته بملاحظة اللفظ واوضاعه (قوله لم يتميز الواجب عن الممكن) اى بالذات خص الممكن بوجود التميز عن الممتنع لكونه مسلوبا عنه جميع الوجودات (قوله فقد يجب له الوجود) سواء كان الوجود نفس الحقيقة او زائدا عليه فانه يجب [illegible] ماهية الشئ له وما يقتضيه ذاته ولا يجب له ما عداهما (قوله ان ما ذكرتم الخ) لان مجرد كونه لا يجب له الوجود بمعنى آخر لا يقتضى كونه ممكنا ما لم يعتبر معه جواز ذلك المعنى له وهو مبنى على جواز ان يكون لشئ واحد وجودان وهذا ممتنع لامتناع تعدد ماهية الشئ ووجود الشئ مرتين فقوله معلوم الانتفاء معناه معلوم امتناعه كما يدل عليه تعليل الشارح فلا حاجة الى اعتبار حذف المضاف اى وجواز كون الشئ الخ او اعتبار ان الامكان ما لا يلزم من فرضه وقوعه محال **قوله** وكون الشئ الواحد له وجودان الخ) قد يتوهم منه ابطال الشق الثانى اعنى ان يكون لشئ وجودان بالفعل والفعلية اخص من الامكان الذى يكفى فى حريان الوجه السادس ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم والجواب اولا بتقدير المضاف اى جواز كون الشئ الواحد او امكانه وثانيا بان الممكن ما لا يلزم من

المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج وهو شرط الحياة وعند المتكلمين البنية عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها # قال الحكماء الحياة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح وهى اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية فى عروق تنبت من القلب وهو التى تسمى بالشرائين واعتدال المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية ومنع كون الحياة مشروطة بالبنية واستدل على امتناع اشتراط الحياة بالبنية بان الحياة ان قامت بمجموع اجزاء البنية واتحدت الحياة كان العرض الواحد حالا فى محال متكثرة وهو محال وان تعددت الحياة بان يكون فى كل جزء من البنية حياة على حدة كان قيام كل واحدة منها مشروطا بقيام الاخرى بجزء آخر والا لم يكن البنية الصالحة شرطا فى الحياة واذا كان مشروطا يلزم الدور وهو محال وفيه نظر فان الحياة الواحدة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكثرة والموت عدم الحياة عما من شأنه الحياة والاولى ان يقال عدم الحياة عما وجدت فيه الحياة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم [illegible] وقيل الموت كيفية تضاد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والعدم لا يخلق ومنع بان المعنى بالخلق التقدير ولا يجب كونه وجوديا لان [illegible] مى مقدر ايضا [illegible] قال [illegible] الادراكات وهى اما ان تكون [illegible] الاحساس بالمشاعر الخمس واما باطنة وهى تنقسم الى تصورات وتصديقات والتصديق اما ان يكون جازما او لا والاول اما ان يكون بموجب او لا والثانى التقليد والاول اما ان يحتمل [illegible] النقيض

اوزائدا عليها (معلوم الانتفاء بالضرورة) لامتناع ان تكون الحقيقة الواحدة حقيقيتين اوان يكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها (واما من قال ليس) الوجود (بمشترك) معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا (فهم القائلون بأنه نفس الحقيقة) فى الكل (وسجئ حجتهم) وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشى واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا المضافة لم يلتفت اليه المصنف ﴿المقصد الثالث فى ان الوجود نفس الماهية اوجزؤها اوزائد عليها وفيه مذاهب﴾ ثلاثة اذ لم يقل احد بأن الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس الماهية فى الكل اى الواجب والممكن جميعا اوزائدا عليها فى الكل اويكون نفس الماهية فى الواجب زائدا عليها فى الممكن اوبالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب فى ثلاثة (احدها للشيخ ابى الحسن الاشعرى و ابى الحسين البصرى) من المعتزلة (انه نفس الحقيقة فى الكل) اى الواجب والممكنات كافة (لوجوه) ثلاثة (الاول لوكان)الوجود (زائدا)على الماهية (كانت الماهية من حيث هى)هى (غير موجودة) اى اذا اعتبرت

فرض وقوعه محال وبداهة العقل شاهدة ببطلان وقوعه فالامكان باطل ايضا (قوله وان كان الخ) لما كان المتبادر من عبارة المتن على ما هو مقتضى ان الوصلية ان الحكم المذكور على تقدير زيادة الوجود اولى منه على تقدير العينية وليس كذلك زاد عليه الشارح قوله اوزائدا عليها ليتحقق اولوية نقيض الشرط ويصير المعنى ان هذا الحكم معلوم الانتفاء بالضرورة وان فرضنا احد الامرين من العينية اوالزيادة فكيف اذا تعين العينية كما هو مذهبنا فان معلومية انتفائه حينئذ اولى لان امتناع تعدد الحقيقة اظهر من امتناع كون الشئ موجودا مرتين قوله اوزائدا عليها) فيه مناقشة لفظية وهى ان ان فى قوله وان كان نفس الحقيقة يفيد ان ما وقع موقع الجزاء وهو معلومية انتفاء الوجودين لشئ اولى بالزوم لنقيض الشرط اعنى كون الوجود نفس الحقيقة والمقصود فى مثله بيان ان الجزاء لازم الوجود على كل تقدير لان الشرط المذكور فى الكلام اذا استبعد استلزامه للجزاء ويكون نقيضه اولى بذلك الاستلزام مع تحقق استلزامه بالفعل لزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه كما فى قولك لو اهنتنى لاثنيت عليك فحينئذ يرد على عبارة المصنف ان نقيض الشرط ههنا اولى باستلزام ذلك الجزاء وهو ظاهر ولئن اغمض عن حديث الاولوية بناء على الاستعمال الشائع فى تراكيب المصنفين فلا اقل من لزوم تحقق احتمال آخر غير الشرط المذكور بتحقق الجزاء عليه ايضا فحينئذ لامعنى لضم الشارح قوله اوزائدا عليها الهم الا ان يقال ذلك الاحتمال هو الجزئية والاوضح فى العبارة سواء كان نفس الحقيقة اوزائدا عليها ثم ان قوله وان كانا زائدين عليها مما لا يحتاج اليه لان قوله وان يكون موجودة بوجودين ناظر الى قوله اوزائدا عليها كما ان قوله لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة الخ ناظر الى قوله نفس الحقيقة فتأمل (قوله وان كانا زائدين) بخلاف ما اذا كان احدهما نفس الحقيقة والآخر زائدا عليه فان امتناعه اظهر لانه يستلزم ان يكون الشئ موجودا بنفسه وان لا يكون موجودا بنفسه فتدبر فان الناظرين تحيروا فى فهم معنى ان الوصلية فى الموضعين قوله وهذا لضعافته الخ) وجه الضعافة ان الادلة عامة (قوله فان الوجود الخ) اى ما يطلق عليه الوجود لا الوجود المطلق فيشمل مذهب الاشعرى ايضا ولذا وضع المظهر موضع المضمر (قوله نفس الماهية اوجزؤها الخ) كلمة او ليس للتقسيم ولا للترديد اذلا ذهب فى انقسامه وترديده العقليين بل هو لاحد الامرين على ما هو اصل وضعه فهو قضية حملية محمولها احد الامور الثلاثة عند العقل وفى هذه القضية التى محمولها احد الامور الثلاثة عند العقل على سبيل منع الخلو مذاهب ثلاثة باعتبار تعين محمولها (قوله بأن الوجود جزء الماهية) يسقط كونه جزأ فى الكل وكونه جزأ فى البعض سواء كان عينا فى البعض الآخر اوزائدا (قوله فاما ان يكون الخ) الانحصار فى هذه الاحتمالات الاربعة بناء على عدم اعتبار التفصيل فى الممكن قوله انه نفس الحقيقة الخ) قيل فعلى هذا يلزم استغناء الممكن عن الفاعل اذ لا يمكن افادة الوجود الخارجى لانه عين الماهية وهى فى نفسها لا يمكن جعلها وجوابه على تقدير ان يكون مراد الشيخ ما حققه المصنف ظاهر واما اذا حمل على ظاهره فيمكن ان يستفاد من جواب الوجه الاول الدال على الزيادة فى الممكن (قوله اى اذا اعتبرت الخ) لم يفسر الحيثية بعدم اعتبار انضمام الوجود لئلا يصير الحكم عليها

يوجد وهو الاعتقاد اولا وهو العلم والثانى اما ان يكون متساوى الطرفين فهو الشك وان لم يكن فالراجح ظن والمرجوح وهم والتصور هو وجود صورة المعلوم فى العالم والذى يدل على وجود هذه الصورة فى العقل انا نتصور المعدوم ونميزه عن غيره تميزا لا يتحقق الا بعد الثبوت وليس هو فى الخارج فهو فى الذهن واعترض عليه بأنه يوجب كون الذهن حارا باردا مستقيما مستديرا معا عند تصورها والحق انهم قصدوا بالصورة ما يشبه التخيل فى المرآة فحصل وان ارادوا ما يشارك الخارجى فى تمام الماهية فباطل لانها عرض والمتصور قد يكون جوهرا والشئ قد نتصور نفسه فلو حصل فيه مثله لزم اجتماع المثلين لا يقال العاقل والمعقول واحد لان العاقل هو الذى حضر عنده ما يغايره لان حضور الشئ عند نفسه محال وقيل تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد بتعدد المعلومات ويشكل بتعقل الشئ نفسه وقيل صفة توجب العالمية وهى حالة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد المعلومات ﴿اقول ﴾ المبحث الثانى فى الادراكات الادراك غنى عن التعريف لانه من الوجدانيات والوجدانيات انفسها حاصلة عند النفس وحصول نفس حقيقة الشئ اقوى فى التصور من حصول الشبح والمثال فلهذا كانت الصفات النفسانية والوجدانية اقوى فى التصور من الامور الخارجة عن الصفات النفسانية بحصول حقيقتها وتصور الامور الخارجة عن النفس بحصول امثالها وصدق البديهى على التصور صدق اللازم البين الذى يحصل جزم العقل بصدقه على الملزوم عند تصور اللازم مع

(الماهية)

الماهية فى حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم تكن موجودة (وكانت معدومة اذلا واسطة بينهما (فيلزم) حينئذ من انضمام الوجود اليها وقيامه بها (اتصاف المعدوم) الذى هو الماهية (بالوجود وانه تناقض) اذ تكون الماهية حينئذ معدومة موجودة معا (والجواب من وجهين الاول (النقض بسائر الاعراض الزائدة) على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذى ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض (و) الثانى (الحل وهو ان الماهية من حيث) هى (لاموجودة ولا معدومة كما سيأتى) فى المرصد الثانى (وكل منهما) اى من الوجود والعدم (امر) زائد عليها (ينضم اليها) فقولنا الماهية من حيث هى لاموجودة ولا معدومة نعنى به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شئ منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شئ منهما لم يمكن ان يحكم عليها بأنها موجودة او معدومة ولا نعنى به ان الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية المأخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لابشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل فى زمان كونها موجودة بهذا الوجود لابوجود آخر كل ذلك قياس انضمام الاعراض الى محالها * الوجه (الثانى قيام الصفة الثبوتية بالشئ فرع وجوده)

بكونها غير موجودة لغوا وماقيل من انه اذاقطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم يظهر ترتب قوله فكانت معدومة عليه لان العدم خارج عنها كالوجود فوهم لان ترتبه عليه بالنظر الى انتفاء الواسطة غاية ما فى الباب انه يلزم ان تكون معدومة وان لاتكون معدومة فيكون زيادة الوجود لاستلزامه للنقيض باطلا على ان عدم ظهور ترتبه عليه ممنوع لجواز ان يكون باعتبار كون العدم جزأ له او نفسه قوله مع قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها) فيه بحث لان قيد الحيثية ان فسر بهذا لم يظهر قوله فكانت معدومة لان العدم خارج عنها كالوجود فاذا قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم يترجح اتصافه بالعدم على اتصافه بالوجود فالاولى ان يقال فى تفسيرها مع قطع النظر عن انضمام الوجود اليها ويمكن ان يدفع بأن التفسير المذكور بناء على ماهو المتبادر من قوله من حيث هى هى واما قوله فكانت معدومة فالزامى وبناء على انتفاء الواسطة ومثله كثير وماذكرته حاصل الجواب الذى ذكره (قوله الحل) اى منع مقدمة معينة وهى قوله فكانت اى الماهية من حيث هى معدومة بمنع لزوم الواسطة فانا نعنى بقولنا الماهية من حيث هى ليست بموجودة ولا معدومة انه ليس شئ منهما فى مرتبة الماهية فى الملاحظة العقلية لعدم كونهما نفس الماهية او داخلا فيها ففيه ارتفاع النقيضين فى الملاحظة ولا استحالة فيه ولا نعنى به انها منفكة عنهما حتى يلزم ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم (قوله لم يمكن ان يحكم عليها الخ) لانها ليست متصفة بأحدهما (قوله ينضم الى الماهية) وهذا الانضمام انما هو فى العقل بمعنى ان العقل اذ الاحظ الماهية من حيث هى ولاحظ ترتب الآثار عليها حكم بأنها موجودة وليس ذلك الانضمام فى الخارج فكيف ينضم الوجود اليها قوله بل فى زمان كونها موجودة بهذا الوجود) الاضراب متعلق بتينك العبارتين معا لابالثانى فقط وفيه اشارة الى الجواب عما يعود اليه المستدل ويقول عروضه للماهية اما حال كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل او حال كونها معدومة فيلزم اجتماع النقيضين (قوله بل فى زمان كونها الخ) اضراب عن مضمون العبارتين وفيه اشارة الى دفع ماقيل ان انضمام الوجود ان كان فى زمان الوجود يلزم تحصيل الحاصل وان كان فى زمان العدم يلزم اجتماع النقيضين وحاصل الدفع اختيار الشق الاول ومنع استحالة تحصيل الحاصل لانه تحصيل للحاصل بهذا التحصيل وذا ليس بمحال انما المحال تحصيل ماهو حاصل قبل هذا التحصيل (قوله الثانى قيام الخ) تقريره انه لو كان الوجود زائدا على ماهية ما لكان قائما بها واذا كان قائما بها لكان

اللزوم فان صدق البديهى على التصور ليس صدق الذاتى ولا صدق العرضى المفارق ولا صدق اللازم بوسط فان الشئ اذا كان متصورا بالبداهة يلزم من تصوره وتصور معنى البديهى جزم العقل بأنه بديهى من غير احتياج الى وسط فلا يتوقف على برهان بل يحتاج الى تنبيه فان الوهم منازع للعقل صارف له عن مقتضاه فيحصل اضطراب فى تعقلات العقل بسببه فيحتاج الى تنبيه ليخلص عن شوب التوهم فوصل الى صرف التعقل فالمذكور على سبيل التنبيه وان كان على صورتها فالبرهان لا يناقض ولا يعارض نعم قد يقصر قوة المنبه على ايراد التنبيه على وجه مستقيم فيتوقف على قوة بيان حاصل بحسب الفطرة او بالكسب وقد يقصر فهم المنبه عن تفهم المراد من التنبيه فينتقل الى آخر حتى يتنبه اللهم الا ان يقصر مطلقا فينبغى ان يهجر فكل متيسر لما خلق له قال الشيخ فى الاشارات ادراك الشئ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها مابه يدرك هذا تعريف للادراك بحسب اللفظ ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد المدرك ولم يلزم من اخذ المشتق فى تعريف المشتق منه ههنا التعريف بالاخفى لان تعيين مدلول الادراك يكون بأمر مختص به غير شامل لسائر الصفات النفسانية وهو تمثل الحقيقة على وجه المشاهدة ولم يكن تعين الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاخفى وهذا التعريف تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذى يشترك فيه التعقل والتوهم والتخيل والاحساس والشئ المدرك اما نفس المدرك او غيره وغيره اما غير خارج عنه او خارج عنه والخارج

اى وجود ذلك الشئ (فىنفسه ضرورة) فان مالاثبوت له فى نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولاشك ان الوجود امر ثبوتى (فلوكان الوجود صفة) زائدة (قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل) قيام (الوجود) بها (لها وجود) فيلزم كون الشئ موجودا مرتين هذا خلف (و) ايضا (يلزم تقدم الشئ على نفسه) ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق (ويعود الكلام فى ذلك الوجود) السابق ان كان غير الوجود اللاحق بأن يقال لوكان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث (ويتسلسل) الوجودات الى مالانهاية له وهو ممتنع (ومع امتناعه فلابد) هناك (من

فرعا على وجودها فى نفسها واذا كان فرعا لوجودها فى نفسها كان للماهية وجود قبل وجودها ينتج لوكان الوجود زائدا على الماهية كان للماهية وجود قبل وجودها والتالى باطل لانه يلزم كون الشئ موجودا مرتين وتقدم الوجود على نفسه او التسلسل فكذا المقدم فثبت ان الوجود ليس زائدا فى شئ من الماهيات (قوله فان مالاثبوت له الخ) اذ المعدوم مسلوب عنه كل صفة وقيد بالثبوتية اذ يتصف المعدوم بالصفات العدمية فانه فى الحقيقة سلب الاتصاف بالصفات الثبوتية * قيل هذا البيان انما يدل على الاستلزام دون الفرعية والتوقف فالحق ان ثبوت شئ لشئ يستلزم ثبوت المثبت له فى طرف الثبوت وحينئذ لااشكال فى قيام الوجود بالماهية والاتصاف به وعندى ان الاتصاف نسبة بين الطرفين فيحتاج الى ثبوتهما فيه فيكون الاتصاف متوقفا وفرعا لثبوت المثبت له * فان قيل فيلزم ان يكون فرع ثبوت المثبت ايضا قلت نعم اذا كان الاتصاف حقيقيا كالاتصاف بالاعراض كما نص عليه الشيخ حيث قال فى الهيات الشفاء ان مالايكون موجودا فى نفسه استحال ان يكون موجود الشئ واما اذا كان الاتصاف انتزاعيا كاتصاف زيد بالعمى فلايقتضى الاثبوت المثبت له لانه لابد من مبدأ الانتزاع فى طرف الاتصاف حتى ينتزع منه (قوله فيلزم الخ) يعنى ان قوله ويلزم تقدم الشئ على نفسه ليس فى حيز الجزاء والالكان الواجب ان يقول وتقدم الشئ على نفسه اولزوم تقدم الشئ على نفسه اولزوم تقدم الشئ على نفسه بل هو معطوف على مقدر لازم من التالى لزوما بينا ولذا تركه المصنف فالامور الثلاثة محالات لازمة للتالى مترتبة عليه * اما الاول فن القبلية مع قطع النظر عن كون الوجود السابق عين اللاحق اوغيره * والثانى على تقدير العينية * والثالث على تقدير الغيرية وانما اورد الواو بين الثانى والثالث نظرا الى اجتماعهما فى الترتيب على كون الوجود السابق قبل اللاحق وان كان لزوم كل واحد منهما على تقدير مباين لتقدير الآخر وبهذا الاعتبار يصح ان يكون موقعا لاوكما سيجئ فى عبارة الشارح (قوله ويتسلسل الوجوات الخ) اى يلزم وجود سلسلة فى الوجودات الغير المتناهية المترتبة المجتمعة لكون كل وجود سابق شرطا لوجود لاحق لانه يلزم ان لاينتهى سلسلة الوجودات الى غير النهاية حتى يقال انه ليس بمحال انما المحال وجود السلسلة الغير المتناهية بالفعل **قوله** ومع امتناعه) اى مع امتناع التسلسل اللازم المفروض فى نفسه لماسيأتى من ادلة ابطاله واستلزامه انحصار مالايتناهى بين حاصرين يلزم عدمه على تقدير فرض وجوده وفيه المطلوب كما حققه الشارح وهذا كلام مقبول فى صناعة المناظرة ولايرد عليه نظر شارح المقاصد حيث قال وفيه نظر لانا لانسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لايكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرضت فعروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لايكون بينه وبين الماهية وجود آخر نعم يمكن ان يناقش فى قوله وذلك الوجود لايكون زائدا الخ بان يمنع ذلك مستندا بجواز استلزام المحال المحال كما هو المشهور فليتأمل (قوله ومع امتناعه فلابد الخ) اى مع امتناع التسلسل فى نفس الامر لوفرض وجوده فهنا المطلوب وهو كون الوجود نفس الماهية ثابت لان جميع الوجودات المتسلسلة الغير المتناهية بحيث لايشذ منها وجود مجموع مغاير لكل واحد من الوجودات بالذات اوجوب مغايرة الكل مع الجزء ليس نفس الماهية ولاجزأ منها فهو خارج عنها قائم بها كقيام كل واحد منها فيكون قيامه فرعا لوجود الماهية فى نفسها لما مر ولايكون ذلك الوجود زائدا على الماهية والالم يكن جميع مافرضناه جميعا فيكون نفسها وهو المطلوب فتدبر فانه تقرير منقح بتضح

عنه اما مادى اوغير مادى فهذه اقسام اربعة والاولان منها ادراكهما بحصول نفس الحقيقة عند المدرك والاول بدون حلول والثانى بالحلول والاخيران لايكون ان ادراكهما بحصول نفس الحقيقة الخارجية بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستفادا من الخارجية اوالخارجية مستفادة من الادراك والثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها والرابع لا يفتقر الى انتزاع عن المادة ضرورة كونه غير مادى فقوله هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك متناول لجميع يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله فان الانتصاب بنفسه يتناول الاولين وبمثاله يتناول الاخرين وقوله عنده اعم من ان يكون بالحلول فيه اوفى آلته اوبدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها والادراك تعرض له اضافتان احديهما الى ذى الادراك والاخرى الى المدرك فلهذا تعرض لذكرهما فى التعريف وبسبب عروض الاضافتين يكون المدرك والمدرك متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بغير آلة بأن يكون المدرك بذاته يدرك باله والتنبيه على القسمين ذكر قوله يشاهدها ما به يدرك فان كان يدرك بغير آلة فابه يدرك هو ذات المدرك فيشاهدها الذات وان كان يدرك فابه يدرك هو الآلة فتشاهدها الآلة والمراد بالمشاهدة الحضور فقط فيندفع ماقيل المشاهدة نوع من الادراك فيكون اخص منه فيكون التعريف بالاخفى وكذا ماقيل انه يلزم منه ان يكون الآلة هى المدرك ايضا فان قيل الحضور فقط عند مابه يدرك غير كاف فى الادراك فان الحاضر عند الحس الذى لايلتفت اليه النفس لايكون مدركا قلت الادراك ليس

(وجود)

وجود لايكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعا) فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لاتتناهى عارضة للماهية فتقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لايكون زائدا على الماهية والا لم يكن مافرضناه جميعا جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب (والجواب ان الضرورة) التي ادعيتموها انما هي (في صفة وجودية هي غير الوجود) فان البديهة تشهد بأن كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه (واما الوجود فالضرورة) فيه على عكس ذلك لانها (تقضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم) من لزوم كون الشيء موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات الى مانهاية له ولقائل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص الاحكام العقلية اليقينية بسبب مايعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعا بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بأن كل صفة ثبوتية اى موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده

به المرام ولا يرد عليه الشكوك التي عرضت للناظرين في هذا المقام تركنا التصريح بها تحافيا عن طول الكلام (قوله لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لايتناهى) اى لايتناهى بالفعل لما عرفت فلا يرد مافي شرح المقاصد انا لانسلم انه على تقدير التسلسل تحقق جميع لايكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرضت فروضها بواسطة وجود آخر عارضي لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لايكون بينه وبين الماهية وجود آخر **قوله** ولقائل ان يقول الخ) قيل اذا كان الفارق هو الضرورة العقلية ايضا لم يكن من قبيل التخصيص المذكور (قوله بسبب مايعارضها) اى بسبب مايعارض مثبتها من الضرورة والدليل اذ التعارض من خواص الادلة وانما قيد بذلك لان التخصيص للحكم مع جريان الدليل فيما خص من الحكم الكلي وهو يدل على بطلان دليل ذلك الحكم وانتقاضه كما فيما نحن فيه ولذا جعل الدليل المعارض سببا التخصيص فقال لما ذكرتم بخلاف لتخصيص بسبب عدم جريان الدليل فانه جار في الاحكام العقلية كقولهم نقيضا المتساويين متساويان خص منه الامور الشاملة لعدم جريان الدليل فيه لا بسبب وجود المعارض وقس على هذا **قوله** بل الصواب ان يقال الخ) فان قلت على هذا بطل الفرق الذي ذكروه بين السالبة والموجبة بأن السالبة لاتقتضي وجود الموضوع بخلاف الموجبة لدلالته على ان المحمول في الموجبة اذا لم يكن موجودا خارجيا لايقتضي وجود الموضوع قلت المنفي ههنا في المآل هو القيام الخارجي المقتضي لتقدم الوجود الخارجي والمدعى في الموجبة هو اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم مطلقا فلا منافاة قال بعض المحققين الظاهر ان مراده ان الصواب في جواب دليل الشيخ ان يقال كذا وليس بصحيح لان هذا على مذهب الشيخ وهو ان الوجود ليس زائدا في الخارج بل في العقل اذ لو كان زائدا في الخارج لزم المحالات وقد سلم هذا فكيف يكون جوابا عنه وهذا يوافق ما في شرح حكمة العين من ان النزاع في زيادته بحسب الخارج لكن قال الشارح في حواشيه الظاهر ان النزاع في كونه زائدا في نفس الامر وبحسب الذهن لابحسب الخارج وبهذا صرح افضل المحققين في تجريده حيث قال وزيادته في التصور (قوله الضرورة الخ) لم لم يختص المستدل القيام بكونه في الخارج بل اطلقه وقيد الصفة بالثبوتية اجاب الشارح بانه ان اراد بالثبوتية الموجودة في الخارج فسلم ان قيامها يقتضي وجود الموصوف في الخارج لكن الوجود ليس كذلك وان اراد به ماليس السلب داخلا في مفهومه فلا نسلم ان قيامها مطلقا يقتضي وجود الموصوف فيه بل اذا كان القيام خارجيا وقيام الوجود بالماهية ليس كذلك بل في العقل فلا يلزم ان يكون للماهية قبل وجودها في الخارج وجود فيه حتى يلزم المحالات وبما حررناه اندفع ماقيل ان الضرورة حاكمة بأن قيام الصفة بالموصوف فرع وجود الموصوف سواء كانت الصفة موجودة او معدومة نحو زيد اعمى فالتخصيص بالموجودة لاوجه له لان ذلك انما هو على تقدير كون القيام في الخارج ومقصود الشارح ان القيام مطلقا انما يقتضي وجود الموصوف في الخارج اذا كانت الصفة موجودة في الخارج (قوله وليس الوجود الخ) اذ ليس في الخارج ماهية ووجود يقوم بها كالسواد والجسم (قوله بل انتزاعه الخ) يعني انه اذا حصل الهوية الخارجية حللها العقل الى

حضور الشيء عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك لحضوره عند الآلة ان كان مابه يدرك الآلة لا بأن يكون حاضرا مرتين احديهما عند المدرك والاخرى عند الآلة فالنفس هي المدركة ولكن بواسطة الحضور عند الآلة ان كان مابه يدرك الآلة والحضور عند المدرك علم من قوله هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك والحضور عند الآلة علم من قوله يشاهدها مابه يدرك ثم الادراكات اما ان تكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس اللمس والبصر والسمع والشم والذوق واما ان تكون باطنة كالتعقل والتوهم والتخيل والادراكات الباطنة منقسمة الى تصورات وتصديقات وذلك لانه لايخلو اما ان لايلحق الادراك حكم اويلحقه حكم والاول هو التصور والثاني هو التصديق وقد اشير في صدر الكتاب الى ان قسمة التعقل الى التصور والتصديق لايقتضي عدم انقسام غير التعقل من الادراكات الى التصور والى التصديق ثم التصديق اما ان يكون جازما اى مانعا احتمال النقيض اولا يكون جازما والاول اى الجازم اما ان يكون لموجب اى لدليل اولا يكون لموجب والثاني اى الذي لايكون لموجب هو التقليد والاول اى الذي يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه سواء كان في الخارج او عند الذاكر بتشكيك مشكك وهو الاعتقاد اولا يقبل متعلقه النقيض لافي الخارج ولا بتشكيك مشكك وهو العلم والمراد بالمتعلق النسبة ينظر في التصديق اى المحكوم عليه وبه التي يرد عليها الايجاب او السلب والثاني اى التصديق الذي لايكون

فيه وليس الوجود صفة موجودة فى الخارج بل امتيازه عن معروضه انما هو فى العقل وحده ثم هو ثبوتى بمعنى انه ليس السلب داخلا فى مفهومه لا بمعنى انه موجود فى الخارج فلا يكون مندرجا فى ذلك الحكم الضرورى هذا وقد اعترض بأن هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زائدا على الماهية لانه عينها لجواز ان يكون جزأ منها وان لم يذهب اليه احد ه الوجه (الثالث لو كان الوجود (زائدا) على الماهية او جزأ منها (لكان له وجود) آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذى هو نقيضه وحينئذ ننقل الكلام الى وجود الوجود (ويتسلسل) الوجودات الى ما لا يتناهى (والجواب المنع) اى لا نسلم

ماهية ووجود بالنظر الى ترتب الآثار عليها ويصفها به فاتصافها به اتصاف ذهنى انتزاعى وهو لا يقتضى الا كون الماهية فى الخارج بحيث ينتزع العقل الوجود منها فلا يرد انه لو كان الاتصاف به فى العقل يلزم احتياج الموجودات الخارجية فى كونها موجودة الى العقل وذلك بين البطلان فان الاشياء موجودة فى الخارج مع قطع النظر عن وجود ذهن وعقل ويلزم احتياج الواجب فى وجوده الى وجود الذهن لان ذلك انما يلزم اذا كان الاتصاف به فى الذهن حقيقيا لا انتزاعيا وكذا لا يرد انه يلزم التسلسل فى الوجودات الذهنية لان الاتصاف به فى الذهن يكون فرع الوجود الماهية فى الذهن وننقل الكلام الى الوجود الثانى والثالث والرابع وهكذا لان هذا التسلسل فى الامور الاعتبارية التى تنقطع باعتبار العقل فتدبر فانه دقيق قد اطال الفضلاء فيه الكلام وما فازوا بالمرام وكذا لا يرد ما اورده بعض الفضلاء من ان فى القول بامتيازهما فى العقل اعترافا بمذهب الشيخ فكيف يكون جوابا لاستدلاله لان مذهبه انه ليس ما يصدق عليه الوجود امرا وراء الحقيقة فالوجود فى الخارج والعقل نفس الحقيقة والتغاير بينهما باعتبار المفهوم وهذا المجيب يقول ان ما يصدق عليه الوجود امر مغاير للماهية فى الذهن وليس مغايرا لها فى الخارج نعم لو حمل مذهب الشيخ على ان مراده نفى الزيادة فى الخارج كما يدل عليه ادلته على ما تحققه المصنف كان فى الجواب المذكور اعترافا لمذهبه **قوله** لا بمعنى انه موجود فى الخارج) فيه ان الوجود وان لم يكن موجودا فى الخارج الا ان له ثبوتا للموجودات فى نفس الامر ولا شك ان ثبوت شئ لشئ فى نفس الامر فرع ثبوت المثبت له فيها فيلزم التسلسل فى الثبوتات فى نفس الامر فتأمل **قوله** وقد اعترض بأن هذين الوجهين الخ) وايضا لزم من الوجه الثانى ان يكون وجود واحد عين الماهية لا الكل وقد يجاب عن الاعتراض بأن مقصود المعلل ابطال مذهب الخصم اعنى مدعى الزيادة وقد حصل وأنت خبير بان سياق كلام المصنف ههنا يدل على ان مقصوده اثبات العينية وهو مدار الاعتراض (قوله واعترض الخ) والقول بأن الجزئية منتف بالاتفاق فلو لم يكن نفس الحقيقة كان زائدا عليها على ما فى شرح المقاصد يخرج الدليل عن كونه تحقيقيا واما ما قيل ان اللازم من الدليل الثانى ان يكون وجود ما نفس الماهية لا كل وجود فليس بشئ لان مراد الشيخ بقوله ان وجود كل شئ نفس حقيقته ان الوجود الذى هو مظهر الاحكام ومصدر الآثار نفس الحقيقة وقد ثبت ذلك (قوله لو كان الوجود الخ) تقريره انه لو لم يكن الوجود نفس الماهية لكان زائدا عليها او جزأ منها وكلما كان احدهما كان له وجود آخر اى موجودا بوجود مغاير لنفسه زائد عليه او جزء منه اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فيتضمن حكمين احدهما كونه موجودا وذلك لامتناع اتصافه بنقيضه وثانيهما كون وجوده مغايرا لنفسه اما زائدا عليه او جزأ منه وذلك لان المفروض ان الوجود زائد على الماهية او جزء منها فى الموجودات والوجود من جملتها ولا يخفى ان هذا الدليل يدل على عدم كونه زائدا او جزأ فى الكل فلا يثبت به المدعى اعنى العينية فى الكل وهذا الاعتراض غير الجواب الذى يأتى لانه على تقدير تسليم تمامية الدليل والجواب المذكور منع لكون الوجود موجودا او كون وجوده مغايرا له (قوله والجواب الخ) تقريره لا نسلم انه لو كان الوجود زائدا او جزأ كان موجودا لجواز ان يكون زائدا او معدوما وما توهم من انه لا يمكن تجويز كونه معدوما على تقدير الجزئية لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل فيلزم ان لا يكون الماهية

جازماً فهو الشك ان كان متساوى الطرفين وهو الشك فان لم يكن مساوى فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم والتصور اى تصور الشئ الخارج عن النفس هو وجود صورة المعلوم عند العالم والذى يدل على وجود هذه الصورة فى العقل انا نتصور المعدوم ونميزه عن غيره تميزاً لا يتحقق الا مع الوجود وليس للمعدوم وجود فى الاعيان فتعين ان يكون فى الذهن واعترض عليه بأنه لو كان التصور وجود صورة المعلوم فى العالم لوجب ان يكون الذهن حارا او باردا مستقيما ومستديرا معا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة والحق انهم ان ارادوا بالصورة ما يشبه المتخيل فى المرآة فيحتمل ان يكون التصور وجود صورة المعلوم عند العالم فانه ح يكون التصور هو وجود مثال المعلوم فى العالم والمثال مغاير فى كثير من الاحكام لما له المثال واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا مستقيما ومستديرا وانما يلزم ذلك لو كان تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة هو حصول نفس ماهياتها وليس كذلك بل الحاصل مثالها وان ارادوا بالصورة ما يشارك الخارجى فى تمام الماهية فقط لان الصورة عرض لانها موجودة فى موضوع والتصور قد يكون جوهرا كالاجسام واتوا عنها قوله والشئ قد يتصور نفسه اعتراض آخر على ان التصور هو وجود صورة المعلوم فى العالم تقرير الاعتراض ان التصور لو كان وجود صورة المعلوم فى العالم لزم اجتماع المثلين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الشئ قد يتصور نفسه كتصورنا انفسنا

(الملازمة)

اللازمة (اذ قديكون) الوجود (من المعقولات الثانية) فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة في اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه به مواطأة كامر (وان سلم) ان للوجود وجودا على ذلك التقدير (فقد يكون وجود الوجود نفسه) لازائدا عليه ولا جزأ منه (وكذلك) نقول (قدم القدم) نفسه(وحدوث الحدوث) نفسه على تقدير كون الحدوث والقدم موجودين في الخارج(و) كذلك (امثاله) اى امثال ماذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التي سيأتي كلها (فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه)اى على ذلك الغير (لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زائدا) على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم مغاير القدم فانه لايكون قديما الا بانضمام امر آخر اعنى مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بأمر زائدا ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بأمر زائد عليه الا يرى ان كل مايغاير الضوء انما يكون مضيئا بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضيء بذاته لا بقيام ضوء آخر به(وثانيها مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب وان زاد في الممكن) اما زيادته عـلى الماهيـة في الممكن

موجودة فليس بشيء لان المستدل ادعى لزوم كونه موجودا على كل واحد من التقديرين اعنى الزيادة والجزئية كما عرفت فالمانع يكفيه ان يقول لانسلم انه اذا كان احدهما كان موجودا لجواز ان يكون زائدا ومعدوما ولايجب عليه ان يبين عدم اللزوم بكل واحد منهما (قوله ولا استحالة الخ) لما كان منع المقدمة المدللة غير متجه اشار الى ان منعها راجع الى منع دليلها (قوله وان سلم الخ) اى لو سلم كونه موجودا على تقدير الزيادة والجزئية فلانسلم كونه موجودا بنفسه لا بمعنى اتحاد وجود الوجود بالوجود فان اتحاد الصفة بالموصوف بين البطلان بل بمعنى ان الثمرة التي ترتبت على سائر الموجودات لقيام الوجود بها تترتب على نفس الوجود من غير قيام وجود آخر به فان الموجود عندنا مايظهر منه الاحكام ويترتب عليه الآثار لا ما اتصف بالوجود كما هو وضع اللغة والا لكان النزاع في كونه نفس المـاهية او زائدا لغوا من الكلام **قوله** فقد يكون وجود الوجود نفسه) واما ماتوهم من انه قد يكون وجود الوجود عدميا فان افراد طبيعة واحدة لايلزم كون كلها وجودية كما سيأتي فلا يلزم التسلسل فلا وجه له ههنا لان الدليل المذكور على تقدير صحته يدل على وجود جميع افراد الوجود كما لايخفى (قوله فان كل الخ) تعليل لقوله فقد يكون وجود الوجود نفسه يعنى هذا التجويز مبنى على مقدمة كلية صادقة قيل هذه الكلية تقتضي ان يكون السواد اسود بنفسه مع ان البديهة يكذبه لان السواد سواد لا اسود وليس بشيء لانه ان اراد به انه ليس متصفا بالسواد فسلم لكن لايضرنا وان اراد به انه لايترتب عليه آثار السواد فممنوع **قوله** واما الوجود فهو موجود بنفسه) فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى مايكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل لشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم بنفسه بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا قال الاستاذ المحقق قولهم الوجود موجود بنفسه كان الضوء مضيء بنفسه ليس بشيء اذ من البديهي انه يمتنع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة فان الوجود في الخارج وجود فيه لا موجود فيه والضوء ضوء في نفسه لا مضيء وهذا كما ان السواد سواد في نفسه لا اسود والحركة حركة في نفسها لا متحرك ولم يصح ان يقول كل شيء سوى السواد فهو اسود بالسواد والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من تصور معنى الموصوف والصفة والاتصاف لايشتبه عليه امتناع اتصاف الشيء بنفس حقيقته (قوله انما يكون مضيئا) اى مترتبا عليه آثار الضـوء (قوله فهو مضيء بذاته) اى يترتب على ذاته آثار الضوء **قوله** مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب) سيأتي ان نفس الماهية عندهم هو الوجود الخاص لا المطلق فلا يلزم من كون المطلق عندهم معقولا ثانيـا عدم الواجب تعالى من ذلك علوا كبيرا قال الاستاذ المحقق يرد عليه ان مطلق الوجود بديهي التصور كما اعترفوا به وزادوا لتوضيحه وجوها فلا يخفى مفهومه على عاقل وكل من يلاحظ حقيقـة هـذا المفهوم يعلم بداهة انه لايصدق على شيء قائم بنفسه بان يحمل عليه مواطأة اذ هو التحقق والكون

فلو كان التصور وجود صورة المعلوم في العالم لزم من تصور الشيء نفسه وجود صورة الشيء في نفسه فيحصل فيه مثله فيلزم اجتماع المثلين لا يقال الشيء اذا تصور نفسه يكون العاقل والمعقول واحدا فان العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة وهو اعم من الذي حضر عنده مايغايره او ذاته فاذا تصور الشيء نفسه لم يلزم اجتماع المثلين لانا نقول حضور الشيء عند نفسه محال بالضرورة فلابد من اجتماع المثلين او القول بأن التصور ليس وجود صورة المعلوم في العالم وقيل ان العلم امر اضافي وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد العلم بتعدد المعلومات كتعدد الاضافة بتعدد المضاف اليه لوجوب تغاير النسبة عند تغاير المنسوب اليه ويشكل هذا التعريف بعلم بتعقل الشيء نفسه فان التعقل بين الشيء ونفسه غير معقول اذ لابد للتعقل من الشيئين وههنا لا يوجـد ويمكن ان يجاب عنه بان الاثنينية وان لم يكن حاصلا بالذات وقيل العلم صفة توجب العالمية والعالمية حالة لتلك الصفة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بامور متكثرة تكثر الصفة اذ يجوز ان يكون الشيء واحد متعلقات بامور متعددة واعلم ان علم الله تعالى بذاته نفس ذاته فالعالم والمعلوم والعلم واحد وهو الوجود الخاص وعلم غير الله تعالى بذاته وبما ليس خارجا عن ذاته هو حصول نفس المعلوم ففي العلم بذاته العالم والمعلوم واحد والعلم وجود العالم والمعلوم والوجود زائد في الممكنات فالعلم غير العالم والمعلوم والعلم بما ليس خارجا عن العالم من احواله غير العالم

فلماسيأتي في المذهب الثالث واما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله (اذلوقام وجوده بماهيته) ى لولم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لايجوز ان يكون جزأ منها واذا كان زائدا عليها وجب ان يقوم بها والالم تكن موجودة اصلا ولوقام وجوده بماهيته (لكان) وجوده وصفا (محتاجا اليها) اى الى ماهيته (وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن) فيكون وجوده ممكنا (فله علة وهى) اى تلك العلة (ليست غير الماهية) الواجبة (والالكان وجود الواجب) معلولا (لغيره) فلا يكون الواجب واجبا (فهى) اى تلك العلة (الماهية) الواجبة (والعلة متقدمة) تقدما ذاتيا (على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية) الواجبة (على الوجود) اى على وجودها (بالوجود وانه محال لما مر من الوجوه) في الدليل الثانى للشيخ وهى انه يلزم كون الشئ موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشئ على نفسه او التسلسل في الوجودات ويلزم ايضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهيـة المقتضيـة لجميع تلك الوجودات المتسلسـلة لابد ان تتقدمهـا بوجود لايكون زائدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعـا بل يكون عينها وهو المطلوب، فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبنى على ان وجوده موجود خارجى وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى عـلة توجـده بل المراد انه عـلى تقدير زيادته وقيامه بالماهيـة كان صفة لها فاتصاف

وهذا يقتضى البتة ان يكون قائما بشئ ولايعقل قيامه بنفسه فكيف يقال ان ذات الصـانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل هو قيوم مقيم لغيره وقد اشرت في المقصد الاول من هذا المرصد الى ان قولهم بعينية الوجود كقولهم بعينية الصفات وان مرادهم به ماذا فلا يرد ماذكره الاستاذ الاعلى ظاهر كلامه فليتذكر (قوله وان زاد في الممكن) جملة حالية بالواو في شرح التسهيل الشرطية تقع حالا نحو اصل هذا ان جاء زيد فقيل يلزم الواو وقيل لايلزم وهو قول ابن جنى وفى شرح الكشاف ان كلمة ان هذه لاتكون لقصد التعليق والاستقبال بل لثبوت الحكم البتة ولذا قيل انه للتأكيد واليه يشير كلام الشارح حيث جعل كلا الامرين مدعى الحكماء وليس هذا ان الوصلية المقصود منه استمرار الجزاء على تقدير الشرط وعدمه (قوله والالم يكن الخ) اى ان لايقوم الوجود بماهيتـه تعالى لم يكن ماهية الواجب موجودة اصلا لانه حينئذ اما ان يقوم بغيره ولاشك انه يمتنع اتصاف الشئ بصفة يقوم بغيره واما ان يكون قائما بنفسه ويكون لماهيته نسبة اليه على ماذهب اليه الاوائل في موجودية الممكنات فيكون هو الواجب دون مافرضناه واجبا ومع ذلك ثبت المطلوب (قوله وهى انه يلزم الخ) اى يلزم ان يكون الواجب موجودا قبل ان يكون موجودا وهذا المحال غير مذكور فيماسبق فبيان قوله لما مر بهذه الوجوه الاربعة على سبيل التغليب وانما لم يذكره فيما سبق تقليـلا للحذف في الكلام (قوله فان قلت الخ) منشـأ الاعتراض انه فهم من قوله فيكون وجوده ممكنا كونه ممكن الوجود في نفسه لانه الشايع المتبـادر الى الفهم وحاصـل الجواب ان المراد كونه ممكن الوجود لذاته تعالى بالنظر الى الوجود وان كان واجبا بالنظر الى ذاته تعالى **قوله** ليس المراد انه الخ) فمعنى امكانه هو امكان ثبوته لموصوفه بمعنى انه لايكفى ذاته في ثبوته لموصوفه **قوله** فاتصاف الماهية بها لابدله من علة) قال الاستاذ المحقق اتصـاف ماهيته تعالى بالوجود قديم اى لااول له وسيجئ ان التأثير في القديم غير ممكن وان علة الاحتياج الى المؤثر هى الحدوث ثم ماهيته تعالى علة لوجوده بمعنى كونها مستلزمة ومقتضية له لكن مستلزم الشئ ومقتضيه لايجب ان يكون مقدما عليه بالوجود وهذا كما يحكمون بوقوع ان يقتضى ماهيته تعينا فتكون منحصرة فى فرد فلاشك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها بالوجود بل بالذات فقط وانت خبير بأن كون الحدوث علة الاحتياج هى الحدوث انما هو فى غير الصفات كما صرح به في شرح المقاصد كيف ولو لم يستند الصفات الزائدة الى الذات لزم تعدد الواجب ثم فيه شائبة التخصيص من الاحكام العقلية كما لايخفى * وقد يقال اتصاف الشئ بامر اذا كان ممكنا لم يكن بد من علة تجعل ذلك الشئ متصفا به واتصاف ذات الواجب تعالى بالوجود واجب فلا احتياج الى العلة التى شانها ترجيح احد المتسـاويين على الآخر، نعم لو ثبت وجود وجوده الخاص لاحتاج الى علة موجدة له وقد لانسلم ذلك لجواز كونه من المعقولات الثانية كما قيل لابدله فيه

والمعلوم ايضـا غير العالم فيتحقق في الاول امر واحد وفى الثانى اثنان وفى الثالث ثلثة والعلم بالشئ الذى هو خارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مسـاوية للمعلوم فيتحقق اربعة امور عالم ومعلوم وعلم وصورة فالعلم حصول صورة المعلوم فى العـالم ففى العلم بالاشيـاء الخـارجة عن العـالم صورة حصول تلك الصورة واضافة الصورة الى الشئ المعلوم واضافة الحصول الى الصورة وفى العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم حصول ونفس ذلك الشئ الحاصل واضافة الحصول الى نفس ذلك الشئ ولاشك ان الاضافة في جميع الصور عرض لانها تكون موجودة فى موضوع واما نفس حقيقة الشئ في العلم بالاشياء الغير الخـارجة عن العـالم تكون جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم لانه حينئـذ يكون تلك الحقيقـة موجودة لافى موضوع ضرورة كون ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم حال العالم لانه حينئذ يكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فيكون عرضا واما الصورة فى العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة لعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلاشك ضرورة صدق حد العرض عليها فانها تكون موجودة فى موضوع وان كانت صورة الجوهر بأن يكون المعلوم جوهرا فعرض ايضا لكن فيه شبهة اما انه عرض فلصدق حد العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول الذى هو جوهر جوهريته صفة ذاتية فاهيته من حيث هى محفوظة فى الصورة العقلية منه لان انتساب الماهية الى الوجود الذهنى والخارجى لايوجب الاختلاف

(الماهية)

الماهية بها لابدله من علة هى اما الماهية اوغيرها (واجيب عنه بان العلة) لاشك انها (متقدمة) على المعلول (واما) ان تقدمها عليه يجب ان يكون (بالوجود فممنوع فان التقدم) الثابت للعلة بالقياس الى المعلول (قديكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة) على وجودها (فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم) على مقبوله لانه علة قابلية له (وليس ذلك) التقدم (بالوجود لماذكرتم بعينه) من لزوم كون وجود الشئ قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه اوالتسلسل واذا كان تقدم القابل لابالوجود فلم لايجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك (وايضا فالاجزاء) علل (مقومة للماهية والمقوم) للشئ (متقدم) عليه (ضرورة) لكونه علة له (وليس) ذلك التقدم الثابت للاجزاء (بالوجود لانانجزم بذلك) التقدم للاجزاء (وان قطعنا النظر عن الوجود) اى عن وجود الاجزاء والماهية فانااذا لاحظنا الماهية من حيث هى بلا اعتبار وجود اوعدم معها جزمنا بتقدم اجزائها عليها فلوكان تقدمها بحسب الوجود لماامكن ذلك الجزم اصلا (لايقال هو) اى تقدم المقوم على الماهية (تقدمه) عليها (بالوجود) ايضا لكن لاباعتبار حصول الوجود لهما فى الواقع بل (على تقدير) حصول (الوجود) لهما فانا اذاقلنا

من دليل ورد بان هذا انمايتم اذا كان الاتصاف واجبا بالنظر الى نفسه وليس كذلك اذليس الاتصاف ممايتصور ان يستغنى عماعداه بالكلية حتى يكون واجبا بالنظر الى نفسه ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة فهو من حيث هوهو لايكون الاجائزا حصوله ولاحصوله فلابد من ترجيح احد جانبى حصوله ولاحصوله من مرجح اماالذات اوغيره ويلزم احدالمحذورين (قوله فاتصاف الماهية الخ) ليس المراد ان الاتصاف فى كونه اتصافا اوفى وجوده فى نفسه اوفى وجوده لغيره لابد له من علة فان جميع هذه الاحتمالات بينة البطلان كمالايخفى بل المراد ان الاتصاف باعتبار كونه رابطة بين الماهية والوجود يحتاج الى علة لانه عبارة عن حصول الوجود للماهية فهو وجود رابطى للوجود وليس ذلك واجبا ولاممتنعا بل ممكنا فيحتاج الى علة هذا ماقالوا فى تنقيح هذا المقام وفيه بحث لانه انمايتم اذاكان القائل بزيادته فى الواجب قائلا بزيادته فى الخارج وان الاتصاف به حقيق واما اذاكان قائلا بزيادته فى الذهن بحسب نفس الامر بمعنى انه فى حدذاته بحيث اذاحصل فى الذهن انتزع منه الوجود امر زائدا على حقيقته فاللازم ليس الا احتياجه الى علة فى هذا الانتزاع ولامحذور فى ذلك فانه محتاج فيه الى الذهن ايضا وليس هذا اعترافا بعينية الوجود فى الواجب لان القائل بالعينية يقول باتحاد الوجود والماهية فى نفس الامر وعدم تغايرهما بالحقيقة فتدبر فانه دقيق (قوله واجيب عنه بان الخ) منع لقوله والعلة الخ اى كل علة متقدمة بالوجود اى لانسلم كليتها سواء اريد بالعلة العلة الفاعلية او مطلق العلة مستندا بالعلة القابلة واجزاء الماهية **قوله** واما ان تقدمها عليه يجب ان يكون بالوجود فممنوع) قيل عليه اذاجوز ان يؤثر ماهيته تعالى قبل الوجود فى وجود نفسها جاز ان يؤثر قبل وجودها فى وجود العالم وحينئذ لايمكن الاستدلال بوجود الآثار على وجود المؤثر واجيب بأن ضرورة العقل فارقة بينهما فانانعلم بالضرورة ان الشئ مالم يوجد لايكون سببا لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه **قوله** قابلة لوجود عندكم) فيه بحث لانه ان اريد انها قابلة للوجود فى العقل فلانسلم انها ليست بمتقدمة بالوجود العقلى ضرورة ان الماهية تحقق فى العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجى لها وان اريد انها قابلة له فى الخارج فلانسلم ذلك وانماتكون قابلة له فيه لوكان للماهية وجود آخر كذا فى المحاكات فتأمل (قوله واذا كان الخ) تحرير لكون العلة القابلية سندا للمنع وفيه اشارة الى ان المراد بقوله فله علة هى العلة الفاعلية لانها التى يستدعيها الممكن لامكانه (قوله علل) زاده الشارح لان التقريب لايتم بدون اعتبار العلية اذ مقصود المانع ان العلة لايجب تقدمه بالوجود فلابد من القول بكونها عللا والمراد ان كونها عللا مقودة مقرر بينهم متفق عليه (قوله فانا اذا لاحظنا الماهية) اى المركبة (قوله جزمنا بتقدم اجزائها الخ) اى بكونها محتاجة الى الاجزاء فى حصول ذاتها (قوله فلوكان تقدمها بحسب الوجود) كما فى العلة الفاعلية والقابلية والغائية والشروط وارتفاع المانع فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هى لانتصور شيئا منها فضلا عن الجزم بالتقدم (قوله فهذه الحيثية

فى نفس الماهية واذاكان ماهية المعقول محفوظة فى الصورة العقلية والماهية من حيث هى لذاتها جوهر يكون الصورة العقلية ايضا جوهرا فلا يكون عرضا اذيمتنع ان يكون الشئ الواحد بعينه جوهرا وعرضا والجواب انالانسلم ان الماهية من حيث هى محفوظة فى الصورة العقلية قوله لان انتساب الماهية الى الوجود الذهنى والى الوجود الخارجى لايوجب الاختلاف فى نفس الماهية قلنا لانسلم ذلك ولكن لانسلم ان المنتسب الى الوجود الذهنى هو ماهية المعلوم بل شبحها ومثلها والشبح والمثال لذلك الشئ مغاير له وان كان مطابقا له على معنى ان الحاصل من الشئ فى العقل هو غير الشبح واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لايلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية فلايكون الشئ الواحد بعينه جوهرا وعرضا واما الحصول سواء كان حصول صورة الشئ المعلوم او حصول نفس المعلوم فهو من حيث انه حصول شئ ليس بجوهر ولا عرض اذلا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية يكون وجودها لافى موضوع اوفى موضوع لانه بهذا الاعتبار وجود لاماهية ذات وجود وباعتبار ان الوجود ايضافى نفسه مفهوم عرض له وجود فى العقل يكون عرضا لانه حينئذ يصدق عليه حد العرض اذ يصدق عليه انه موجود فى موضوع هكذا ينبغى ان يتصور العلم حتى يندفع الشبهات الواردة عليه قال فرعان على القول بالصورة الاول الصورة العقلية تفارقها الخارجية فى انها محسوسة ومتمانعة ومتخمة الحلول

الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل (لانا نقول فهذه الحيثية) اى كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه (هى التقدم) الثابت للجزء بالقياس الى الماهية (وانها تلحقه) اى هذه الحيثية تلحق المقوم (لا باعتبار الوجود) لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا انا لا نتعقله الا باعتبار الوجود (وهو) اى هذا الذى ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه (كاف) لنا (فى) سند (المنع) اذ قد ثبت حينئذ ان علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود لجواز ان يكون الحال فى العلة الموجدة كذلك وما يقال من انه اراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهى من عوارضه ومعلولة لماهيته فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا فى المنع ليس بشئ لان هذه الحيثية ليست موجودة فى الخارج حتى تحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها وايضا قوله فهذه الحيثية هى التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى

هى التقدم) لان مآل الحيثية كون الجزء سابقا على الكل متى وجدا (قوله لانها ثابتة الخ) فيه بحث لانه ان اراد انها ثابتة له قبل ان يوجد فى الخارج وفى الذهن فباطل لان المعدوم المطلق لا يثبت له شئ وان اراد قبل ان يوجد فى الخارج فسلم لان التقدم صفة اعتبارية يتصف بها الاشياء فى الذهن لكن لا يجدى فيما هو المطلوب اعنى تقدمه لا بحسب الوجود مطلقا فالحق ان يقال بدله وان كانت ثابتة له فى الوجود وان يفرق بين المسبوق باعتبار الوجود اى بشرطه وبين المسبوق فى الوجود بأن يكون الوجود ظرفا له فان فى الاول مدخلا فى الوجود دون الثانى ولك ان تقول مراد الشارح بقوله قبل ان يوجد قبل ان يعتبر معه الوجود فيؤول الى ما قلنا الا ان قوله حال عدمه آب عنه (قوله لا نتعقله الا باعتبار الوجود) لكونه عبارة عن سبقة الجزء متى وجدا وهذا كالامكان ثابت للماهية قبل الوجود وان كان لا يعقل الا بالقياس الى الوجود (قوله حال عدمه) قد عرفت ما فيه (قوله كاف فى المنع) اى لا حاجة لنا الى اثبات عدم كونه متعقلا بالقياس الى الوجود (قوله وما يقال) اى فى توجيه الجواب (قوله ان هذه الحيثية ثابتة الخ) فمعنى قوله هى التقدم هى المتقدمة على وجود الجزء (قوله معلولة لماهيته) لان كل عارض محتاج الى معروضه (قوله وهذا القدر يكفينا الخ) ولا يحتاج الى اثبات تقدم الجزء من حيث هو على الماهية (قوله الى علة خارجية) اى موجودة فى الخارج قوله وكلامنا فيها) اى فى العلة الخارجية لان الوجود الخارجى وان لم يكن موجودا خارجيا الا ان اتصاف الماهية به فى نفس الامر وصيرورتها بذلك موجودا فى الخارج يحتاج الى الجاعل الخارجى قطعيا بخلاف الاتصاف بالحيثية المذكورة فظهر الفرق بينهما وان اشترك كل منهما فى انه ليس موجودا خارجيا وانما اقتصر الشارح فى بيان انتفاء احتياج الحيثية الى العلة الخارجية على نفى وجودها فى الخارج مع انها يحتاج الى بيان ان الاتصاف بها ايضا لا يحتاج الى تلك العلة لان القائل جعل نفس الحيثية معلولة للجزء وهو اللازم لكونهما من عوارض الجزء كما لا يخفى فتأمل (قوله وكلامنا فيها) اى فى العلة الموجودة فى الخارج لان المستدل قال كل ما هو علة لوجود الشئ فى الخارج يجب ان تكون متقدمة بالوجود والمعترض منع ان تكون متقدمة بالوجود قوله لا يناسب هذا التوجيه) لان الحيثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المصنف فهذه الحيثية هى التقدم كيف وكونها نفس التأخر اقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم كما لا يخفى (قوله لا يناسب هذا التوجيه) لان ايراد ضمير الفصل وتعريف المسند يدل على ان مراده ان الحيثية المذكورة عين التقدم لا انها متقدمة وما قيل فى بيانه ان الحيثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المصنف كيف وكونها نفس التأخر اقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم فليس بشئ اما اولا فلان هذا الموجه لم يجعلها نفس التقدم بل موصوفة به كما يدل عليه قوله ثابتة للجزء حال عدمه فيأول التقدم بالمتقدم واما ثانيا فلانه لو تم لدل على عدم الصحة واما ثالثا فلان كونه عين التقدم بالنسبة الى وجود الجزء لا ينافى كون نفس التأخر بالنسبة الى الجزء وكذا ما قيل لان المقصود يتم بدون ذلك

فى مادة هى اصغر منها او مندفعة بحدوث ما هو اقوى منها ه الثانى الصورة العقلية كلية لا على معنى انها كلية فى نفسها فانها صور جزئية فى نفوس جزئية بل لان المعلوم بها كلى ولان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع سواء والعلم اجمالى يتعلق بامور متعددة باعتبار امر شامل لها وتفصيلى يتعلق باعتبار كل واحد منها وفعلى وهو كما اذا تصورت فعلا فعملته وانفعالى كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ه اقول ه فرعان على القول بان العلم هو حصول صورة المعلوم فى العالم الاول ان الصورة العقلية اى المجردة عن الغواشى الغريبة واللواحق المادية التى لا يلزم ماهية الشئ من ماهيته الحاصلة فى العقل يفارقها الصورة الخارجية المقترنة باللواحق المادية فى ان الصورة الخارجية محسوسة فى الخارج ومتمانعة لان المادة اذا حلت فيها صورة امتنع ان يحل فيها حينئذ صورة اخرى مثلها وفى ان الصورة الخارجية ممتنعة الحلول فى مادة ما هى اصغر منها وفى ان الصورة الخارجية مندفعة بحدوث صورة هى اقوى منها كما فى الكون والفساد بخلاف الصورة العقلية فانها غير محسوسة وغير متمانعة فانه يجوز ان تحل فى القوة العاقلة صورة متعددة معا وغير ممتنعة الحلول فيها فان الصورة الصغيرة والكبيرة يجوز حلولهما فى العاقلة والصورة العقلية غير مندفعة بحلول ما هو اقوى منها فى العاقلة الفرع الثانى ان الصورة العقلية كلية لا على معنى انها كلية فى انفسها من حيث هى فى العقل فانها بهذا الاعتبار صور جزئية فى نفوس جزئية فهى بهذا الاعتبار تكون جزئية بل التصور العقلية كلية

اجاب الحكماء بان المفيد للوجود) وهو العلة الفاعلية (لابدوان يلاحظ العقل له وجودا اولا)حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان مالا يوجد فى نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه وحينئذ لايجوز ان تكون ماهية الواجب من حيث هى مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته (والمستفيد للوجود) وهو العلة القابلية (لابدوان يلحظ) العقل (له الخلو عن الوجود) حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة (والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه) فان تقويمه للماهية ودخوله فى قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم وا لا لامتنع الجزم بالتقويم مع التردد فى الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود (فالمنع) الذى اوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود (مندفع) لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة (والفرق بين صورة النزاع) التى هى العلة الفاعلية (و) بين (ماجعلتموه مستندا) للمنع وهو العلة القابلية والمقومة (بين) قد انكشف عنه غطاؤه (فلا يستلزم جوازه) اى جواز المستند (جوازه) المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه اصلا (وثالثها انه زائد على الحقيقة فى الممكن والواجب)جميعا ﴿فههنا بحثان الاول انه زائد﴾ على الماهية (فى الممكن لوجوه) اربعة (الاول ان الماهيــة) الممكنة (من حيث هى هى تقبل العدم والا) اى وان لم تقبل العدم (ارتفع) عنها (الامكان) واتصفت بالوجوب الذاتى (و)

الايرى ان الحيثية المذكورة لوكانت غير التقدم يحصل ماهو المطلوب على التوجيه الثانى لان مداره على ان الجزء علة لتلك الحيثية تقدما كانت اوغيره وان كانت فى نفس الامر تقدما فالتعرض لكونها تقدما مستدرك ليس بشئ اما اولا فلانه جعل معنى قوله فهذه الحيثية هى التقدم انها متقدمة على وجود الجزء ومارضة له حال العدم ولاشك فى كونه موقوفا عليه لكون ماهية الجزء متقدمة على الحيثية المذكورة* واما ثانيا فلان الاستدراك لايعبر عنه بعدم المناسبة **قوله** اجاب الحكماء الخ)قد سبق الاشارة الى ماقيل عليه من انا لانسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لامعنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضى لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها بالوجود عليه ضرورة امتناع تحصيل الحاصل كما فى القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود غيره لان بديهة العقل حاكمة بأنه مالم يكن موجودا لم يكن مفيدا لوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع تعالى (قوله اجاب الحكماء الخ) خلاصة الجواب ان المراد بقولنا العلة مقدمة الخ العلة الفاعلية وتقدم العلة الفاعلية على معلولها بالوجود معلوم بالضرورة لايقبل المنع لان العقل يحكم بالبداهة ان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود بل الحيوانات العجم يجزم بذلك ولهذا اذا سمعت صوتا تتنفر منه بناء على ان وجوده يقتضى سببا موجودا فلعل ذلك يضرنا (قوله او ايجاد نفسه) هذه المقدمة ممنوعة عند المتكلم لاجتماع جهة الفاعلية والقابلية حينئذ فيجوز ان تكون متقدمة بذاتها لابالوجود ولايلزم منه انسداد باب اثبات الصانع كما لايخفى والصواب عندى انه لاايجاد ههنا بل هو اقتضاء الماهية الوجود والمقتضى لايلزم ان يكون موجدا الاترى ان الماهيات مقتضية للوازمها وليست فاعلة لها بناء على ماتقرر من ان جعلها واحد كيف والايجاد الخارجى لابد له من موجود وموجد فى الخارج وليس فى الخارج ههنا الا الماهية المتصفة بالوجود واعتبار التعدد فيها باعتبار انها من حيث هى موجد ومن حيث الاتصاف بالوجود موجد انما هو فى الذهن **قوله** بلا اعتبار وجود وعدم اى بلا اعتبار وجود بخصوصه وعدم بخصوصه فيصح قوله والالامتنع الخ فان قلت يجوز ان يقومه باعتبار واحد من امرين الوجود والعدم فلاينافى الجزم المذكور التردد فى احدهما قلت ذكر العدم استطرادى لان التقويم انما يتوهم باعتبار الوجود لاغير وهو المقصود بالمنع (قوله ان الماهية من حيث الخ) قيل ههنا ان المقدمتان اعنى الماهية من حيث هى تقبل العدم والماهية المأخوذة مع الوجود لاتقبل العدم اذا نظمتا ينتج من الشكل الثانى ان الماهية من حيث هى

لان المعلوم بهــا كلى مثلا صورة الانسان فى العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلى لانه صالح ان يكون مشتركا بين كثيرين او الصورة العقلية كلية لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع على سواء على معنى انهــا اذا سبق الى النفس اى واحد من تلك الافراد يقع عنــه هذه الصورة واذا سبق واحد فتأثر النفس منه بهذه الصورة لم يكن لما عداه تأثير فى النفس بصورة اخرى ولو سبق الى النفس غير الذى فرض اولا فالاثر الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها فالصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلى والعلم اجمالى يتعلق بامور متعددة باعتبار شامــل لها هو مبدأ تفاصيل تلك الامور كما اذا علمت مسئلة ثم غفلت عنها ثم سئلت عنها فانه يحضر عندك حالة بسيطة هى مبدأ تفاصيل تلك الامور وتفصيلى يتعلق باعيان كل واحــد من تلك الامور كعلمك باجزاء الماهية المركبة على وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة متميزا بعضها عن البعض فى العقل فان كان الكل متصورا بوجود شامل للجميع على ان يكون وجود الجميع واحــدا يكون العلم بالاجزاء اجماليا وايضا العلم فعلى بان سبق صورة المعلوم الى العــالم فتصير تلك الصورة العقلــية مبدأ لوجود المعــلوم فى الاعيان كما اذا تصورت شكلا فعملته وانفعالى بان يستفاد الصورة العقلية من الموجود فى الاعيان كما اذا شاهــدت شيئا فعلقته كما اذا شاهدت السماء فتستفيد صورة السماء * قال* مسئلة للنفس اربع مراتب * الاولى استعداد التعقل ويسمى العقــل الهيولانى والثانية ان تحصل البديهيات باستعمال الحواس

لاشبهة فى ان الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة (مع الوجود تأباه) و لا يجوز ان تكون موجودة ومعدومة معا (ولوكان) الوجود (نفس الماهيــة) الممكنة (اوجزءها لم تكن كذلك بل كانت تأبى العدم من حيث هى هى) ايضا اما على تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يأبى قبول نقيضه واما على تقدير كونه جزألها فلان الماهية حينئذ تكون من حيث هى هى مأخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم لما مر (واجيب) من هذا الوجه (بانك ان اردت بقبول العدم انها) اى الماهية الممكنة (ثابتة) فى الخارج (خالية عن الوجود) متصفة بالعدم (فممنوع) لان الماهية حال العدم لاثبوت لها فى نفسها عندنا بل هى نفى صرف (وان اردت) بقبولها العدم (ارتفاعها) بالكلية (فلا نسلم انها لوكانت نفس الوجود) اوكان الوجود جزألها (لما قبلته) اى لماقبلت الماهيــة من حيث هى هى العدم وذلك (لان الوجود نفسه يرتفع) بالكلية (لانه اذا ارتفع الماهية) الممكنة (فقد ارتفع وجودها قطعا) اذ لايجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفــاع الوجود بالكلية و تصافه شيئا ما بنقيضه الذى هو العــدم جاز ذلك فى الماهيــة على تقدير كون الوجود نفسها اوجزءها (الوجه (الثانى انا نعقل الماهية) الممكنة (كالمثلث) مثلا (مع الشك فى وجودها) فلايكون الوجود نفسه ولا جزءها لماسيصرح به (لايقال الشك انما هو فى وجودها الخارجى دون) الوجود (الذهنى فانه) اى الوجود الذهنى (نفس التعقل)

ليست ماهية موجودة وهو المطلوب فلا حاجة الى باقى المقدمات وليس بشىء لانه لايلزم منه ان الماهية ليست نفس الوجود فان كل شىء مغاير له اذا اخذ مع نفسه سواء اخذ قيدا له او جزأ منه ضرورة مغايرة المطلق للمقيد والجزء للكل (قوله تأباه) اى الماهية من حيث هى مخالفة للماهيــة المأخوذة مع الوجود فى القبول وعدمه (قوله لم تكن كذلك) اى لم تكن الماهية من حيث هى مخالفة للمأخوذة مع الوجود بل كانت من حيث هى تأبى العدم ايضــا اى كالمأخوذة مع الوجود تأبى عنــه فصح الاضراب وتاهر معنى كلمة ايضا لاتكاف ه ليس قوله كذلك اشارة الى قوله تقبل العدم حتى لايصح الاضراب لان معنى لاتقبل العدم ومعنى تأبى العدم واحد ولايصح قوله ايضــا لان معنــاه حينئذ انها لم تقبل العدم كانها لاتقبل شيئا آخر وحاصل الاستدلال قياس استثنائى صورته لو كــان الوجود نفس الماهية اوجزءها لم تكن الماهية من حيث هى هى مخــالفة للماهية المــأخوذة مع الوجود فى قبول العدم وعدم قبوله بل كانت متحدة معها فى عدم القبول والتالى باطل اما الملازمة فلماذكره الشارح واما بطلان التالى فلماذكره المصنف من ان الماهية من حيث هى تقبل العدم و الماهية المأخوذة لاتقبله فافهم فانه قدزل فيه اقدام **قوله** بل كانت تأبى العدم من حيث هى هى ايضــا) اى مثل الماهية الواجبة اومثل المأخوذ مع الوجود (قوله فلان الوجود يأبى الخ) كيف لاو الماهية المعروضة له [illegible] فكيف يقبل نفسه (قوله مأخوذة مع الوجود) من حيث انه موجود به (قوله لما مر) من لزوم جواز كونها موجودة ومعدومة معا (قوله واجيب الخ) حاصله انه ان اريد بالقبول معناه الحقيقى اعنى الاتصاف الذى يقتضى مجامعة القابل والمقبول فلانسلم بطلان التــالى بمنع ان الماهية من حيث [illegible] وجود المعدوم ولا ثبوت له عندنا وان اريد به الطريان [illegible] الماهية من حيث هى تأبى العدم [illegible] بان العدم أن يرتفع بالكلية فكيف تأبى عنــه الماهية بواسطة اتحاد الوجود [illegible] يرتفع بالكلية لان المــاهية الممكنة الموجودة اذا ارتفعت بطريان العدم [illegible] الوجود بالكلية كما ذكره الشارح **قوله** فلانسلم انها لوكانت نفس الوجود لما قبلته) خلاصة الجواب ان ليس المراد بالقبول ههنا القبول الحقيقى الذى يقتضى اجتماع القابل مع المقبول بل المجازى (قوله لماسيصرح به) من امتناع الشك فى ثبوت الشىء لنفسه وثبوت جزئيته له بعد تعقله بالكنه **قوله** فانه نفس [illegible] والتصور) المراد بالتعقل والتصور ههنا نفس حصول صورة الشىء فى العقل ولومسامحة صرح

(والتصور)

فى الجزئيات وهى العقل بالملكة التى هى مناط التكليف * والثالثة ان تحصل النظريات بحيث يتمكن من استحضارها ويسمى العــقل بالفعــل * الرابعــة ان تحضرها وتلتفت اليها وتسمى العقل المستفاد * اقول * ختم مباحث الادراكات بمسئلة مراتب النفس التى تصير هى بحسب تكميل جوهرها عقلا بالفعل وهى اربعــة مراتب المرتبة الاولى استعداد العقل وهى قوة استعــدادية من شانها ادراك المعقولات الاولى ويسمى العقــل الهيولانى تشبيها بالهيولى الاولى الخالية فى ذاتها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهى حاصلة لجميع افراد الانسان فى مبدأ فطرتهم * والثانية قوة اخرى تحصل لها عند حصول البديهيات باستعمال الحواس فى الجزئيات فيتهيأ لاكتساب الفكريات اما بالفكر او بالحدس ويسمى العــقل بالملكة وهى مناط التكليف * والثالثة هى القوة التى لها ان يحصل النظريات المفروغ عنها كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب ويسمى العقل بالفعل * والرابعة كمال وهو ان تستحضرها وتلتفت اليها مشاهدة متمثلة فى الذهن وتسمى العقل المستفاد * قال * الثالث فى القدرة والارادة القدرة صفــة تؤثر وفق الارادة وهى ميــل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر وقيل القدرة مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة اتفاقا والفلكية عند من يجعلها شاعرة على الاول والنباتية على الثانى والقوة العنصرية خارجة عنها وهى غير المزاج لانه من جنس الحرارة والبرودة وتأثير من جنس تأثيرهما والقــدرة ليست كذلك والقوة مبدأ الفعــل

والتصور فاذا تعلقت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد تعلقها في وجودها الذهني فالازم مما ذكرتم ان الوجود الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءها (والكلام في الوجود المطلق) وانه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى (لانا نقول) على تقدير تسليم الوجود الذهني لاقصور فيه اذ (تحقق الوجود الذهني حال كون الماهية معقوله متصورة (لايمنع الشك فيه) لان حصول الشيء في الذهن لايستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته فان الشعور بالشيء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لايشك فيه (ولذلك اختلف فيه) اى في الوجود الذهني (ومن اثبته اثبته ببرهان) لاكونه معلوما بالضرورة ولوكان تحقق الوجود الذهني مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما انكره عاقل ولما احتيج الى برهان (وايضا فالماهية الخارجية) اى المحققة في الخارج اذا لم تكن معقولة لاحد (خالية عن الوجود الذهني فيغايرها)

المحققون بأنه الصورة الحاصلة فلايرد ان التصور والتعقل موجود ذهني لاوجود ذهني (قوله نفس التعقل والتصور) بمعنى حصول صورة الشيء لابمعنى الصورة الحاصلة فان التعقل حينئذ موجود لاوجود (قوله على تقدير تسليم الخ) اى لانسلم ان للوجود فردا سوى الوجود الخارجي فالدليل غير قاصر ولوسلم ذلك فلاقصور ايضا (قوله الشك فيه) اى في الوجود الذهني اى في انه وجود ذهني (قوله لان حصول الشيء الخ) يعني ان عدم الشك في ان حصول الماهية في الذهن وجود ذهني لها موقوف على تصور ذلك الحصول وعلى الحكم بثبوت الحصول في الذهن اذ ذلك الحصول اى الحكم بأن ذلك الحصول حصول ذهني وتحقق الحصول المذكور لايستلزمها (قوله فان الشعور بالشيء) الذي هو عبارة عن الحصول في الذهن غير الشعور بذلك الشعور وهو ظاهر وغير مستلزم له على وجه لايشك في انه شعور لانه ليس بين ثبوت لافراده وانما قيدنا بذلك لان الكلام فيه ولان الشعور بالشيء يستلزم الشعور بنفس الشعور بعد الالتفات على ماقالوا من ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات **قوله** على وجه لايشك فيه) المراد نفي الاستلزام مطلقا والتقييد بقوله على وجه لايشك فيه لاقتضاء سياق الكلام لا للاشارة الى تحقق الاستلزام في الجملة (قوله في الوجود الذهني) اى في ان للاشياء وجودا ذهنيا (قوله ولوكان تحقق الخ) اى تحقق ماهو وجود ذهني في نفس الامر مانعا من الشك في كونه وجودا ذهنيا لما انكره عاقل ولما احتيج الى البرهان عليه اذ لاشك في تعقل الاشياء وهو وجود ذهني فتدبر فقد زل فيه اقدام بسبب ارجاع ضميرله في قوله به ونعله الى الشيء مع انه في قول المصنف لايمنع الشك فيه راجع الى الوجود الذهني وكذا في قول الشارح على وجه لايشك فيه راجع الى الشعور **قوله** وايضا فالماهية الخ) تغيير الدليل بعد التسليم **قوله** اذا لم تكن معقولة لاحد الخ) قيل عليه البرهان على الوجود الذهني دل على ثبوت وجود مغاير لوجودات عينية واما انه في انفسنا فلا لجواز ان يكون في المبادي العالية ويكون التفات نفوسنا اليها هنالك كافيا في الحكم عليها وحينئذ يكون فرض عدم معقوليتها لمستلزم لخلوها عن الوجود الذهني بمجرد فرض المحال لكونها معقوله للمبادي العالية وموجودة ذهنية بذلك الاعتبار قطعا واقول على ان يكون علم المبادي العالية بالاشياء علما حضوريا واليه يميل كلام المصنف في آخر المقصد السادس من مقصد العلم واذا كان علمها بها علما حضوريا لايكون معلوماتها موجودات ذهنية لان معنى العلم الحضوري ان يكون نفس المعلوم حاضرا عند العالم غير غائب عنه ومعنى الوجود الذهني هو الارتسام الظلي ويؤيده انهم جعلوا علم الله تعالى بجميع المفهومات موجودة ومعدومة علما حضوريا فلو استلزم الوجود الذهني لزم ان يكون جميع الاشياء ثابتا في ذات الباري تعالى ثبوتا ذهنيا فيلزم الكثرة في ذاته تعالى واكثر الفلاسفة لايقولون به وهو مقتضى اصولهم وان قال به اوحدي في اشاراته ولوسلم ان علمها حصولي البتة فالمبادي لايعلم الجزئيات المتشكلة الجسمانية في الادراك الى الآلات الجسمانية كما هو مقتضى اصولهم فاذا لم يتعقلها احد خلا عن الوجود الذهني قطعا فان قلت هذا انما يفيد زيادة الوجود الذهني في بعض الماهيات وهو الجزئيات المتشكلة مثلا والمدعى هو الزيادة في الكل قلت هذا وارد في الخارجي ايضا كما سيذكره الشارح فلا تفاوت بينهما والمقصود اثبات زيادة الوجود الذهني.

مطلقا وقد يقال لامكان الشيء مجازا والخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية والفرق بينه وبين القدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء ومن منع ذلك ارادبها القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولهذا زعم ان القدرة مع الفعل والمحبة ترادف الارادة فمحبة الله تعالى لعباده ارادة كرامتهم ومحبة العباد له ارادة طاعته والرضاء ترك الاعتراض والعزم جزم الارادة بعد التردد ✽ اقول ✽ المبحث الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر ✽ اعلم ان الافعال الاختيارية لها مباد اربعة الاول التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافر تصورا مطابقا اوغير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلايقع به جزئي خاص والا يلزم ترجح احد الامور المتساوية على الباقية ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية ✽ الثاني شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مؤلما او ضارا يقينيا او ظنا ويسمى غضبا ✽ الثالث الارادة والكراهة وهي الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع والميل الحاصل عقيب اعتقاد الضر والذي يدل على مغايرة الارادة والكراهة الشهوة والغضب كون الانسان مريدا لتناول مالا يشتهيه وكارها لتناول مايشتهيه وعند وجود الارادة

فلايكون نفسها ولاجزؤها ايضا وبهذا يتم الجزء الآخر من المدعى ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائدا عليها ايضا اذ يتوجه عليه انا لانسلم حصول الماهية في الذهن (وقد قال بعض الفضلاء) يعني القاضي الارموي (حاصل الدليل) الذي هو الوجه الثاني (انا نعلمه) اي الممكن كالمثلث مثلا (تصورا) فان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة (ولا نعلمه) اي الوجود الممكن (تصديقا) لان الشك في الوجود ينافي التصديق به لا تصوره فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا (فلا ينتج اذ الوسط غير مكرر وليس له ورود اذ الاستدلال) ليس بما توهمه هذا الفاضل بل (بانا نشك في ثبوته) اي ثبوت الوجود (للماهية) المعقولة (ولا شيء من الماهية وجزئها مما نشك في ثبوته للماهية) لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاتياته فلايكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا انه انما لايجوز الشك في الجزء اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولانسلم ان شيئا من الماهيات معقولة كذلك وايضا المثال الجزئي لايصحح قاعدة كلية فيجوز ان يكون بعض مالم نعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم نشك في وجودها فما ذكرتموه انما يصلح لابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لالاثبات ان كل وجود زائد عليها (الوجه الثالث لو كان الوجود نفس الماهية

على نحو زيادة الخارجي وان ورد على دليل كل منهما انه لايثبت الايجاب الكلي الذي هو المدعى اللهم الا ان يقال العقول العشرة وان لم يكن مدركة للجزئيات المادية الا ان النفس الكلي المتعلقة بالفلك التاسع مثلا يدرك جميع الكليات بانطباعها فيها ويدرك ايضا جميع الجزئيات بانطباعها في آلاتها التي هي النفس المنطبعة في جرم الفلك التاسع بقي ههنا بحث آخر وهو ان من يقول ان الوجود عين الماهية يقول ان الوجود الخارجي عين الماهية الخارجية والوجود الذهني عين الماهية الذهنية فلامعنى لان يقال في رده الماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهني او الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي وجوابه يظهر من ملاحظة معنى العينية وان الماهية الموجودة في الذهن نفس الماهية الخارجية فتأمل (قوله اذا لم تكن معقولة لاحد) اي اذا فرض كونها غير معقولة لاحد وذلك ممكن اذ هو وصف عارض لها بالقياس الى الغير وليس لازما لذاتها فاذا فرض كذلك كانت خالية عن الوجود الذهني لاحاجة الى هذا القيد لان المقصود ان الماهية المتحققة في الخارج من حيث انها في الخارج خالية عن الوجود الذهني فلايكون نفسها ولا جزءها والا لما خلت عنه في الخارج مع ان هذا القيد مما يناقش فيه بأنه خلاف الواقع لكونها معقولة للمبادي العالية وتخصيص احدهما سواها لاينفع لانه لايثبت الخلو عن الوجود الذهني مطلقا لكونه شاملا لما في القوى العالية والقاصرة ولو اريد فرض كونها غير معقوله لاحد يرد عليه انه فرض محال فيجوز ان يستلزم المحال (قوله ولا يمكن ان يقال الخ) دفع لما يترائى من كفاية هذا الدليل في تغاير الوجودين قوله اذ يتوجه عليه انا لانسلم الخ) اي لانسلم حصول نفس الماهية فيه بل الادراك بطريق التعلق اذ الحاصل صور الماهيات لا انفسها وفيه تأمل فان الكلام على تقدير ثبوت الوجود الذهني فحينئذ لا معنى لهذا المنع عند التحقيق فتدبر (قوله لانسلم حصول الماهية) اي الماهية الموجودة في الذهن اما الحاصل بعض وجوهها وهو ليس من الموجودات الخارجية فلا يرد ان ذلك الوجه ماهية موجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي (قوله حاصل الدليل الخ) منشأ هذا الاعتراض توهم ان قوله انا نعقل المثلث مع الشك في وجوده تمام الدليل كأنه قيل المثلث معقول والوجود مشكوك فيه وحاصل الجواب انه صغرى الدليل والكبرى مطوية (قوله اذ الوسط غير مكرر) حتى لو ابدل قوله مع الشك في وجوده قولنا مع الذهول عن وجوده تم الدليل واندفع المناقشة (قوله المثال الجزئي الخ) هذا اذا كان المقصود الاثبات واما اذا كان التنبيه على تلك القاعدة البديهية فلا يرد قوله لالاثبات ان كل وجود زائد عليها) والتمسك بدم القائل بالفصل انما يفيد الزام الخصم لااليقين مع ان المسئلة من المطالب التي يطلب فيها اليقين

او الكراهة يترجح احدهما في الفعل والترك اللذين نسبتهما الى القادر عليهما بالسوية ه الرابع القدرة وهي القوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق المريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد ه وقيل القدرة مبدأ لافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاقا لانها صفة تؤثر وفق الارادة ومبدأ لافعال الاختيارية والقوة الفلكية عند من يجعلها شاعرة قدرة على الاول لانها تؤثر وفق الارادة وليست بقدرة على الثاني لانها لاتكون مبدأ الافعال المختلفة والقوة النباتية قدرة على الثاني لانها لانها مبدأ الافعال المختلفة وليست بقدرة على الاول لانها ليست تؤثر وفق الارادة والقوة العنصرية ليست بقدرة لا على الاول لانها لاتؤثر وفق الارادة ولا على الثاني لانها ليست بمبدء الافعال المختلفة والقدرة غير المزاج لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون تأثيره من جنس تأثير الكيفيات الاربع والقدرة ليست كذلك فان تأثيرها الفعل والقوة مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا اوغير مختلف بشعور وارادة اولا فيتناول القوة الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد رسمت القوة بانها مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وفائدة القيد الاخير ان الشيء الواحد ربما صار مبدأ لتغير صفة في نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن من حيث انه معالج فيكون تأثيره في الحقيقة في آخر لا في نفسه وقد يقال القوة لامكان الشيء مجازا فان القوة التي هي مبدأ الفعل امكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزؤ

لماافاد حمله عليها) فائدة معنوية اصلا بل كان يعد هدرا (وكان قولنا السواد موجود) مع كونه مفيدا فائدة معتدابها (كقولنا السواد سواد والموجود موجود) وهو مما لايعتد به والاظهر ان يقال وكان كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قيل ولوكان الوجود جزأ لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون اى ذولون وليس فيه فائدة جديدة اذكان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه »الوجه (الرابع انه لولم يكن) الوجود (زائدا) على الماهية (لكان امانفسها اوجزءها والاول باطل لانه) اى الوجود (مشترك) لما مر (دونها) اى دون الماهية لان حقايق الموجودات متخالفة بالضرورة ومايقال من ان الكل ذات واحدة يتعدد بحسب الاوصاف لاغير فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لايلتفت اليها (وكذا الثانى)

(قوله لوكان الوجود الخ) لانه حمل الشئ على نفسه وان حمل اشتقاقا لانه حينئذ تكون الماهية موجودة بنفسها لابقيام الوجود بها بمعنى انها موجودة انها وجود قوله لما افاد حمله عليها) فيه بحث لجواز ان يكون افادته باعتبار ان معنى السواد موجود حينئذ انه ليس بمرتفع على مامر ان معنى عدم الماهية على تقدير عينية الوجود لها ارتفاعها بالكلية واما القول بان نسبة الشئ الى نفسه بالاشتقاق مفيد بل هو مبحث للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء فقد ذكرنا فى مباحث شبه القادحين فى البديهيات اندفاعه وكيف لا والمغايرة الاعتبارية ان كفى فى نسبة الشئ الى نفسه بلفظ دو وكان صحة الحمل مبنيا عليها كان انكار عدم الافادة مكابرة اذلا فائدة فى اعتبار المغايرة بين الشئ ونفسه وحمله على نفسه بواسطة ذو ان لم يكف كما هو الظاهر اذ التغاير الاعتبارى لايكفى فى كل نسبة كما فى كون شئ فوق شئ وامثاله والنسبة بين الشئ ونفسه بالصاحبية والاتصاف من هذا القبيل فهذا الحمل ليس بصحيح فضلا عن الافادة (قوله فائدة معنوية) وان افاد فائدة لفظية نحو قولنا الليث اسد (قوله بل كان الخ) ان لم يعتبر اختلاف اللفظين (قوله كقولنا السواد سواد) بناء على ان معنى الموجود والوجود واحد والسواد عين الوجود فحمل الموجود حمل السواد هذا ان اعتبر الاتحاد فى جانب المحمول وان اعتبر فى جانب الموضوع كان كقولنا الموجود موجود (قوله وهو مما لايعتد به) ان اعتبر التغاير بين الموضوع والمحمول بالاعتبار كما فى هذا زيد وان لم يعتبر لايصح الحمل (قوله والاظهر ان يقال الخ) لانه حينئذ لايحتاج الى اعتبار اتحاد الوجود والموجود فى المعنى مع ان حمل الشئ على نفسه غير مفيد اشتقاقا كما انه غير مفيد مواطأة ان اعتبر التغاير وكلاهما غير صحيح ان لم يعتبر (قوله كقولنا السواد لون او ذولون) التقدير ان باعتبار كونه جزأ محمولا او غير محمول (قوله بخلاف حمل الوجود عليه) فانه مفيد وان تصور السواد بالكنه وفيه انه انما يتم اذا تصور السواد بالكنه وهو ممنوع ومن هذا ظهر عدم تمام الاستدلال على تقدير كونه نفس الماهية ايضا بأنه انما يلزم عدم افادة الحمل اذا تصور الماهية والوجود بالكنه اما اذا تصور كلاهما او احدهما بالوجه العارض فلا واختلاف العنوان له مدخل فى الافادة وعدمها فان قولنا الانسان حيوان مفيد اذا تصور الموضوع من حيث الضاحك غير مفيد اذا تصور من حيث انه حيوان (قوله الوجه الرابع) هذا الوجه يدل على زيادة الوجود المطلق بخلاف الوجوه السابقة فانها دالة على زيادة المطلق والخاص قوله الرابع الخ) انه لوتم لدل على زيادة الوجود المطلق دون الخاص (قوله ومايقال الخ) قاله اهل المكاشفة من الصوفية والحكماء وهو ان كل الموجودات ذات واحدة وهى الوجود البحت المنزه [illegible] حتى عن الاطلاق ايضا ومقابله العدم الصرف لاتميز فيه ولا وصف له [illegible] وهو يتعدد بحسب تعدد الاوصاف الاعتبارية [illegible] الوحدة والامكانية [illegible] بكل اعتبار حكم عقلى و[illegible] لايخلو [illegible] باعتبار آخر والذات البحت منزه عن كلها والاحكام كما تختلف بالحقيقية تختلف بحسب اختلاف الاعتبار اذا كان مطابقا لنفس الامر هذا هو الكلام المجمل وتفصيله يقتضى بسطا لايليق بهذا الموضع (قوله يعدونه مكابرة) ويقولون ان اختلاف الماهيات بالذات معلوم بالضرورة قوله وكذا الثانى اذ لوكان الخ)

من معناها فيقال القوة لامكان الشئ مجازا تسمية للجزء باسم الكل والخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق فكر وروية والفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين فانه اذا انضم اليها ارادة احد الضدين يحصل به واذا انضم اليها ارادة الضد الاخر يحصل بها بخلاف الخلق فانه لايكون نسبته الى الضدين على السواء فان الخلق لايكون صالحا لان يقع بها الضدان بل يكون صالحا لاحد الضدين فقط ومن منع كون القدرة نسبتها الى الضدين على السواء اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فانه اذا كانت القدرة هى القدرة المستجمعة لشرائط التأثير اى مجموع الامور التى يترتب عليها الاثر فلا شك ان القدرة ليست بصالحة لان يقع به الضدان لانها لوكانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوقوع الاثر عند علته التامة ولاجل انه اراد بالقدرة المستجمعة بشرائط التأثير زعم ان القدرة مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند وجود العلة التامة والمحبة ترادف الارادة فمحبة الله للعباد ارادة كرامتهم ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته وقد يطلق المحبة على تصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة وذلك لمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه للمنعم والوالد لولده والصديق لصديقه واما محبة الله عند العارفين فهو تصور الكمال المطلق فيه والرضاء من العباد ترك الاعتراض والرضاء من الله تعالى ارادة الثواب والعزم جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعى المختلفة الناشئة عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنفرات المتخالفة فان لم يحصل ترجيح لطرف حصل التحير وان وجد حصل العزم قال الرابع اللذة والالم بديهيا التصور

باطل (ادلو كان) الوجود (جزأ) للماهيات (لكان اعم الذاتيات) المشتركة بين الموجودات
اذلاذاتى لهـا اعم منه (وكان جنسـا لها)ان كان محمولا عليهـا والا كان جزأ مشتركا مثل الجنس
(و يتمايز انواعه) المنـدرجه تحته (بفصول) او بأجزاء مختصة مثل الفصول (هى ايضـا
موجودة) لكونهـا مقومة واجزاء للماهيـات الموجودة (فيكون) الوجود (جنسا لهـا) اى
لتلك الفصـول ايضـا اذ الفرض انه جنس للموجودات (فلها) اى للفصول (فصول) اخر
(كذلك) اى موجودة ايضا (ويلزم التسلسل) وترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهـايه
(وانه محال اذ المركب لابد له من الانتهاء الى البسيط) لان البسيط مبدأ لمركب فلو انتفى انتفى المركب
قطعا (والكثرة ولو) كانت (غير متناهية لابد فيها من الواحد) لانه مبدأ الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة
ايضا فقد وجب ان يوجد فى تلك الفصول المرتبـة الى مالا نهاية له فصـل هو بسيط وواحـد
فينقطع به تلك السلسلة التى هى غير متناهية (و ايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزأ للعرض
او عرض فلا يكون جزأ للجوهر) فقد بطل كونه جزأ للموجودات بدليل ثان(والجواب)من الوجه
الرابع ان يختار كون الوجود جزءا ويجاب من الدليل الاول بأن يقال يجوز(انه قد يكون جنسا للانواع)
اى انواع الموجودات (عرضا عاما للفصول كالجوهر) فانه جنس للانواع المندرجـة تحته عرض
عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذى يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى

فان قلت هل يجوز الاستدلال على ابطاله بان يقال ايضا الوجـود معقول ثان وجزء الموجودات
موجود البتة قلت قيل لا لان المقصود بالابطال جزئية الوجود من الماهيات وللماهية الكلية اعتبارات
ذهنية ينتزعها العقل من الامور الموجـودة اعنى الاشخاص على ماهو التحقيق وفيه نظر (قوله
لكان اعم الذاتيات المشتركة) اى ذاتيا فوق جميع الذاتيات المشتركة بين الحقائق الموجودة (قوله
اذلاذاتى لها اعم منه) لان جميع الموجودات الممكنة منحصرة فى المقولات العشر وذاتياتها اخص
من الوجود فعلى تقدير جزئية يكون فوق جميع الذاتيات فقوله ادلا ذاتى لها اعم منه كناية
عن كون كل ذاتى لها اخص منه على ماهو المتبادر فى العرف ويجوز ان يكون بمعناه الحقيقى
وحينئذ يحتاج الى ضم مقدمة معلومة فى محله وهو لاذاتيـات للماهية فى مرتبة واحـدة
(قوله انواعه) اومافى حكم الانواع قوله فلها فصول اخر) لم يقل اواجزاء مختصة اكتفـاء بذكره
سابقا قوله لابد له من الانتهاء الى البسيط) فان قلت كيف الانتهاء اليه والحال ان الفرض جنسية الوجود
للموجودات قلت المراد ان هذا الفرض يستلزم عدمه وانه اشد استحالة (قوله لان البسيط الخ) قال
المحقق الدوانى لمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقى مبدأ للمركب مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان فان القدر
الضرورى هو ان المركب لابد له من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهاؤها الى ماليس بمركب فليس بينا بنفسه
وكذا الكثرة لابد فيها من الواحد العددى لامن الواحد الحقيقى لجواز اشتماله على آحاد اخر وهكذا مثلا
الكثرة من افراد الانسان لابد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد مشتمل على آحاد اخر لا يكون انسانا
ويجوز ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء ايضا مشتملا على آحاد يكون من نوع تلك الآحاد وهكذا الى غير
النهاية انتهى وفيه ان جميع تلك التركيبات ومراتب الكثرة اذا اخذت بحيث لايشذ منها واحد لابد
فيها من بسيط وواحد ولا يكون ذلك البسيط والواحد حقيقيا والا لم يكن مافرضناه جميعا نعم يرد عليه
ان الانتهاء الى البسيط والواحد واجب فيما اذا كان تلك الاجزاء مامنه التركيب اما اذا كانت انتزاعية
فلا بل الواجب حينئذ وجود مبدأ الانتزاع (قوله فالوجود اما جوهر الخ) هذا فى الاجزاء المحموله
مسلم لانه يستلزم حمل الجوهر على العرض اوالعرض على الجوهر مواطأة واما فى غير المحموله فيجوز
ان يكون العرض جزء الجوهر كالهيئة السريرية للسرير قوله فلا يكون جزأ للجوهر) قد يمنع ذلك
بتجويز كون الجوهر مركبا من جوهر وعرض كما فى السرير على ان اللازم هو الزيادة فى البعض والمدعى
انه زائد فى الكل (قوله بان يقال الخ) اى يمنع قوله فيكون الوجود جنسا للفصول (قوله بل كل جنس)
اى فى الماهيات الحقيقية (قوله عرض عام له) كيلا يتكرر الذاتى فى الماهيات الحقيقية (قوله وانما جاز

وقولهم اللذة ادراك الملائم والالم
ادراك المنافى فيه نظر لانا نجد من
انفسنا حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك
ملائما ولا نعلم ان تلك الحالة هى نفس
الادراك اوغيره وبتقدير المغايرة
فاللذة كلاهما او احدهما وماقيل
من ان اللذة هى دفع الالم خطأ لان
الانسان قد يلتذ بالنظر الى وجه حسن
والوقوف على مسئلة والعثور على
مسئلة والعثور على مال فجأة
بلا خطور سابق بها اقول المبحث
الرابع كل من اللذة والالم بديهى
التصور لانهما من الوجدانيات وقد
عرفت ان الوجدانيات لايحتاج
حصولها الى نظر وفكر وقول الحكماء
اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافى
فيه نظر فانا نجد من انفسنا عند
الاكل والشرب والوقاع حالة
مخصوصة ونعلم ايضا انا ندرك هذه
الاشياء الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة
المخصوصة هل هى نفس هذا الادراك
اولازمه او ملزومه اولا لازمه
ولا ملزومه ولا يكفى فى بيان انها نفس
هذا الادراك ان يقال انا نجد هابه
فيكون هو هو لان هذه حجة لفظية
وللسائل ان يقول ان كنت
جعلت اسم اللذة اسما لهذا الادراك
فلا منازعة فيه لكن لم قلت ان الحالة
المخصوصة التى نجدها من النفس
هذا الادراك ولا شك ان هذا المطلوب
لا يتحقق بهذا الوجه وبتقدير مغايرة
الحالة المخصوصة فاللذة كلاهما اى الحالة
المخصوصة والادراك او احدهما فلا
يحصل الجزم بان اللذة هى الادراك وقد
رسم الشيخ فى الاشارات اللذة بحسب
اللفظ بانه ادراك ونيل لوصول ماهو كمال
وخير عند المدرك من حيث هو كمال
وخير والالم بانه ادراك ونيل لوصول
ماهو آفة وشر عند المدرك من حيث

هو ان كل وجود زائد ونقيضه سلب جزئي فيجاز ان يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويجاب عن الدليل الثاني بأن يقال (قوله) الموجود (اما جوهر اوعرض فلما لاجوهر ولا عرض فانهما) اى الجوهر والعرض (من اقسام الموجود) والوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء قال المصنف (والتحقيق ان هذه الوجوه) التى استدل بها على كون الوجود زائدا على ماهية الممكن (انما تفيد تغاير المفهومين) اى مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا (دون) تغاير (الذاتين) اى ذات الوجود

ذلك) اى كونه عرضا عاما للفصول وحاصله ان منع كونه جنسا للفصول راجع الى منع مقدمة دليله اعنى قوله اذ المفروض انه جنس للوجودات وذلك لان مدعى من قال بالزيادة موجبة كلية اى كل وجود مشتركا كان اوخاصا زائد على الماهية الا ان بعض ادلته يدل على تمام المدعى كالدليلين الاولين وبعضها يدل على زيادة الوجود المشترك كالدليل الثالث والرابع ونقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية اى ليس كل وجود زائدا فقيما نحن فيه يكون المدعى زيادة الوجود المطلق في جميع الماهيات الممكنة فيجاز ان يكون صدق نقيضه اعنى سلب زيادته في جميع الماهيات بأن يكون داخلا في بعض دون البعض فلا نسلم ان المفروض انه جنس للوجودات بل المفروض انه جنس لبعض الماهيات لانه اللازم من عدم زيادته في الجميع فان قيل اذا كان المدعى زيادته في جميع الماهيات كان معنى قوله لولم يكن زائدا في الجميع لكان نفسها او جزء منها نفس بعضها او جزء بعضها فحينئذ يمكن منع الملازمة الاولى اعنى لزوم اتحاد الماهيات لجواز ان يكون نفس ماهية واحدة فلا يلزم اتحاد ماهيتين فضلا عن اتحاد الماهيات وكذا على تقدير الجزئية يمكن منع قوله لكان اعم الذاتيات لجواز ان يكون ذاتيا مختصا بماهية واحدة فلم يمنع هاتين الملازمتين ومنع الملازمة الاخيرة اعنى قوله فكان جنسا للفصول قلت لما كان القول بان الوجود المشترك نفس بعض الماهيات اوذاتى مختص ببعض الماهيات مكابرة اعرض عن منع تينك الملازمتين بخلاف الملازمة الثالثة تأمل فانه من المداحض التى زل فيها الاقدام (قوله ليس من اقسام الموجود) بل هو معدوم ولا يلزم من اعتبار المعروض في شيء اعتبار العارض والا لامتنع التركيب مطلقا لان كل جزء من المركب متصف بنقيضه فلا يلزم من جزئيته للجوهر والعرض ان لا يكونا موجودين فلا يرد ماقيل انه اذا لم يكن من اقسام الموجود لم يكن جزأ للجوهر والعرض لان جزء الموجود موجود فثبت المطلوب وهو عدم الجزئية وكذا ماقيل اذا لم يكن جوهرا ولا عرضا لم يكن جزأ منهما لان جزء الجوهر جوهر وجزء العرض عرض (قوله لاستحالة ان يكون الشيء الخ) اى لاستحالة ان يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء بعينه من غير اعتبار تغاير بينهما اتصافا حقيقيا لانه يستلزم اتصاف الشيء بنفسه وهو محال لعدم التغاير بين الشيء ونفسه فلا يرد ان العدم مندرج تحت المعدوم لان اتصاف المعدوم بالعدم ليس حقيقيا ولان مفهوم العلم بعد تعلق العلم به ومفهوم الكلى وامثالهما مندرج تحت المعلوم والكلى لان ذلك بعد اعتبار التغاير بينهما وفيما نحن فيه ليس كذلك لان الوجود المطلق لوكان موجودا لايكون وصفه حصة من الوجود المطلق عارضة له بل الخصوصية انما يحصل له بعد العروض قوله والتحقيق ان هذه الوجوه الخ) اما غير الاول فظاهر واما الوجه الاول فقيل لانه مثل ان يقال الاب ليس عين زيد لان الاب يمتنع ان يكون لا ابا وزيد قد يكون لا ابا ولا يخفى انه يفيد المغايرة بحسب المفهوم والحق ان خلاصة الوجه الاول هو ان ذات الماهية تقبل العدم فلو كان الوجود نفسها اوجزءها لما كان كذلك فيفيد التغاير بين الذاتين فتأمل (قوله والتحقيق) اى بيان الحق من قولى الزيادة والعينية بعد الاحاطة بدلائل الطرفين والمقصود منه ترجيح مذهب العينية وخلاصته ان التغاير من حيث المفهوم لايحصل النزاع فلا يمكن حمل الاختلاف عليه فالاختلاف والنزاع انما هو في التغاير من حيث الذات والحق في ذلك مذهب الشيخ لدليل لاح له (قوله ان هذه الوجوه الخ) اى ماسوى الوجه الرابع بقرينة انه يدل على زيادة الوجود المطلق والشيخ لايقول به (قوله انما تفيد تغاير المفهومين) اما الاول فلان مبناه

هو آفة وشر والادراك قدم تعريفه والنيل الوجدان ولم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول شبحه ومثاله والنيل لايكون الابحصول نفسه واللذة لاتحقق بحصول مثال اللذيذ بل يتحقق بحصول نفسه وانما لم يقتصر على النيل لان اللذة لاتحقق بدون الادراك والنيل لايدل عليه الابالالتزام وانما ذكرهما اذلم يوجد لفظ دال على مجموعهما بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالخصص الدال عليه بالمجاز وانما قال لوصول ماهو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هى ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول الملتذ الى اللذيذ وانما قال ماهو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لايعتقد كماليته وخيريته فلايلتذ به وقد لايكون كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو يعتقد كماليته وخيريته فيلتذ به فالمعتبر في الالتذاذ كماليته وخيريته عند المدرك لافي نفس الامر والكمال والخير ههنا هو المكان والحيز بالقياس الى الغير ومعناهما وماهو حاصل لما من شانه ان يكون ذلك الشيء حاصلا له اى مناسب له ويليق به والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك الشيء الحاصل المناسب من حيث انه اقتضى براءة ما من القوة للشيء الحاصل له كمال ومن حيث انه مؤثر خير وانما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر الخير لافادته التخصيص لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من وجه دون وجه والالتذاذ به مختص بالوجه الذى هو كمال وخير اى من ذلك

وذات السوادمثلا (والنزاع انما وقع فيه) اى فى تغاير الذاتين لا فى تغاير المفهومين (فان عاقلا لايقول مفهوم السوادهو) بعينه (مفهوم الوجود بل) يقول العاقل ان (ماصدق عليه السواد) من الامور الخارجية (هو بعينه ماصدق عليه الوجود وليس لهما) اى للوجود والسواد (هويتان متمايزتان) فى الخارج (تقوم احداهما بالاخرى كالسواد) القائم (بالجسم) فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية (و) ماذكره من ان ماصدق عليه احدهما هو عين ماصدق عليه الآخر وانه ليس لهما هويتان متمايزتان (هو الحق) المطابق للواقع (والالكان للماهية هوية) ممتازة فى الخارج (مع قطع النظر عن الوجود) وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية

على اختلاف الماهية الموجودة والماهية من حيث هى فى قبول العدم وعدمه وذلك انما يدل على اختلاف الاعتبارين لاعلى اختلاف الذاتين الايرى ان الانسان من حيث هو يقبل عدم الكتابة والمأخوذة مع الكتابة لايقبله مع اتحادهما فى الذات واما الثانى فلانه يجوز الشك فى ثبوت شئ لشئ اذا كانا متغايرين فى المفهوم مع اتحادهما ذاتا كما فى هذا زيد اى مسمى بزيد واما الثالث فلان افادة الحمل انما يستدعى تغاير الطرفين مفهوما لاذاتا بل يقتضى الاتحاد فيه بخلاف الوجه الرابع فانه يقتضى التغاير فى الذات فان نفى النفسية والجزئية يستلزم التغاير فى الذات فمن قال دلالة الوجه الرابع على تغاير المفهوم ظاهرة فقد خفى عليه الظاهر (قوله لايقول الخ) فانه يحكم بان السواد موجود وليس بموجود وكلاهما ممتنعان عند الاتحاد فى المفهوم (قوله من الامور الخارجية) قيد بذلك لان ماصدق عليه السواد من الامور الذهنية مغاير لماصدق عليه الوجود فان الاول هوية خارجية والثانى امر اعتبارى (قوله هويتان) اى ماهيتان شخصيتان (قوله فى الخارج) بل متمايزتان فى الذهن (قوله وكان للوجود الخ) زاد على المتن لانه اللازم من قوله والا اى ان لايكون النفى المذكور اى ليس لهما هويتان متمايزتان بل كان لهما هويتان متمايزتان فى الخارج لالان ترتب قوله فكان لها الخ موقوف عليه فانه لازم من مجرد ان يكون للماهية هوية ممتازة فى الخارج قوله حتى يمكن قيامها الخ) اى كقيام العرض بمحله والافمطلق القيام الخارجى لايقتضى تحقق هوية القائم بل يقتضى هوية المقوم به (قوله من المحذورات) اى المذكورة فى الوجه الثانى للشيخ (قوله كلام الشيخ) اى قوله انه نفس الماهية (قوله وفحوى دليله) الاول والثانى كما لايخفى على الفطن (قوله وفيه بحث) اى فى قوله وهو الحق بحث لان ماذكره من قوله والالكان الخ يدل على انتفاء التمايز الخارجى بينهما ولا يدل على اتحادهما فى الصدق الذى هو المدعى ويحمل كلام الشيخ الا بان يستلزم عدم التمايز الخارجى الاتحاد فى الهوية وليس كذلك لانه يجوز ان يكون عدم التمايز بان لايكون للوجود هوية خارجية بأن يكون امرا اعتباريا عارضا له فى الذهن وحينئذ لايتحدان فيما صدقا عليه لان ماصدق عليه الماهية امر خارجى وما صدق عليه الوجود امر ذهنى وبهذا اندفع مايتوهم من ظاهر تفريع قوله حتى يكون ماصدق عليه احدهما الخ ان الاتحاد فى الصدق مبنى على الاتحاد فى الهوية وليس كذلك لانه سيبين فى بحث الماهية ان تفسير الحمل بالاتحاد فى الهوية الخارجية انما يصح فى الذاتيات دون العدميات نحو زيد اعمى اذ لاهوية خارجية للاعمى والالكان موجودا خارجيا والتفسير الشامل لهما الاتحاد فى الصدق اذلا استحالة فى صدق العدميات على الموجودات الخارجية وذلك لان مقصود ههنا ان عدم التمايز لايستلزم الاتحاد فى الصدق ان الا يستلزم الاتحاد فى الهوية وليس فليس لان الاتحاد فى الصدق لايتحقق بدون الاتحاد فى الهوية واندفع ايضا ماتوهم من ان المصنف لم يدع استلزام عدم التغاير للاتحاد فى الهوية بل للاتحاد فى الصدق وهو قد يتحقق بدونه كما فى نحو زيد اعمى فقوله الا ان هذا لايستلزم الخ لاوجه له قوله حتى يكون ماصدق عليه أحدهما الخ) قيل فى تفريع هذا على اتحاد الهويتين بحث اذ قد يتحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما فى حمل العدميات مثل زيد اعمى وصريح كلام المصنف يدل على اتحاد الماصدقات لا الهويات اذ لم يصرح باتحاد الهويتين بل بنفى تمايز الهويتين وانتفاؤه قد يكون بانعدام هوية احدهما وجوابه ان سياق كلام المصنف يدل على انه استدل على اتحاد

الوجه فهذه ماهية اللذة ومقابلها ماهية الالم ويعرف فائدة القيود عند معرفة فائدة القيود ههنا وزعم محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة رفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية وسبب هذا الظن اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لان اللذة لاتتم لنا الا بالادراك والادراك الحسى وخصوصا اللمسى انما يحصل الانفعال عن الضر فاذا استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم يحصل اللذة فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الطبيعية ظن اللذة بعينها هى ذلك الانفعال وهذا باطل فانه اذا وقع بصر الانسان على وجه مليح يلتذ بالنظر اليه مع انه لم يكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك الوجه حتى يجعل تلك اللذة خلاصا عن الم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للانسان بالوقوف على مسئلة لذة عظيمة من غير خطور سابق حتى يجعل تلك اللذة رفع الم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للانسان لذة عظيمة بالعثور على مال فجأة بلا خطور سابق * قال * الخامس فى الصحة والمرض الصحة حال اوملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه فلا واسطة واما الفرح والحزن والحقد وامثال ذلك فغنية عن البيان * اقول * المبحث الخامس فى الصحة والمرض الصحة حالة اوملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه اى حالة اوملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها غير سليمة فلا واسطة بينهما لانه عنى كون الموضوع الواحد بالنسبة الى الفعل الواحد فى الوقت الواحد بحيث يكون

السواد فى الخارج كان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم فى الخارج (فكان لها) اى للماهية (قبل) انضمام (الوجود) اليها (وجود) فيلزم مامر من المحذورات (وهو معنى كلام الشيخ) ابى الحسن الاشعرى (وفحوى دليله) لانه يدل على امتناع كون الوجود متمايزا لهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان ماذكره يدل على ان الوجود والموجود لايتمايزان فى الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لايستلزم ان تكون هوية الوجود فى الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ماصدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لايكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا فى الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطأة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك فى ان الوجود موجود كما لاشك فى ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة فى الاعيان هوية للسواد والوجود عارض لها ويمتاز عنها فى العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطأة فهذا القدر مسلم واما ان تكون الهوية ذات الوجود وماهيته المتعينة كما هى ذات السواد وماهيته المتعينة فممنوع (نعم لما اثبت الحكماء الوجود الذهنى فانهم وان وافقوه فى ذلك) اى وافقوا الشيخ فى ان الوجود الخارجى لايمتاز عن الماهية فى الخارج بل هما متحدان هوية (قالوا بانه) اى الوجود (يغاير الحقيقة) الخارجية (ذهنا) فانه اذا تصور الماهية الموجودة فى الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجى فيحصل هناك صورتان مطابقتان

الما صدق بانتفاء تمايز الهويتين بناء على استلزامه المحذورات اوانه اراد باتحاد الماصدق اتحاد الهوية والالكان دعوى اتحاد الما صدق خاليا من الدليل مع ان مقصوده اثبات هذا الاتحاد فخلاصة البحث وروده على الثانى ظاهر وعلى الاول ان انتفاء تمايز الهويتين لايستلزم اتحادهما حتى يلزم اتحاد الما صدق نعم قد يتحد الما صدق بلا اتحاد الهوية كما عرفت لكن الكلام ههنا فى لزوم ذلك الاتحاد والقطع به فليتأمل **قوله** لكان محمولا على تلك الذات مواطأة) فيه بحث لان الاتحاد فى الوجود ليس حقيقة الحمل ولا يكفى فيه ذلك والاجاز حمل الجزئى الحقيقى على الكلى كما جاز العكس اذ الاتحاد من الطرفين مع انه لايقول به احد فالشرطية ممنوعة اللهم لاان يحصر موانع الحمل وبين انتفاؤ ها ههنا (قوله كالسواد) يعنى كما ان السواد محمول على الذات يكون الوجود ايضا محمولا عليه لاتحاد كل منهما مع الذات فى الخارج ومغايرتهما اياه فى المفهوم وهو معنى الحمل على ماقالوا انه اتحاد المتغايرين ذهنا فى الخارج وما قيل انه يستلزم جواز حمل الجزئى الحقيقى ففيه اولا ان عدم الجواز ممنوع ولو سلم فوجود مفهوم الحمل لايقتضى جوازه لجواز ان يكون عدمه لانتفاء شرط او تحقق مانع عنه على ماقيل ان المعتبر فى جانب الموضوع الذات وفى جانب المحمول الوصف **قوله** وايضا لم يكن لاحد شك الخ) قيل لم لايجوز ان يكون الشك فى اتحاد الذاتين (قوله وايضا لم يكن الخ) وذلك لان عدم التمايز فى الخارج معلوم لكل احد لانه يعلم ان الاتصاف بالوجود ليس كالاتصاف بالبياض فلو استلزم ذلك للاتحاد فى الهوية كان الاتحاد فى الهوية ايضا معلوما بعد الالتفات اليهما فلا يبقى الشك بعد ذلك فى الوجود فى الخارج مع ان ذلك بعد العلم بوجود السواد من اعرف النظريات فلا يرد انه يجوز ان يكون الشك لعدم العلم بالاتحاد (قوله وبالجملة فالهوية الخ) الفاء جزائية اى اذا علمت التفصيل المذكور فالهوية الخ اوزائدة لمجرد تحسين اللفظ (قوله عارض لها)اى خارج من تلك الهوية (قوله واما ان تكون تلك الهوية الخ) حتى يكون ماصدق عليه السواد عين ماصدق عليه الوجود كما يدعيه المصنف (قوله نعم لما اثبت الخ) تقرير لما سبق من الاتحاد فى الهوية والجملة الشرطية مستأنفة كأنه قيل فهل للقول بمغايرة الوجود معنى وقوله فانهم قالوا جواب لما وهو مع الفاء ضعيف وقوله وان وافقوه فى ذلك حال من ضمير قالوا حال كونهم موافقين له فى العينية فى الهوية (قوله مطابقتان الخ) على معنى انهما منتزعتان منها بحسب تنبه المشاركات والمباينات اوعلى معنى انهما لو وجدتا فى الخارج

سليما ولايكون فلا واسطة بين الصحة والمرض ومن اثبت الواسطة بينهما عنى بالمرض كون الحى بحيث يختل جميع افعاله وبالصحة كون الحى بحيث يسلم جميع افعاله فبينهما واسطة وهو كونه بحيث يسلم بعض افعاله دون بعض اوفى بعض الاوقات دون بعض واما الفرح والحزن والحقد وامثال ذلك مثل الغضب والغم والخجل والهم فغنية عن البيان لان كل واحد يدرك بالضرورة حقائق هذه الامور ويميزها عن غيرها فتستغنى عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة لانفعالات خاصة بالروح الذى فى القلب وتلك الكيفيات تشتد وتضعف بسبب اشتداد الانفعال وضعفه *قال* واما القسم الثالث وهو الكيفيات المختصة بالكميات وهى اما ان تكون عارضة للكميات وحدها اما للمتصلات كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل واما للمنفصلات كالزوجية والفردية والاولية والتركيب واما ان يكون مركبة عنها وعن غيرها كالخلقة المركبة من الشكل واللون *اقول* لما فرغ من القسم الثانى من الكيفيات شرع فى القسم الثالث منها وهو الكيفيات المختصة بالكميات اى التى تعرض للكميات بالذات اولا وبواسطة الكميات لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان تكون عارضة للكميات وحدها اى من غير ان تتركب مع غيرها واما ان تكون عارضة لاوحدها بل تكون مركبة عنها وعن غيرها اما الكيفيات العارضة للكميات وحدها فاما ان تكون عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل *والاستقامة هى كون

للماهية الخارجية على قياس ماقيل فى الجنس والفصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ فى الاتحاد بحسب الخارج وان خالفوه فى التغاير بحسب الذهن بقوله (فصرح ابن سينا فى الشفاء انه من المعقولات الثانية فليس فى الاعيان عين هو وجود اوشئ انما الموجود) اوالشئ فى الخارج (سواد اوانسان) اوغيرهما من الحقايق فهـذه) الماهيات موجودات عينية متأصلة فى الوجود واماالوجود والشيئية فلاتأصل لهما فى الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التى تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها فى الذهن ولايحاذى بها امر فى الخارج (وذلك) اى الوجود فى كونه من المعقولات الثانية (كالحقيقة والتشخص والذاتى والعرضى) فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لاوجودلها فى الخارج فليس فى الاعيان شئ هو حقيقة مطلقة اوتشخص مطلق اوذاتى اوعرضى كذلك بل هذه مفهومات عارضة فى العقل للمعقولات الاولى ولايذهب عليك ان هـذا الكلام من ابن سينا تصريح بان ليس للوجود هوية خارجية كالماهيات والاكان متأصلا فى الوجود لامعقولا ثانيا قال المصنف (فاذن النزاع) فى ان الوجود زائداوليس بزائد (راجع الى النزاع فى الوجود الذهنى) فمن لم يثبته كالشيخ قال ان الوجود الخارجى عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجى زائد على الماهية فى الذهن فمن ادعى من المتأخرين ان الوجود زائد مع انه ناف للوجود الذهنى لم يكن على بصيرة فى دعواه هذه ﴿البحث الثانى فى ان الوجود زائد على الماهية فى الواجب لوجوه * الاول لولم يكن﴾ وجودالواجب (مقارنا لماهيته) بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية الواجب (فتجرده) عن الماهية

كانتا عين الهوية وعلى التقديرين يكون ماصدق عليه الماهية مغايرا لما صدق عليه الوجود فى الذهن فيصح القول بمغايرة الوجود للماهية بحسب الذات فى الذهن بخلاف مااذا لم يثبت الوجود الذهنى فانه لاتغاير بينهما الا بحسب المفهوم وقد علمت انه لانزاع فيه فاندفع ماقيل ان الشيخ قائل بالتغاير بين الذاتيات المتحدة فى الهوية وتحليلها اليها ومن البين ان ذلك التغاير ليس الا باعتبار التعقل فالقول بالتغاير لايختص بالقول بالوجود الذهنى (قوله هو حقيقة مطلقة الخ) ليس المراد منه انه حقيقة مع وصف الاطلاق فان المعقولات الاولى ايضا كذلك اذ ليس فى الاعيان شئ هو انسان مطلق بل المراد انه هو مفهوم الحقيقة والتشخص بل فى الاعيان شئ هو معروض مفهوم الحقيقة بمعنى انه ينتزع عنه العقل بعد حصوله فيه فلايرد ماقيل ان ذات الواجب نفس الوجود والحقيقة والتشخص عندهم ففى الاعيان شئ هو حقيقة ووجود وتشخص **قوله** ولا يذهب عليك الخ) اعتراض على المصنف بأن ماذكره الشيخ ينافى مادعاه فكيف اورده تقوية لكلامه (قوله ولا يذهب الخ) يريد ان ماورده المصنف شاهدا للاتحاد فى الهوية شاهـد على عدمه **قوله** راجع الى النزاع فى الوجود الذهنى) قيل فيه نظر لانه لانزاع للقائلين بنفى الوجود الذهنى فى تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم فى كون التعقل بحصول شئ فى العقل وفى اقتضاء الثبوت فى الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفى الوجود الذهنى نفى التغايرتين الوجود والماهية فى التصور بان يكون المفهوم من احدهما عين المفهوم من الآخر غاية الامر ان لايقولوا بان الوجود زائد فى العقـل بل يقولوا زائدا عقـلا وفى التعقـل ولهذا اتفق الجمهـور من القائلين بنفى الوجود الذهنى على ان الوجـود زائد على الماهيـة ذهـابا الى المعنى الاول **قوله** زائد على المـاهية فى الواجب) قيل لوكان للواجب تعالى ماهية ووجود لكان مبدا الكل اثنين وكل اثنين يحتاج الى واحد هو مبدأ الاثنين والمحتاج الى المبدأ لايكون مبدأ للكل فان قلت الماهية موصوفة بالوجود فهى لتقدمها متعينة للبدئية قلت الماهية على تقدير تقدمها على الموجود لاتكون موجودة فاذن يكون مبدأ الموجودات غـير موجود وهو محال ويمكن ان يقال تقدم المـاهيتين على الوجود بحسب الذات لايقدح فى كونها مبدأ للممكنات على ان الزيادة بحسب التعقل كما حققه الشارح فى حواشى التجريد فليس فى الخارج الاشئ واحـد هو مبدأ للممكنات فتأمل (قوله بل كان الخ) اضراب عن نفى المقـارنة بالعينية لان الدليل المذكور لايدل على نفى الجزئية كما لايخفى فهذا ا داخل

(وقيامه)

الخط بحيث ينطبق اجزاؤه المفروضة بعضها على بعض على جميع الاوضاع * والانحناء بخلافه فانه كونه بحيث لاينطبق اجزاؤ المفروضة على جميع الاوضاع كالاجزاء المفروضة للقوس فانه اذا جعل مقعر احدالقوسين فى محدب الاخر ينطبق احدهمـا على الاخر واما على غير هذا الوضع فلاينطبق والاستدارة كون السطح بحيث يحيط به خط واحد يفرض فى داخله نقطة تتسـاوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه *و الشكل هيئة احاطة الحدا والحدود بالجسم واماان تكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية والاولية وهى كون العـدد بحيث لايعده غير الواحد كالثلاثة والخمسة والسبعة *و التركيب وهو كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعـة التى يعدها الاثنان والستة التى يعدها الثلاثة والاثنان واما الكيفيـات التى تكون مركبة عنها وعن غيرها فكالخلقة المركبة من الشكل واللون * قال * واما لقسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية فهى ان كان استعدادا نحو اللاقبول كالصلابة يسمى قوة وان كان استعداد نحو القبول يسمى ضعفاً ولاقوة * اقول * لما فرغ من القسم الثالث من الكيفيات شرع فى القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعـدادية وهى الاستعدادات المتوسطـة بين طرفى النقيض اى اللاانفعـال والانفعال واللاقبول والقبول فان كان استعـداداً شديدا نحو اللا لقـبول والـلا انفعـال كالصلابة والمصاحبـة يسمى قوة وان كان استعدادا شديدا نحو القبول والانفعال يسمى ضعفاً ولاقوة كاللين والمراصبة * قال * الفصل الرابع فى الاعراض النسبية وفيه مباحث الاول فى عليتهـا انكرها جمهور المتكلمين الاالاين وقالوا لووجدت

وقيامه بذاته (اما لذاته فيكون كل وجود مجردا) لان مقتضى ذات الشيء لايختلف ولايتخلف عنه (فيكون وجود الممكن) ايضا (مجردا) عن الماهية (فقد ابطلناه) فى البحث الاول (واما لغيره فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة ولايكون) الواجب الذى هو ذلك الوجود المجرد (واجبا) لاحتياجه فى تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوديا اوعدميا (هذا خلف) الوجه (الثانى ان الواجب مبدأ الممكنات) كلها (ولو كان هو الوجود المجرد) القائم بذاته (فالمبدأ) للممكنات (اما الوجود) وحده (او) هو (مع قيد التجرد والاول يقتضى ان يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون كل شيء) من الاشياء الموجودة (مبدأ لكل شيء) منها (حتى لنفسه وعلله) لان الوجودات متساوية متماثلة الماهية (وبطلانه اظهر من ان يخفى والثانى يقتضى ان يكون التجرد وهو عدم) العروض (جزأ من مبدأ الوجود) اى فاعله (وانه محال) بديهة ومؤد الى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز كون المركب من العدم موجدا مع كونه معدوما جاز ان يكون العدم الصرف موجدا ايضا (لايقال لم لايجوز ان يكون (التجرد) الذى هو عدمى (شرطا لتأثيره) لاجزأ من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال (لانا نقول فاذن كل وجود مبدأ) لما الواجب مبدأ له (الا انه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه) وفى بعض النسخ لفقد شرط اى شرط يمكن اجتماعه معه لمساواته وجود الواجب الذى جامعه الشرط (ويعود المحال) وهو جواز كون

وكذا الآتى على نفى العينية فى الواجب واما نفى الجزئية فامر مسلم ثابت عند الفريقين بدليل لزوم التركيب فى الواجب (قوله اما لذاته) كاف فى اقتضاء التجرد (قوله فيكون كل وجود مجردا) لاشتراكها فى حقيقة الوجود قوله مجردا عن الماهية) اى عن مقارنة الماهية والعروض لها (قوله واما لغيره) اى يكون للغير مدخل فيه (قوله منفصلة) بناء على ان كل ماهو متصل به محتاج الى قيامه الذى هو التجرد فلايكون علة له (قوله وقيامه بذاته الخ) عطف تفسيرى وفيه اشارة الى دفع ماقيل ان التجرد امر عدمى لانه عبارة عن عدم العروض فالاحتياج فيه الى الغير لاينافى الوجوب ووجه الدفع انه فى الحقيقة عبارة عن القيام بالذات فيلزم احتياج الواجب فى القيام بالذات وتحصيل الذات الى الغير قوله اوعدميا) اشارة الى دفع مايقال يكفى فى التجرد عدم مايقتضى المقارنة (قوله مبدأ الممكنات كلها) اى فاعل لها كما سيجيء واعتبار عموم الممكنات لترويج الدليل ولكونه بيانا للواقع والا فأصل الدليل يكفيه كونه مبدأ الممكن كما لايخفى (قوله يقتضى ان يكون الخ) اى جواز ان يكون كل وجود فاعلا لما الواجب فاعل له فيجوز ان يكون كل شيء علة لنفسه ولعلله وهو محال فلايرد ان مجرد وجود الفاعل لايكفى فى وجود المعلول لجواز توقفه على ارتفاع مانع كخصوصية الوجود الامكانى واما القول بجواز توقفه على شرط كخصوصية الوجود الواجبى فمدفوع بانا ننقل الكلام الى تلك الخصوصية بأنه مقتضى الوجود وحده فيكون كل وجود كذلك اومن غيره فيلزم امكان الواجب (قوله هو عدم) لانه عبارة عن عدم العروض وفيه مامر من انه عبارة عن القيام بالذات (قوله اى فاعله) فسر بذلك لانه المحال بداهة لان معطى الوجود لابد ان يكون موجودا واما وجود المبدأ بمعنى العلة التامة فغير لازم (قوله اثبات الصانع) لم يقل ويلزم انسداد باب اثبات الصانع لان هذا المعدوم مستلزم للواجب لكونه جزأ منه وفى اختيار لفظ الصانع اشارة الى ماعليه المليون من ان علة الاحتياج هو الحدوث (قوله لانه لما جاز الخ) يعنى ان هذا المركب من اشتماله على امور ثلاثة منافية للايجاد اعنى التركيب فان المركب لايجوز كونه مبدأ للممكنات كلها والتركيب من العدم الذى هو فرضى محض ممتنع فى نفس الامر وكون المركب معدوما اذا جاز كونه موجدا جاز ان يكون العدم الصرف ايضا موجدا لان المانع فيه واحد وهو كونه معدوما (قوله لم لايجوز ان يكون الخ) منع للحصر بين الشقين المذكورين واختيار للشق الثالث الذى لايلزمه شيء من المحالين المذكورين قوله اى شرط يمكن اجتماعه الخ) هذا تفسير للشرط المذكور على النسختين وفيه دفع لما يقال يجوز ان يكون الشرط ممتنعا اجتماعه مع الوجود فى الممكن فان قلت لانسلم الامكان لجواز ان يكون تشخصات الوجودات الممكنة مانعة قلت المراد هو الامكان بالنظر الى ذاته وماهيته (قوله اى شرط يمكن اجتماعه) تفسير على كلا النسختين وفى هذا التفسير اشارة الى دفع مايرد من ان التجرد

لو جد حصولها فى محالها وتسلسل احتج الحكماء بأنها تكون محققة لا لفرض ولا لاعتبار فهى اذا من الخارجيات وليست اعداما لانها تحصل بعد مالم تكن ولا ذات الجسم لانه لايقاس الى الغير ونوقض بالفناء والمضى * اقول * لما فرغ من الفصل الثالث فى الكيفية شرع فى الفصل الرابع فى الاعراض النسبية وهى السبع الباقية الاين والاضافة ومتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل وذكر فى هذا الفصل ثلاثة مباحث الاول فى هليتها الثانى فى الاين الثالث فى الاضافة * المبحث الاول فى هلية الاعراض النسبية اى وجودها انكر هلية الاعراض النسبية جمهور المتكلمين وقالوا الاعراض النسبية لاوجود لها فى الخارج الا الاين واحتجوا على ان الاعراض النسبية ليست بموجودة فى الخارج بانها لو وجدت الاعراض النسبية فى الخارج لوجدت فى محالها وحصولها فى محالها نسبة بينها وبين محالها وتلك النسبة ايضا فى المحل وكانت ايضا غير ذاتها وذلك الغير ايضا حاصل فى المحل ويكون حصوله فى المحل زائدا عليه ويلزم التسلسل * اعلم ان هذه المقولات السبع لو كانت نسبا لكانت انواعا لجنس عال ولم تكن اجناسا عالية فيكون الاجناس العالية من الاعراض ثلاثة كما وكيفا ونسبة والسبع الباقية انواع مندرجة تحت النسبة ومن جعل السبع اجناسا عالية لم يعن بها مايدخل النسبة فى ذاتها بل ماتعرض النسبة لها الا الاضافة فان مفهومها النسبة ومستدعية تكرر النسبة واحتج الحكماء على ان الاعراض النسبية موجودة فى الاعيان بأن الاعراض

كل شئ مبدأ لكل شئ حتى لنفسه وعلته (وقداجاب عنهما) اى عن هذين الوجهين (بعض الفضلاء بان النزاع) فى ان وجود الواجب عين ماهيته ام لا (ليس فى الوجود المشترك) بين الموجودات اذ لايقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والالكان حقيقته امورا متعددة مقارنة للممكنات (بل فى وجوده الخاص) المخالف فى الماهية لسائر الوجودات الخاصة المشارك لها فى مطلق مفهوم الوجود (فان ماصدق عليه انه وجود) اى مايحمل عليه الوجود مواطأة (ليس فى الواجب امرا زائد) بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته (وهو المجرد) المقتضى بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته (و) هو (المبدأ) للممكنات ولا يلزم من ذلك ان يكون سائر الوجودات المخالفة فى الماهية مجردة ومبدأ انما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا فى تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينهما وان كان بالتواطى لايستلزم تماثلها لجواز ان يكون امرا عارضا لها خارجا عن ماهياتها وبهذا القدرتم الجواب عن الوجهين معا لكنه زاد فى التوضيح فقال (واما حصته) اى حصة الواجب (من مفهوم الكون فى الاعيان فزائدة) على ماهيته (وهذا) الجواب (لايشفى عليلا فانه اعتراف بان حصة الكون) فى الاعيان (عارضة لماهيته تعالى كما انها عارضة لماهية الممكنات) والى هذا المعنى اشار الامام الرازى فى المباحث المشرقية حيث قال فان قيل الوجود الذى يشارك وجود الممكنات فى المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد جعل الوجود فى حق واجب الوجود مقارنا لماهيته وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه (فلا فرق) اذا بين الواجب والممكن فى كون الوجود زائدا عارضا للماهية (الا ان يثبت) ان (للممكنات امرا ثالثا وراء الماهية وحصة الكون) فى الاعيان (هو) اى ذلك الامر الثالث (ماصدق عليه انه وجود و)

الذى هو شرط ممتنع الاجتماع بماسوى الوجود الواجبى فلايلزم المحال المذكور **قوله** بان النزاع ليس فى الوجود المشترك) فان قلت اذا كان الوجود المطلق زائدا قائما بذاته تعالى كان ممكنا محتاجا الى علة فيلزم المحذور اللازم على تقدير زيادة الوجود الخاص قلت لامحذور لان ذاته تعالى عندهم وجود خاص يقتضى بنفسه اتصافه بعارضه الذى هو الوجود المطلق فيلزم حينئذ تقدم ذاته بالوجود الذى هو نفسه على اتصافه بالوجود الذى هو عارضه فلايلزم تقدم الشئ على نفسه ولاوجوده بوجودين (قوله والالكان الخ) واما الصوفية الوجودية فلايقولون باشتراك الوجود واما بعد القول بالاشتراك فالقول بكونه نفس حقيقته بين البطلان (قوله اى مايحمل الخ) فسربذلك لدفع توهم ان يراد صدق الوجود عليه اشتقاقا (قوله واشتراك الخ) لايخفى ان الجواب تام بدون هذه المقدمة ذكره لدفع توهم ان الاشتراك يقتضى التساوى وقوله بهذا القدر يتم الجواب يقتضى ان يكون له دخل فى الجواب (قوله لجواز الخ) المناسب لكونه امرا عارضا لانه جزم فيما تقدم بالمخالفة بين وجود الواجب وسائر الوجودات الا انه قدس سره لما جعل الجواب المذكور على منع التساوى كما سيجئ اورد الجواز (قوله لكنه زاد فى التوضيح) حيث يتبين به منشأ غلط المستدل حيث لم يفرق بين الحصة والفرد **قوله** واما حصته من مفهوم الكون فى الاعيان الخ) اذ معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصيته ما لاصدق هو عليه من الوجودات المخالفة فكما لانزاع لهم فى زيادة مفهوم الكون فكذا فى الحصة وبالجملة الحصص افراد اعتبارية للوجود المطلق والوجودات الخاصة افراد حقيقية له (قوله واما حصته) الحصة عبارة عن المفهوم الكلى باعتبار خصوصية ما فهى فرد اعتبارى بخلاف الفرد فان الخصوصية فيه بالذات (قوله لايشفى عليلا) لانه حصل به قدح فى دليل المستدل لكن لايضره لما فيه من تسليم مدعاه ولذا قال لايشفى ولم يقل لاينفع (قوله فان قيل الخ) هذا شق ثان للترديد المذكور فيه بكلمة أو فالصواب ايراد الواو بدل الفاء وقوله فيكون قد جعل جواب الشرط (قوله فلا فرق الخ) واما الفرق بان الحصة فى الواجب عارض للماهية عروض الكلى للجزئى وفى الممكن عروض الصفة للموصوف فمبنى على كون ماهيته فردا للوجود وهو لم يثبت (قوله هو ماصدق عليه انه وجود) يعنى يكون فردا للوجود (قوله ويثبت ايضا الخ) هذا الثبوت لكون ذلك الفرق صحيحا والا فاصل الفرق حاصل بثبوت

النسبة تكون محققة ولا فرض ولا اعتبار مثلا كون السماء فوق الارض امر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار اولم يوجد فهو اذا من الخارجيات وليست اعداما لانها تحصل بعدما لم تكن فان الشئ قد لايكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التى حصلت بعد العدم لاتكون عدمية والالكان نفى النفى نفيا وهو محال فالفوقية امر ثبوتى وليست هى ذات الجسم لان ذات الجسم من حيث هى غير معقول بالقياس الى الغير والفوق من حيث هو فوق معقول بالقياس الى الغير ونوقض احتجاج الحكماء بالفناء والمضى تقرير النقض ان احتجاج الحكماء لوكان صحيحا يلزم ان يكون الفناء والمضى عرضين موجودين فى الاعيان واللازم باطل والا يلزم ان يكون وصف الفناء والمضى عرضا حقيقيا قائما بالفانى والماضى حال عدمهما فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال اما الملازمة فانا نحكم على الامس بانه فان وماض سواء وجد الفرض والاعتبار اولم يوجد فهما اذا من الخارجيات وليسا من الاعدام لانهما حصلا بعدما لم يكونا فان الامس قد لايكون فانيا وماضيا ثم يصير فانيا وماضيا والفناء والمضى الذات حصلا بعد العدم لايكونان عدميين والالكان نفى النفى نفيا وهو محال فالفناء والمضى ثبوتيان وليساهما نفس اليوم لعدم تحققهما عند تحقق ذلك اليوم فهما عرضان موجودان * والجواب ان كون الشئ عقليا كفوقية السماء يباين كونه فرضيا فان تحتية السماء ربما تفرض بل العقلى هو الذى يجب ان يحدث فى العقل اذا عقل العقل ذلك الشئ كفوقية السماء واما

(يثبت)

يثبت ايضا (انه) اى ذلك الثالث (معروض للحصة) من الكون فى الاعيان (عارض للماهية) الممكنة فيظهر الفرق حينئذ بان فى الممكن ثلاثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجى عارضة لذلك الفرد وفى الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ماصدق عليه الوجود زائدا على الماهية فى الممكن وعينا لها فى الواجب (و) لكن (لم يقم عليه) اى على ذلك الامر الثالث (دليل) اصلا (بل ولا قال به احد فان التزمه) فى الممكن (ملتزم) اظهارا للفرق (التزمنا) نحن (عدمه فى الواجب) وقلنا ليس فيه الا ماهية ليست هى فردا من الوجود كما زعمتم بل هى معروضة لحصة الكون فيكون وجوده اعنى تلك الحصة زائدة على ماهيته (وطلبناه باثباته فى الممكن) هذا ما ذكره وقد عرفت انت ان حقيقة الجواب هو منع تساوى وجودى الواجب والممكن فى تمام الماهية وان كانا متشاركين فى عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما تواطأ او تشكيكا وان قوله واما حصته الى آخره مزيد توضيح للجواب فالمناقشة فى هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الابطال لاتجدى نفعا لبقاء المنع بحاله وستعرف من كلام المصنف ما يدل

الامر الثالث (قوله معروض للحصة) عروض الكلى للجزئى فلا يكون ذلك الامر موجودا فلا يلزم كون الوجود الخاص موجودا ولا الماهية فلا يلزم وجودها مرتين (قوله عارض للماهية) عروض الصفة للموصوف فيكون الماهية موجودة به (قوله ماصدق عليه الوجود) اى الوجود الذى به موجوديته زائدا فى الممكن وعينا فى الواجب والحصة وان كان زائدا فيهما فليس موجودية شئ منهما بذلك فيكون عروضه عروض الكلى لفرده (قوله لم يقم عليه دليل اصلا) لان الدلائل المذكورة انما تدل على مغايرة ماصدق عليه الماهية لما صدق عليه الوجود واما ان ذلك فرد الوجود لا حصته فكلا (قوله وقلنا الخ) يعنى ليس المراد بالتزام عدمه فى الواجب التزام عدم مغايرته للماهية فى الواجب لانه يستلزم ان يكون الواجب فردا حقيقيا للوجود فيكون سائر الوجودات ايضا كذلك فيلزم ثبوت الامر الثالث فى الممكن لما ثبت من مغايرة الوجود فيه بل المراد التزام عدم كون الماهية فردا منه وما ذكروا من الدليل عليه فقد عرفت حاله وبما ذكرنا ظهر وجه جمع المصنف بين التزام عدمه فى الواجب وبين مطالبة اثباته فى الممكن وعدم اكتفائه على المطالبة لانه لايمكن تلك المطالبة بدون التزام عدمه بالمعنى المذكور (قوله وقد عرفت الخ) اعلم ان الدليل المذكور اورد فى كتب الحكمة بطريق المعارضة لدلائل عينية الوجود فى الواجب فأجاب بعض الفضلاء عنه بان الدليل المذكور لا يصلح للمعارضة لان اللازم منه زيادة الوجود المطلق ونحن نقول بزيادة حصة فى الواجب انما النزاع فى الخاص الذى هو مخالف فى الحقيقة لسائر الوجودات واليه يشير قول ذلك البعض ليس النزاع فى الوجود المشترك بل فى الوجود الخاص فقوله واما حصته الخ ليس زائدا على الجواب وحينئذ يرد عليه ماذكره المصنف بأن فيه اعترافا بزيادة الوجود فى الواجب كما فى الممكن ولا يحصل الفرق بالعينية والزيادة الا باثبات ان للوجود افرادا فرد منها عين الواجب وسائر الافراد زائدة مع كون الحصص زائدة فى الكل ولم يثبت ذلك نعم او منع تساوى الوجودين فى تمام الماهية اما مستندا بشاهد التشكيك او مكتفيا بمجرد المنع ولم يدع ثبوت المخالفة بين الوجودين وزيادة الحصة كان الجواب موجها غير محتاج الى اثبات الامر الثالث لان مجرد جوازه كاف فى المنع المذكور وهذا مقصود المصنف بقوله نعم ههنا اعتراض الخ وحينئذ يسقط اعتراض الشارح بانه ابطال لمقدمة اوردها المجيب لمزيد التوضيح وان فيه اعترافا بالامور الثلاثة كما لا يخفى وما قيل اللازم مما ذكره المصنف ان يكون للوجود افراد متخالفة الحقيقة مشتركة فى مفهوم الوجود ولا يلزم منه زيادة تلك الافراد فى الممكن لجواز ان يكون عينا فى الممكن ايضا كما هو مذهب الشيخ فلا يلزم مما ذكره المصنف ثبوت الامر الثالث فمدفوع بان قول المصنف فى الدليل المذكور وقد ابطلناه يدفع هذا الجواز فتدبر حتى ينكشف حقيقة المقال (قوله حقيقة الجواب) وان كان ظاهره ادعاء ثبوت المخالفة بين الوجودين (قوله خارجة عن قانون المباحثة) اذ لا يمنع السند مكذا مافى حكمه (قوله لاتجدى نفعا) فان ابطال السند اذا لم يكن مساويا لايجدى فكيف ابطال

الفرضى فهو الذى يفرضه الفارض وان كان محالا والذهنى يشمل الفرضى والعقلى ويجب ان يفهم كل واحد منها لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط ❁ قال ❁ الثانى فى الاين وسماه المتكلمون كونا وقالوا حصول الجوهر فى آنين فصاعدا فى مكان واحد سكون وفى مكانين حركة فحصوله اول حدوثه لا حركة ولا سكون وقال الحكماء الحركة كمال اول لما هو بالقوة وبيانه ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا وتفارق غيره من حيث ان حقيقته ليست الا التأدى الى الغير فيكون ذلك الغير متوجهاً اليه ممكن الوجود ليتأتى التأدى اليه فيكون حصوله كمالا ثانيا وذلك التوجه مادام كذلك يبقى شئ منه بالقوة والا لكان وصولا لا توجها فتبين انها كمال اول لما هو بالقوة وحاصله قريب مما قاله قدماؤهم وهو انها خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج ❁ اقول ❁ المبحث الثانى فى الاين والاين هو حصول الجسم فى المكان ومفهومه انما يتم بنسبة الجسم الى المكان الذى هو فيه فان نسبته الى المكان من لوازمه لانه نفس النسبة الى المكان ويسمى المتكلمون الاين كونا وقالوا حصول الجوهر آنين فصاعدا فى مكان واحد سكون وحصول الجوهر آنين فى مكانين حركة فحصول الجوهر اول حدوثه لا حركة ولا سكون لخروجه عن حد يهما وهذا الحد للحركة والسكون مبنى على القول بالجوهر الفرد وتتالى الآنات وتتالى الحركات للافراد الغير المتجزية وقال الحكماء الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وبيان

هذا الحد ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصول الحركة للجسم كمالا له لان كمال الشئ مايكون فيه بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة ويفارق الحركة غيرها من الكمالات من حيث ان حقيقة الحركة ليست الا التأدى الى الغير وماكان كذلك كذلك فله خاصتان احديهما انه لابد هنالك من مطلوب متوجه اليه ممكن الحصول ليكون التأ دى تأديا اليه فيكون حصول ذلك الغير المتأدى اليه كمالا ثانيا و ثانيهما ان ذلك التوجه مادام كذلك فانه يبقى شئ منه بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصد لانه اذا وصل الى المقصد كان وصولا لاتوجها ومادام كذلك فقد بقى منه شئ بالقوة فالحركة حال حصولها بالفعل تتعلق بقوتين احديهما قوة الباقى من الحركة والثانية قوة المتأدى اليه وكل من الحركة وذلك الامر المتأدى اليه كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال اول وذلك الامر المتأدى اليه كمال ثان وعند الحركة بالفعل كلا الكمالين بالقوة اما الكمال الثانى فظاهر واما الكمال الاول الذى هو الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم تحصل بحيث لم يبق شئ منها بالقوة فتبين ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ماهو بالقوة وانما قيد بقوله من جهة ماهو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اولا لما هو بالقوة من كل جهة فانها ليست كمالا اولا له من حيث هو بالفعل بل هو كمال اول لماهو بالقوة من جهة ماهو بالقوة واحترز عن الصورة النوعية فانها كمال

على ان فى الممكن امورا ثلاثة والزيف جواب ذلك الفاضل قال (ثم ههنا اعتراضان) واردان على الوجهين اشار الى اولهما بقوله (فان الوجود مقولة) على افراده (بالتشكيك) لابالتواطئ (فانه فى) وجود (الواجب اولى واقدم واقوى فيكون) الوجود المقول بالتشكيك (عارضا لمايصدق عليه) من افراده اذ الماهية واجزاؤها لاتكون مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيمابينهم (فالاشياء التى يصدق عليها) اى على كل واحد منها (انه وجود لاموجود) يعنى الاشياء التى يحمل عليها الوجود مواطأة وهى الوجودات لا الاشياء التى يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهى الماهيات فان تخالفها لاينفعنا (مختلفة بالحقيقة) اى يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك فى العارض لايوجب الاتحاد فى الحقيقة (فقد يكون هو) اى الوجود الخاص الذى (فى الواجب) هو (المقتضى للتجرد) والقيام بالذات (و للمبدئية ولايلزم مشاركة) وجود (الممكن له فى ذلك) الاقتضاء للتجرد والمبدئية (لاختلاف الوجودين بالحقيقة) واشار الى الثانى بقوله (وايضا فلنا ان نطرح عنا مؤنة بيان التشكيك) واقتضائه كون المشكك عارضا لماتحته (ونقنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود امر مشترك معنى) بين مايطلق عليه الوجود (فلم لايجوز ان يكون) ذلك المشترك عارضا لافراده وان يكون (حقائق الوجودات متخالفة) بالكنه مع التشارك فى العارض (فيجب لوجود الواجب مايمتنع على وجود الممكن) من التجرد والمبدئية ويكون الوجود فى ذلك (كالماهية والتشخص) العارضين لما تحتهما (فانه يجب لبعض ماصدق عليه احدهما مايمتنع لبعض آخر) منه وذلك (لاختلاف ماصدقا عليه) بحسب الحقيقة (مع الاشتراك فيهما) واقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق ومتشاركة فى العارض الذى

ماهو فى حكمه **قوله** فان الوجود مقول بالتشكيك الخ) قال الشارح فى حواشى المطالع الوجود فى الواجب اتم لانه مقتضى ذاته تعالى واثبت لاستحالة زواله نظرا الى ذاته تعالى واقوى لكثرة آثاره فالوجود مقول عليه وعلى الممكن بالتشكيك وقد يحمل الاقوى راجعا الى الاتم الاثبت ويجعل كثرة الآثار وكمالها دليلا على الشدة وقد يناقش فى التعليل الاول بأن الحرارة مقتضى الصورة الهوائية مع ان كثيرا من الاجسام اتم فى الحرارة منه والارتفاع مقتضى النفس النباتية وكثير من الاشياء اتم فى الارتفاع منها فتأمل (قوله اولى) لكونه مقتضى الذات (واقدم) لكونه علة لماسواه (قوله واقوى) لكثرة آثاره **قوله** فيكون عارضا) قيل لا احتياج ههنا الى ذكر ان المقول بالتشكيك عارض بل القول بانه مشكك فيجوز اختلاف مقتضياته كالنور والحرارة كاف فى تمام الاعتراض فتأمل **قوله** كما شتهر فيما بينهم) اشارة الى ضعفه على ماحققه فى حواشى التجريد قال فى المحاكمات ولقائل ان يقول لانسلم ان الماهية وجزءها لايتفاوتان ولم لايجوز ان يكون حصول الماهية وجزءها فى بعض الافراد اولى واقدم من حصولهما فى بعض ولم يقم برهان على ابطاله واقوى ماقيل فيه انه اذا اختلف الماهية والذاتى فى الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولاذاتيها واحدا فهو منقوض بالعارض على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف اختلاف فى الماهية بالكمال والنقصان (قوله فان تخالفها لاينفعنا) لان الكلام فى اقتضاء الوجود للتجرد و المبدئية لافى اقتضاء الموجود (قوله اى يجوز الخ) انما قال ذلك لان التشكيك لايقتضى ان يكون ماتحته مختلف الحقيقة بل جوازه **قوله** واقول اذا كانت الوجودات الخ) قيل هذا الاعتراض على الاعتراض الثانى للمصنف مبنى على لزوم القول بأن الوجود غير الماهية مطلقا واجبا كان او ممكنا وهذا غير لازم على المصنف اذ لايلزم هذا القول منه بل الظاهر من كلامه ان الوجود عين الماهية حيث قال وان سلمنا ان الوجود امر مشترك معنى فانه يدل على منع اشتراك الوجود معنى وليس ذلك الا عند الاشعرى القائل بان الوجود عين الماهية وليس فى كلامه تصريح بان هذا الاعتراض من جانب الحكيم حتى يلزم عدم صحة القول باتحاد الوجود الخاص والماهية فى الممكنات لان قوله وان سلمنا الخ لايناسب مذهب الحكيم كما تحققت ثم قوله فى تقرير الاعتراض الاول فالاشياء التى يصدق عليها انه وجود لاموجود يدل على ان الوجود الخاص مغاير للماهية فيلزم منه ثلاثة اشياء (قوله اذا كانت الوجودات الخ) قد عرفت ان مجرد جواز التخالف فى الحقيقة كاف فى رد الاستدلالين وهو يستلزم

هوالوجود المطلق ففى كل وجود حصة من ذلك العارض ففى الممكنات ماهية معروضة للوجود
الخاص الذى هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلاثة اشياء فهذا الجواب الذى طرح فيه مؤنة التشكيك
اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتأمل (دليل آخر) وهو الوجه الثالث
من الوجوه الدالة على زيادة الوجود فى الواجب (الوجوب) لذاتى (اضافة تقتضى) فى الواجب
(الطرفين) احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده
زائدا على ماهيته (قلنا) كون الوجوب اضافة (ممنوع بل هو نفس الماهية) لان الوجوب هو الامر
الذى به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته يمتاز عن غيره والصواب
ان يقال ان فسر الوجوب الذاتى بالاستغناء عن الغير فى الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى تحقق شيئين

جواز الامر الثالث وليس فيه اعتراف بزيادة الوجود نعم لو ادعى التخالف فى الحقيقة يلزم ذلك كما لا يخفى
(قوله وهو الوجه الثالث الخ) غير الاسلوب اشارة الى انه ليس بمثابة تلك الوجوه فى القوة **قوله**
لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود) قيل الواجب بمعنى ما يقتضى ذاته وجوده ليس بمحقق
عند الحكماء وانما المحقق عندهم هو الواجب بمعنى المستغنى عن الغير وقسمة الموجود الى الواجب
بالمعنى الاول والى الممكن تقسيم له بحسب الاحتمال العقلى لان كلا قسميه موجودان فى الخارج وقد
صرح بذلك الشيخ فى الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التى تدخل فى الوجود تحتمل فى العقل
الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده فظاهر انه لا يمتنع له ايضا وجوده
والا لم يدخل فى الوجود وهذا الشئ فى حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده
واقول قال الشيخ فى مفتتح رسالة الفها فى بيان كيفية زيارة القبور وجدواها اعلم ان لهذه المسئلة
مقدمات فينبغى ان يعرف اولا حتى يستنتج منها المطالب وهى معرفة الموجودات الآخذة من
المبدأ الاول وهو العلة الاولى المسماة عند الحكماء بواجب الوجود واعنى بواجب الوجود ان
يكون وجوده من ذاته لا من غيره هذا كلامه وهو صريح فى القول بأن واجب الوجود عز وجل
يقتضى ذاته وجوده واما ما ذكره فى الهيات الشفاء فلا يدل على خلاف هذا اذ ليس مراده هناك
الا ان حصر الموجود فى القسمين حصر عقلى اى لا ثالث لهما عنده ولو بطريق الاستدلال وان الشئ
الاول هو الممكن لان احد القسمين محتمل صرف لا وجود له فى الخارج **قوله** والصواب ان يقال
الخ) سيجئ ان الوجوب يطلق على ثلاثة معان هى استغناؤه عن الغير واقتضاؤه لوجوده والامر الذى
به يمتاز الذات عن الغير وانما لم يتعرض فى هذا الاستفسار للمعنى الثالث لانه اشار اليه فى المتن بقوله
بل هو نفس الماهية ومقصود الشارح هو ان الصواب بعد ما ذكره المصنف ان يتعرض للمعنيين
الباقيين ايضا (قوله والصواب الخ) يعنى ان الجواب بانكار كون الوجوب اضافة خطأ فان
مقابلته للامكان والامتناع والاستدلال على كونه من الامور الاعتبارية والحكم بأنه كيفية نسبة الوجود
الى الماهية وسائر احكامه يدل على كونه اضافة وكونه بمعنى آخر نفس الذات لا يدفع الاستدلال
بهذا المعنى (قوله ان فسر الوجوب الخ) لما كان كونه اضافة بين الطرفين يصدق على كلا التفسيرين
لان الاستغناء عدم الاحتياج والاحتياج اضافة اجاب على كلا التفسيرين وان خص الاعتراض
بالتفسير الاول قطعا لمادة الاستدلال (قوله الى تحقق شيئين) بل الى تعقل شيئين الماهية والوجود
بل ثلاثة اشياء **قوله** يقتضى بذاته عارضه الذى هو الوجود المطلق) اعترض عليه بان معنى
اقتضاء الخاص للمطلق اقتضاؤه ان يكون فردا من افراده والواجب ما يقتضى كونه موجودا
لا وجودا كما ان الممتنع ما يقتضى كونه معدوما لا عدما والجواب مرادهم ان ذات الله تعالى وجود
خاص يقتضى كونه موجودا بالوجود المطلق لانه يقتضى كونه فردا من افراد الوجود المطلق
ورد هذا الجواب بما نقله فى شرح المقاصد عن الامام من لزوم كون الواجب موجودا بوجودين
ولما كان دفع هذا الرد ظاهرا لان الواجب اذا كان وجودا خاصا لا يكون موجودا بوجودين
بل باحد الوجودين حينئذ نفس الماهية والآخر وجود تلك الماهية فيكون موجودا بوجود
واحد اجاب المعترض عن هذا الدفع بانه حينئذ يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته

المتحرك الذى لم يصل الى المقصد
فيكون الصورة النوعية كمالا اولا
لما هو بالقوة لكن لا يكون كمالا اولا
من الجهة التى بها بالقوة فان الصورة
النوعية ليست بكمال اول لما هو
بالقوة من هذه الجهة الخاصة بل يكون
الصورة النوعية كمالا اولا له مطلقا
سواء كان من جهة انه بالقوة
او من جهة انه بالفعل قال
المص وحاصل هذا الحد قريب مما له
قدماء الفلاسفة وهو ان الحركة خروج
من القوة الى الفعل على سبيل التدريج
وبيان هذا الحد ان الموجود يستحيل
ان يكون بالقوة من كل وجه والا
لكان وجوده وكونه بالقوة ايضا
بالقوة فيكون القوة حاصلة وغير
حاصلة هذا خلف بل يجب ان
يكون بالفعل من كل وجه او من
بعض الوجوه وكل ما هو بالقوة
فاما ان يكون خروجه الى الفعل
دفعة وهو المسمى بالكون او على
التدريج وهو الحركة فالحركة هى
الحصول والحدوث او الخروج
الى الفعل يسيرا او على التدريج
لا دفعة وهذا المعنى يقارب ما ذكر
وقد طعن ارسطو فى هذا التعريف
فقال لا يمكن تفسير قولنا يسيرا
يسيرا وعلى التدريج الا بالزمان المعرف
بالحركة فيلزم الدور وقولنا لا دفعة
لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعرفة
بالآن المعرف بالزمان المعرف بالحركة
فيلزم الدور واجاب الامام بان
تصور ماهية الدفعة والتدريج اولى
وكذلك يسير فانه حاصل لمن لم يخطر
بالله شئ من مباحث الحكماء عن الآن
والزمان فاندفع الدور وفيه نظر فان
كون ماهية الدفعة وماهية التدريج
اوليا ممنوع * قال ** وذلك [illegible] يكون
فى الكم كالتخلخل والتكاثف وهما

في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضة

غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وحينئذ يفوت ماهو المقصود لهم من اثبات كون ذات الباري تعالى عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري تعالى في اعلى مراتب الوجود وبينه بماذكره البعض من ان مراتب الوجود بحسب العقل ثلاث * ادناها الموجود بالغير ويمكن فيه انفكاك الوجود عنه نظرا الى ذاته وتصور ذلك الانفكاك ايضا * واوسطها الموجود بالذات بوجود غيره اى الذي يقتضي ذاته وجوده فالانفكاك ههنا محال دون تصوره * واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عين ذاته فلا يمكن تصور الانفكاك ههنا بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان وأنت خبير بان الباعث للفلاسفة على القول بعينية الوجود الخاص ليس ماذكره بل لزوم تقدم ذاته على وجوده بالوجود ولو ساعدناه على ماذكره نقول ذلك المقصود حصل لهم بكون الوجود الخاص عينه * بقي ههنا بحث وهو ان عروض المطلق للخاص ان كان في الخارج يلزم ان يكون شئ واحد قابلا وفاعلا لشئ واحد وهو الوجود المطلق لان العارض وهو المطلق ممكن لاحتياجه الى معروضه وهو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب على زعمهم ولاشك ان المعروض قابل لعارضه فيلزم ان يكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا ويلزم ان يصدر عن الواحد اثنان لان اتصافه بوجوده المطلق حينئذ اثره وقد قالوا صدر عنه العقل الاول فانتقض اصلان كبيران من اصولهم وايضا صرحوا بان الوجود من المعقولات الثانية لانها انما تعرض للاشياء في الذهن لا في الخارج وان كان عروض المطلق للخاص في الذهن يلزم ان لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته لا بالاستقلال لاحتياجه الى العقل والى الحصول فيه وماذكره الشارح في حواشي التجريد في وجه الفرق بينه وبين وجود الممكن على الشق الثاني من ان وجود الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق في العقل والممكن ليس كذلك فافترقا لا يغني ههنا من الحق شيئا لانه يجب ان يكون الواجب لذاته مقتضيا وجوده من غير افتقار الى شئ اصلا وكان الكلام فيه ولم يحصل مماذكره ههنا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب فأى فائدة في بيان الفرق بوجه آخر فتأمل (قوله يقتضي بذاته الخ) ليس المراد به اقتضاء الموصوف للصفة لانه حينئذ لاورود للاعتراض بسائر الوجودات بل اقتضاء الفرد لصدق الكلي عليه مواطأة بمعنى انه اذا لاحظ العقل ذلك الوجود الخاص وتنبه بمشاركته بوجود الممكن في ترتب الآثار عليهما انتزع عنه الوجود المطلق وحكم باقتضائه اياه فالوجوب من المعقولات الثانية ثم اذا كان ذلك الوجود مستقلا في اقتضاء صدق المطلق عليه كان قائما بنفسه فكان موجودا بنفسه فاقتضاؤه بالاستقلال لكونه وجودا يقتضي كونه بذاته موجودا اى يقتضي اتصافه بالوجود اتصافا انتزاعيا لا حقيقيا والا لا يكون موجودا بنفسه فاقتضاؤه بالاستقلال للوجود مواطأة يستلزم اقتضاءه بذاته للوجود اشتقاقا فاندفع البحث الذي اورده الشارح القوشجي من ان الواجب مايقتضي ذاته كونه موجودا لا وجودا كما ان الممتنع مايقتضي ذاته كونه معدوما لا عدما ولو كان كذلك لزم ان يكون الممتنعات التي يقتضي ذواتها كونها معدومة داخلة في الممكن لان مبنى كلام الشارح ان اقتضاءه الوجود بالاستقلال مواطأة يستلزم اقتضاءه الوجود اشتقاقا لان الوجوب عبارة عن ذلك الاقتضاء وانما لم يجب بأن وجوده الخاص يقتضي بذاته اتصافه بالوجود المطلق اشتقاقا مع انه لاورود حينئذ للاعتراض بسائر الوجودات الخاصة لئلا يرد الاعتراض بان الوجود الخاص ان كان موجودا بنفسه يلزم كونه موجودا بوجودين وان لم يكن موجودا بنفسه بل بالوجود المطلق ففيه اعتراف بزيادة الوجود الذي به موجوديته وكون ماهيته فردا للوجود لا يضرنا ويحتاج الى الجواب بانه موجود بنفسه والاتصاف بالوجود المطلق انتزاعي فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وحينئذ لابد من القول بأن مبدأ انتزاعه ليس امرا وراء ذلك الوجود الخاص من غير ملاحظة امر آخر معه لئلا يلزم الاعتراف بزيادة الوجود في الواجب بحسب الذات واذا كان مبدأ انتزاعه نفس الوجود الخاص كان المطلق عارضا له عروض الكلي لفرده وكان ذلك الوجود الخاص مقتضيا له اقتضاء الجزئي لكليه فلما كان هذا الجواب بالاخرة محتاجا

(الذى)

ازدياد المقدار وانتقاصه من غير ضم ولا فصل وكالنمو والذبول وهما ازدياد وانتقاص يكونان بهما وفي الكيف كاسوداد العنب وتسخن الماء وتسمى استحالة وفي الوضع كحركة الفلك وتسمى حركة دورية وفي الاين كالحركة من مكان الى مكان آخر وتسمى نقلة ولا يكون في الجوهر لان حصوله دفعة ويسمى كونا ولا في سائر المقولات لانها تابعة لمعروضها * اقول * اعلم ان المراد بقولهم ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع تلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع وليس المراد بقولهم ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيقي للحركة ولا ان المقولة بتوسطها يحصل الحركة للجوهر على معنى ان الحركة تقوم اولا بالمقولة وبتوسطها تعرض للجوهر ولا ان المقولة جنس للحركة اذا تحقق ذلك فنقول المقولات التي تقع الحركة فيها اربع كم وكيف واين ووضع والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والاخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو انتقاص مقدار الجسم من غير فصل جزء منه اما جواز وقوع التخلخل والتكاثف فلان الهيولى لا يكون لها في نفسها مقدار لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصورة فيجوز ان يتخصص لذاته مقدار دون ماهو اكبر واصغر منه فيجوز ان يخلع مقدارا صغيرا ويلتبس كبيرا وبالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل

الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فتكون واجبة قلنا تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لانها في ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو في الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية (الزام) للحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا انه الزامي فان الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها مايصح على الآخر فنقول (الوجود طبيعة نوعية) مشتركة بين الوجودات (فلا تختلف لوازمه) فلما ثبت كونه زائدا على ماهيات الممكنات عارضا لها وجب ان يكون في الواجب كذلك (وبه) اى بما ذكر من ان الطبيعة النوعية لايجوز اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها مايصح على سائرها (اثبت الحكماء الهيولى للفلكيات) فانهم

الى ذلك الجواب اختاره وكذا اندفع ماقيل ان عروض المطلق للخاص ليس خارجيا والا لزم كونه قابلا وفاعلا بل ذهني فيلزم ان لايكون اقتضاؤه للمطلق بالاستقلال لاحتياجه الى العقل والى الحصول فيه فانه انما يرد اذا كان العروض حقيقيا واما اذا كان انتزاعيا فاللازم ان يكون ذاته تعالى في الخارج بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق ولا يتوقف على وجود العقل فضلا من الحصول فيه واما ماقيل في جواب الاستدلال المذكور من ان الواجب بمعنى يقتضى ذاته وجوده ليس بمتحقق في الخارج عند الحكماء وانما المتحقق الواجب بمعنى المستغنى عن الغير وان قسمة الموجود الى الواجب بذلك المعنى والى الممكن مجرد احتمال عقلي ففيه ان الشيخ صرح في الاشارات بوجوده بهذا المعنى حيث قال كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه اولا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وانه حينئذ يكون التعرض للوجوب بهذا المعنى وبيان احكامه لغوا (قوله مقتضية بذواتها الخ) اقتضاء الجزئي بكليه من غير فرق بين مايقوم بذاته وما يقوم به والمنع بجواز اقتضاء فرد دون آخر مكابرة قوله تلك الوجودات ليست مستقلة الخ) لايقال مقصود السائل لزوم واجبية الممكنات بمعنى اقتضاء الذات للوجود وحاصل الجواب عدم لزوم واجبيتها بمعنى الاستغناء عن الغير واين هذا من ذلك لانا نقول بل حاصل الجواب ان معنى اقتضاء الذات للوجود الذي فسر به الوجوب هو الاقتضاء بالاستقلال فلا يلزم المحذور هذا والاظهر في الجواب ان يقال اقتضاء وجوده تعالى للمطلق اقتضاء الحمل بالاشتقاق ولا كذلك اقتضاء الوجود الخاص للممكن مطلقة بل اقتضاؤه للحمل بالمواطأة واما ماذكره من الجواب ففيه نظر لان الفرق حينئذ بين وجود الواجب ووجود الممكنات هو الاقتضاء بالاستقلال في الاول دون الثاني فبعد الاقتضاء استقلالا ام لا كيف لايصح وجود زيد موجود مع صحة وجوده تعالى موجود (تلك الوجودات الخ) يعني ان المراد بالاقتضاء التام ان لايحتاج في ذلك الاقتضاء الى امر فان ذلك يقتضي كونه قائما وموجودا بذاته وسائر الوجودات لاحتياجها الى معروضاتها والى علة عروضها ليست كذلك فلا يكون قائمة بذواتها وموجودة بنفسها فاندفع ماتوهم من ان الفرق المذكور انما هو في الاقتضاء فبعد الاقتضاء استقلالا ام لا كيف لايصح وجود زيد موجود مع صحة وجوده تعالى موجود وكذا اندفع ماأورده الشارح القوشجي من ان الجواب غير مطابق لان مبنى السؤال تفسير الوجوب بالاقتضاء ومبنى الجواب تفسيره بالاستقلال فانه وارد بالنظر الى ظاهر العبارة لابالنظر الى المقصود فتدبر (قوله فان الحكماء اتفقوا الخ) واما الاشاعرة فلايقولون باللزوم العقلي بين الاشياء واقتضاء شئ لشئ بل الكل مستند الى ذاته تعالى ابتداء (قوله الطبيعة النوعية) واما الطبيعة الجنسية فلكونها غير متحصلة في نفسها لاتكون مقتضية لشئ الا بعد انضمام الفصل اليها فيجوز اختلاف لوازمها بسبب اختلاف الفصول وتفصيله في شرح الاشارات في اثبات الهيولى للفلكيات (قوله يصح على كل فرد الخ) هكذا وقع في شرح الاشارات للامام من قبيل قولهم صح لى على فلان كذا كما في الاساس اى فكلمة على للزوم والوجوب والصحة بمعنى الثبوت فيؤول الى معنى الوجوب

والتكاثف وجهان احدهما دخول الماء في القارورة المكبوبة على الماء تقرير ذلك ان القارورة اذا مصت فكبت على الماء يدخل الماء فيها لايتصور الا بوجهين احدهما ان القارورة اذا مصت خرج منها الهواء وبقي مكان الهواء الخارج خاليا فيدخل فيها الماء عند الكب والثاني ان الهواء الباقي فيها بعد المص زاد مقداره بسبب المص ليشغل المكان وتكاثف ببرد الماء او بطبعه عند صعود الماء فيرجع الى حجمه الطبيعي والاول محال لامتناع الخلاء فتعين الثاني فيقع التخلخل والتكاثف والوجه الثاني صدع الآنية عند الغليان تقريره ان الآنية اذا ملئت ماء وسد رأسها واغليت فعند الغليان ينصدع والانصداع لايتصور الا من ثلاثة وجوه احدها بسبب حركة ماهو فيها الى خارج والثاني بسبب حركة ماهو خارج عنها الى داخل والثالث بسبب ازدياد مقدار مافيها والاولان محالان * اما الاول فلان تلك الحركة ان كانت الى جهة وجب ان ينتقل الآنية اليها لان نقلها اسهل من صدعها وان كانت الى جهات لزم صدور الافعال المتخالفة عن الطبيعة المتشابهة واما الثاني فلانه لانقبة فيها فيمتنع ان يدخل فيها ماهو خارج عنها الى داخل واما النمو فهو ازدياد مقدار الجسم بسبب ضم جسم آخر بحيث احدث فيه منافذ ودخل فيها واشتبه بطبيعته زيادة في جميع الاقطار على تناسب طبيعي * والذبول مقابله وهو انتقاص مقدار الجسم في الاقطار الثلاثة بسبب فصل بعض اجزائه ووقوع النمو والذبول ظاهر لاحاجة الى دليل يقام عليهما ووقوع الحركة في الكيف هي الاستحالة المحسوسة

اثبتوهـا فى العنـاصر بأنها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصـال الا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعيـة فلما كانت قائمة بالهيولى فى العنصريات وجب قيامها بهـا فى الفلكيات لان مقتضى الطبيعـة النوعية لايختلف (و) به (ابطلوا المثـل المجردة) التى قال بها افلاطون كما سيأتى فى مباحث الماهية وابطلوا ايضـا مذهب ذيمقراطيس فى تركيب الاجسام البسيطة الطبـاع من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسـام وهما لاخارجا (والجواب منع كونه)

ولذا وقع فى شرح التجريد الجديد يجب لكل فرد مايجب للآخر والمراد به مايجب بالنظر الى نفس الطبيعـة مع قطـع النظر عن جميع ماعداه لان مايجب لفرد منها باعتبـار شخصه لايجب لآخر بل قد يمتنع وهو ظاهر وليس المراد بالصحـة الامكان حـتى يرد ان اللازم من هذه المقدمة اشتراك افراد الوجود فى صحة الزيادة والمقصود اشتراكها فى الزيادة (قوله فلا تختلف لوازمه) اى لايختلف مايلزم بالنظر الى ذاته فى افراده ان يكون مثلا زائدا فى البعض وعينا فى البعض الآخر (قوله كونه زائدا الخ) اى بالنظر الى ذاته من غير نظر الى خصوصيـة فرد منـه (قوله بل يصح الخ) لما كان الاختـلاف يطلق بمعنى التعدد وبمعنى المخالفة والمباينة وبمعنى التعاقب وبمعنى عدم التشابه اضرب عنـه بعد ارجاع الضمير اليه بأن المراد منـه ههنا المعنى الاخير اى يجب تشابه لوازمهـا فى الافراد وهو المعنى بقولنا يصح على كل فرد منها مايصح على الآخر فقولنـا لوازم الطبيعـة النوعية لايختلف فى الافراد وقولنا يصح على كل فرد مايصح على الآخر بالنظر الى طبيعته النوعية وقولنا مقتضى الطبيعة النوعية لايختلف عددها واحد لان مايجب للفرد بالنظر الى نفس الطبيعة يكون لازما ومقتضى لها بالضرورة فلايوقعنك اختلاف العبارات حيث جعل المصنف المبنى القول الاول والشارح القول الثانى ثم بين اثبات الهيولى فى الفلكيات بالقول الثالث فى مغلطة كما وقع فيهـا بعض الفضلاء حيث قال لايخفى ان لازم الطبيعة لايختلف فى الافراد ضرورة تحققها فيها ثم قد يكون معنى لازما لفرد لا الطبيعـة من حيث هى ولا يلزم اشـتراكه بين جميـع الافراد فلو حمل كلامهم على ان لازم الطبيعة لايختلف كان مسلما عند الجميع ولم يكن بناء الدليل على تسليم الخصم ولهذا قال بل يصح على كل فرد مايصح على سائرها فان قلت لعل مراده الاول قلنا فحينئذ لايمكن اثبات المطالب العالية المتفرعة عليه كما لايخفى على الناظر فانه فاسد من وجوه اما اولا فلان عاقلا لايقول بان مايصح لفرد مطلقا يصح لسائرها فكيف يقول به الحكماء فرادهم ان مايصح لفرد بالنظر الى نفسه الطبيعة يصح على سـائرها وحينئذ يتحد مآل القولين؛ واما ثانيا فلانه حينئذ لايكون الدليل على مافى المتن الزاميا؛ واما ثالثا فلان المطالب العالية انما يتفرع على ان لازم الطبيعة ومقتضاها لايختلف كما سيجئ وكيف يبتنى تلك المطالب على مقدمة باطلة فى بادى الرأى لم يقل بها احـد (قوله لان مقتضى الطبيعة النوعية لايختلف) فيجب تشابه افرادها فى القيام بالهيولى (قوله كما سيأتى فى مباحث الماهية) اى بيان تلك المثل واما ابطالها بهذا الطريق فغير مذكور فيها بل فى كتب الحكمة حيث نقل قول المشـائين فى حكمة الاشراق ان الصـورة الانسـانية والفرسية والمـائية والنارية لوكانت قائمة بذاتها لمـا تصـور حلول شئ ممـايشـاركها فى الحقيقة فى المحل لان كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحـدة لايختلف مقتضـاها فاذا افتقر شئ من جزئياتها الى المحل كالصور النوعية المنطبعة فللحقيقة نفسـها استدعاء المحـل فلا يستغنى شئ منها عن المحـل كالمثل الافلاطونيـة **قوله** وبه ابطلوا المثل المجردة الخ) نقل عن افلاطون انه قال بوجود فرد مجرد ازلى ابدى من كل نوع وابطلوا ذلك بأن اتحـاد الطبيعة مع اختلاف اللوازم فى التعلق والتجرد ممتنع (قوله وابطلوا ايضا الخ) حيث قالوا ان تلك الاجسام متماثلة فى الحقيقـة فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين فى جزء واحد مايجوز على الجزئين المنفصـلين من الانفصال فيلزم القول بثبوت الهيولى لانها القابل للانفصال **قوله** والجواب منع كونه الخ) كيف والطبيعة النوعية يقال بالتواطئ و لوجود مشكك عندهم (قوله منع كونه طبيعة نوعية) ولايمكن ان يجاب بمنع كون الزيادة والتجرد من لوازم طبيعة

كاسوداد العنب وتسخن المـاء فانا نشاهـد المـاء البارد صـار حارا بالتدريج والماء الحـار صـار باردا بالتدريج والحركة فى الكيف تسمى استحالة لايقال لانسلم ان الماء البارد اذا صار حارا يكون تغيرا فى هـذا النوع من الكيفية حتى يلزم ان يكون حركة فى الكيف وانما يكون حركة فى الكيف لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكون والبروز كما هو مذهب اصحاب الكون والبروز فانهم يقولون الاجسام لايوجـد فيها شئ من العناصر بسيطاً صرفا بل كل جسم مختلط من جميع الطبايع الا انه يسمى باسم الغالب عليه فاذا لقيه جسم من جنس ما كان مغلوبا فيـه يظهر ذلك المغـلوب من الكمون الى البروز ويقاوم الغالب ويختلط به فيحس بالمجموع احسـاساً لايمكن التميز بين آحادها فيحصل هناك امر بين الحرارة والبرودة لانا نقول الجزم ببطلان القول بالكمون والبروز حاصل فان الحس يكذبهما لان الماء لو كان فيـه اجزاء نارية فاذا لاقتـه البشرة فلايخلو اما ان يصل الى تلك الاجزاء سطح البشرة حال كونهـا كامنة اولا وكلاهما باطـل اما الاول فلان البشرة لو وصلت اليها لوجب ان تحس بسخونتها كما تحس بهـا اذا صار الماء حارا والحس يكذبه واما الثانى فلان الماء لطيف يسهل تفريق اتصـال بعض اجزائه عن البعض لاسيما تفريق اتصاله عما يكون اتصاله به غير طبيعى فان اتصال الماء بالنار غير طبيعى فان قيـل الحرارة فى الماء الحار ليست على سبيل الاستحاله ولا على سبيل البروز بل انما تسخن الماء بسبب نفوذ اجزاء نارية فيـه من النار المجاورة له اجيب بأن الجسم

(اى الوجود)

اى الوجود (طبيعة نوعية) بل هو امر عارض لافراده المخالفة الحقائق ﴿المقصد الرابع فى الوجود الذهنى﴾ لاشبهة فى ان النار مثلا لها وجود به تظهر عنها احكامها وتصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لانزاع فيه انما النزاع فى ان النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لاتترتب به عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود فى الذهن نفس الماهية التى توصف بالوجود الخارجى والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء فى الخارج اعيان وفى الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لامزية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافى كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسير جدا (احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور * الاول انا نتصور مالا وجود له

الوجود وان كانت نوعية لجواز ان يكون من لوازم افرادها لان التجرد والقيام بالذات متقدم على التشخص فلا يجوز ان يكون معللا به (قوله بل هو امر عارض الخ) فلاختلافها بالحقيقة يجوز ان يقتضى بعضها الزيادة وبعضها التجرد قوله تظهر عنها احكامها وتصدر عنها آثارها) المراد باحكام النار وآثارها جميع مالها اختصاص بها فاندفع مايقال الفرق بين الوجودين بما ذكره غير واضح اذ كما يترتب على الوجود العينى آثار واحكام كذلك يترتب على الوجود الظلى مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية ونحوها بل بعض مايترتب على الوجود الذهنى كلوازم الماهية ووجه الاندفاع ان العوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية واحدة بل كل منها شامل لماهيات كثيرة لايعد فى العرف من خواص واحد منها واما حديث لوازم الماهية فاندفع بقيد الجمع اذ بعض الآثار وان ترتب على الوجود الذهنى وهو لوازم الماهية فجميعها لايترتب الا على الوجود الخارجى (قوله احكامها الخ) اى الاحكام المعلومة ثبوتها لها والآثار المطلوبة منها لكل احد كما يشير اليه قوله لاشبهة وقوله وهذا مما لانزاع فيه والبيان بقوله من الاضاءة والاحراق وفى قوله يظهر ويصدر اشارة الى ان المراد بالاحكام مالايكون فاعلاله وبالآثار مايكون فاعلاله (قوله عينيا) اى منسوب الى نفس الشئ لانه وجود للشئ فى نفسه بخلاف الذهنى فانه وجود لصورته (قوله واصيلا) اى ذا اصل وعرق وليس ظلا وحكاية عن شئ (قوله ان النار) لايتوهمن من ذكره النار ان النزاع فى الوجود الذهنى للموجودات الخارجية عاه لمجرد التصوير (قوله تلك الاحكام والآثار) سواء ترتب عليه احكام وآثار اخر اولا وبما حررنا لك فى بيان معنى الوجود الخارجى والذهنى اندفع ماقيل ان اريد الآثار الخارجية لزم الدور وان اريد الاعم دخل فيه الوجود الذهنى فانه ايضا مبدأ للمعقولات الثانية ولايحتاج الى ماقيل من انه لااحكام ولا آثار للوجود الذهنى والمعقولات الثانية آثار للصور الشخصية القائمة بالذهن وهى من الموجودات الخارجية ولاالى ماقيل من ان المراد كونه فاعلا للآثار والموجود الذهنى ليس بفاعل ولاالى ماقيل المراد الآثار المختصة والآثار الذهنية مشتركة بين الموجودات الذهنية ولا الى ان المراد الخارجية بمعنى مايكون فى خارج الذهن لابمعنى مايكون باعتبار الوجود الخارجى فلادور فان جميعها مع كونه خروجا عن ظاهر العبارة دعاوى لادليل عليها بل الدليل على خلافها فانهم قالوا بأن المعقولات الثانية يعرض للمعقولات الاولى وان العلة الغائية باعتبار الوجود الذهنى علة لعلية الفاعل وان الحد التام موصل الى كنه الشئ وان الكيفيات النفسانية موجودة فى الخارج يستلزم تعريف الشئ بما هو اخفى منه * واما ماقيل ان معنى الوجود الخارجى بديهى وماذكر تنبيه عليه فالمناقشة فيه غير مفيدة ففيه ان مقصود المعترض انه لايحصل بهذا البيان الفرق بين الوجود الخارجى والذهنى الذى هو مناط تحرير محل النزاع على ان دعوى البداهة فى محل النزاع غير مسموعة (قوله وعلى هذا الخ) فالقول بأن الحاصل فى الذهن مثلا الاشياء واشباحها المخالفة لها فى الحقيقة خروج عن محل النزاع (قوله عسير جدا) منشاؤه توهم ان دليل المثبت يثبت وجود صور الاشياء فى الذهن ودليل النافى ينفى وجود الهويات الخارجية (قوله اصلا)

مثلا لو كانت حرارته بسبب ورود الاجزاء النارية الواردة عليه من جانب الخارج لكانت الاجزاء النارية الظاهرة فيه مساوية للاجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك فان جبلا من الكبريت اذا لاقته نار قليلة كشعلة مصباح يصير كله نارا ويحترق * والحركة فى الوضع بان يتبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج كحركة الفلك وتسمى دورية * فان قيل ان الفلك كل جزء منه متحرك فى المكان وكل ما كان كل جزء منه متحركا فى المكان فالكل منه متحرك فى المكان أجيب بان الفلك لاجزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهى لاتفارق امكنتها بل الجزء المماس بجزء مكان الكل يفارق جزء مكان الكل ان كان الكل فى مكان وليس مكان الجزء جزء مكان الكل بل جزؤ مكان الكل جزؤ مكان الجزء ان كان الجزؤ المفروض مماسا لجزء مكان الكل وذلك لان جزء مكان الكل لايحيط بالجزء والمكان محيط فليس اذا فارق كل جزء مماس بجزء مكان الكل جزء مكانه الذى هو جزؤ مكان الكل فالكل يفارق مكان نفسه لانه فرق بين قولنا كل جزء وبين قولنا مجموع الاجزاء وذلك لان قولنا كل جزء قد يكون نصف المجموع والمجموع لايكون نصف نفسه لان للمجموع حقيقة خاصة مباينة لحقيقة كل واحد من الاجزاء وفى الاين كحركة من مكان الى آخر بان يتبدل مكان المتحرك بتلك الحركة وتسمى نقلة واما الجوهر فلايكون فيه الحركة لان حصول الجوهر دفعة ويسمى كونا وذلك لان الجوهر اما بسيط واما مركب والجوهر البسيط يوجد دفعة ويفسد دفعة

فى الخارج) اصلا (كالممتنع) مطلقـا (واجتماع النقيضين) والضدين (والعدم المقابل للوجود) الخارجى (المطلق) اى من غير اضافة وتقييد بشئ مخصوص وحمل الاطلاق ههنا عـلى مايأباه اول الوجود الذهنى لغو (ونحكم عليـه) اى على مالاوجود له فى الخارج (بأحكام ثبوتية) صادقة ككونها محكوما عليها بالامكان العام وملزومة اولازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم واعم من شريك البارى وكونه متعقلا الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة فى نفس الامر سواء كانت صادقة على مفهوم الممتنع اوعلى ماصدق عليه (وانه) اى الحكم على تلك الامور المتصورة احكام ثبوتية صادقة (يستدعى ثبوتها اذثبوت الشئ لغيره)

لاصالة ولاتبعا قوله كالممتنع مطلقا) اى اعم من الذاتى والغيرى او اعم مما بعده اعنى اجتماع النقيضين والضدين ويمكن ان يكون معنى الاطلاق التمحض فى الامتناع فيكون المراد به الممتنع الذاتى وفيه احتمال آخر وهو ان يكون معنى الاطلاق تعميمه فى افراده وعلى كل تقدير يكون ذكر اجتماع النقيضين بعده من قبيل ذكر الخاص بعد العام كما لايخفى (قوله مطلقا) اى مع قطع النظر عن تحققه فى فرد اى مفهوم الممتنع من حيث هو قوله والعدم المقابل للوجود المطلق) الظاهر ان تقييد العدم المقابل للوجود المطلق بناء على مااشتهر من ان عدم العدم وجود فسلب العمى هو البصر بعينه كما سيأتى فى مباحث الوحدة والكثرة فليس العدم مطلقا مما لاوجود له فى الخارج واما تقييد الوجود بالمطلق فليس فيه كثير فائدة فليتأمل (قوله والعدم المقابل للوجود) احتراز عن المقابل للعدم كاللا اعمى فانه موجود (قوله المطلق) احتراز عن العدم المقابل للوجود المقيد كعدم وجود زيد فانه وجود بوجود عمرو قوله لغو) اذهو بصدد بيان الوجود الذهنى ولم يثبت بعد ولما لم يتوقف الدليل على هذا القيد بل تم بدونه لم يحكم بالمصادرة بل اللغوية (قوله لغو) اذ لافائدة فى التقييد ولم يقل مصادرة لكونه مثالا لايتوقف الاستدلال عليه (قوله ونحكم عليه) اى حكما ايجابيا فانه المتبادر من الحكم عليه كما سيصرح به الشارح بقوله من الاحكام الايجابية قوله باحكام ثبوتية الخ) الظاهر المراد بها هو المحمولات الثبوتية بالمعنى الذى سنذكره على ان الحكم بمعنى المحكوم به وليس المراد بها الاحكام الذهنية الايجابية وان اشعر به قوله الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة كما لايخفى ويدل عليه قوله ككونها محكوما عليها بالامكان العام فانه مثال المحكوم به لا الحكم والقضية الايجابية ههنا هو قولنا شريك البارى محكوم عليه بالامكان العام والمحمول بحسب المعنى وان كان بالاشتقاق ماذكرته لاالامكان العام حتى يرد انه ليس مفهوما ثبوتيا بل هو سلب ضرورة احد الطرفين ويحتاج الى الجواب بأن المراد به ههنا قابلية احد الطرفين وهو امر ثبوتى (قوله بأحكام ثبوتية) اى بأمور ثبوتية كما يصرح به الشارح فى حواشى حكمة العين (قوله صادقة) اى على مالا وجود له فى الخارج فى نفس الامر (قوله ككونها الخ) تمثيل للحكم المستفاد من قوله نحكم عليه لاللاحكام الثبوتية يدل عليه قوله من الاحكام الايجابية ولم يقل ككونها ممكنة لان الامكان امر سلبى بخلاف كونه محكوما عليه (قوله سواء كانت الخ) تعميم لقوله بأحكام ثبوتية لالقوله من الاحكام الايجابية لانها لاتحمل على شئ انما المحمول الاحكام بمعنى المحمولات (قوله صادقة على مفهوم الممتنع) كالاخص والاعم (قوله يستدعى ثبوتها) اى ثبوت تلك الامور المتصورة فالتذكير فى قوله عليه بالنظر الى لفظ ما والتأنيث ههنا بالنظر الى معناه واليه اشار الشارح بقوله على تلك الامور المتصورة قوله اذثبوت الشئ لغيره فرع ثبوته الخ) اعترض عليه بانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك البارى ممتنع وان لم يوجد ذهن ولاقوة مدركة فيلزم ثبوت الممتنع فى الخارج اذلاثبوت للذهن وقت ثبوت المحمول للموضوع حتى يكون الثبوت اللازم ذهنيا والجواب بعد تسليم وجوب اتصاف الممتنع بالامتناع فى كل حال انه ان اندرج فى هذا الفرض عدم المبادى العالية فقد لانسلم اتصاف الممتنعات بالامتناع على ان المحال ذاتيا كان اوغيريا جاز ان يستلزم المحال كما هو المشهور وان لم يندرج لم يلزم ثبوت الموضوع فى الخارج لجواز ان يكون ثبوته فى واحد من تلك المبادى بوجود ظلى اذ الفرض ههنا اثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالوجود الخارجى سواء اخترعها الذهن اولاحظها من موضع كما سنذكره وبالجملة المعلوم قطعا ان اتصاف الممتنعات بالامتناع ليس

(فى نفس)

فلا يوجد بين قوته الصرفة وفعله الصرف كمال متوسط لان الحقيقة الجوهرية لاتقبل الاشتداد والنقص لانها ان قبلت الاشتداد والنقص فلا يخلو اما ان يبقى نوع الجوهر فى وسط الاشتداد والنقص ولايبقى فان بقى فما تغيرت الحقيقة الجوهرية بل تغير عارض لهـا فقط فيكون هذا استحالة لاكونا وان لم يبق نوع الجوهر فيكون الاشتداد قد حصل جوهرا آخر وكذا فى كل آن يفرض فى وسط الاشتداد يحدث جوهر آخر ويبطل الاول فيكون بين جوهر وجوهر آخر امكان انواع جوهرية غير متناهية كما فى الكيفيات وذلك محال فى الجواهر دون الكيفيات اما بيان امتناعه فى الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة فى الانات لايوجد شئ منها فى زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار فى الزمان ينافى الحركة واذا كان كل منهـا فى آن فلا يخلو من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما فى آن زمان لايكون شئ من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه اولا يكون والثانى يلزم منه تتالى الانات وهو محال والاول يلزم منه ان لايكون ذات المتحرك موجوداً حال الحركة وهو محال بالضرورة واما بيان عدم استحالته فى الكيفيات فلانه على تقدير ان يكون بين كل كيفيتين متعاقبتين كل منهما فى آن زمان لايكون شئ منهما موجوداً فيه لم يلزم منه محال لان الذات المتحركة هو موضوع الكيفيات وموضوع الكيفيات يجوز بقاؤه بدون الكيفيات بخلاف الجواهر فان الذات المتحركة هو الجواهر المتقدم اومادته وعلى

فى نفس الامر (فرع ثبوته) اى ثبوت ذلك الغير (فى نفسه واذليس) ثبوت تلك الامور المتصورة (فى الخارج فهو فى الذهن) وهو المطلوب (فان قلت لو صح هذا) الذى ذكرتم من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجودا اما خارجا او ذهنا (لصدق) قولنا (المعدوم المطلق) الذى لا وجود له اصلا لا فى الخارج ولا فى الذهن (لا يعلم ولا يخبر عنه) لان كونه معلوما ومخبرا عنه فى نفس الامر يستلزم وجوده فى الجملة واذ لا وجود له اصلا فلا علم ولا اخبار (وانه تناقض) لان المعدوم المطلق صار محكوما عليه باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وموجودا فى الجملة (قلنا) اللازم مما ذكرنا انه (يصدق) قولكم الذى ذكرتموه قضية (سالبة بمعنى انه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه) والسالبة الصادقة لا تقتضى وجود الموضوع بل المقتضى له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض (لا) انه يصدق بمعنى (ان ثمه امرا يصدق عليه فى نفس الامر انه بمعدوم مطلق وصفته انه لا يعلم

باعتبار المعتبر وفرض الفارض واما اتصافها به على تقدير عدم قوة مدركة اصلا فالخصم المدعى ان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له لا يسلمه ودعوى الضرورة فى محل النزاع سيما فى حكم اطبق جمهور من العقلاء على خلافه لا يلتفت اليها وبهذا يظهر اندفاع ما اورده الاستاذ المحقق من انا نعلم قطعا ان المعدومات التى يكون وجودها فى الذهن ان سلم الوجود الذهنى فامكان وجودها فيه اى تساوى وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذواتها ثابت قبل وجودها فى الذهن فوجودها قبل تحققه بوجه من الوجوه متصف فى نفس الامر بمساواته للعدم ولو سلم ان الوجود موجود فان اتصف هو فى نفس الامر بمساواته للعدم كان العدم ايضا بالضرورة متصفا فيها بمساواته للوجود والا تحقق احد المضافين الحقيقيين بدون الآخر وهذا باطل ضرورة واتفاقا مع انه ليس لهذا العدم وجود اصلا (قوله اذ ثبوت الشئ الخ) يعنى ان الحكم الصادق يستدعى ثبوت ذلك المحمول له فى نفس الامر وثبوت شئ لشئ فى نفس الامر يستلزم ثبوت المثبت له (قوله صار محكوما عليه باتصافه بعدم العلم) لم يقل محكوما عليه لعدم العلم لئلا يرد ان الكلام فى الامور الثبوتية وعدم العلم والاخبار ليس بثبوتى بخلاف الاتصاف به فانه مفهوم ثبوتى متعلقه امر عدمى (قوله فيكون معدوما مطلقا وموجودا فى الجملة) لم يقل فيكون المعدوم المطلق محكوما عليه وان لا يكون محكوما عليه كما قالوا فى مسئلة مجهول المطلق لان الكلام ههنا مسوق لنفى الوجود الذهنى فالمناسب ان يقال لو صح ما ذكرتم يلزم ان يكون معدوما وموجودا بخلاف مسئلة المجهول المطلق فانها مسوقة لنفى استدعاء كل تصديق للتصورات الثلاث قوله وموجودا فى الجملة) اى باعتبار الاتصاف بعدم العلم والاخبار عنه لا باعتبار الحكم لانه خروج عن السوق فالجواب تام لكن فى تفريع السؤال عما قبله مناقشة ظاهرة لان المذكور فيما سبق ان الحكم بالمحمولات الثبوتية اعنى التى لا يدخل السلب فى مفهومها يستدعى احد الوجودين فلا يصدق قوله لو صح هذا الخ الا بتعسف تدبر وعدم العلم والاخبار عنه ليس بمفهوم ثبوتى حتى يقتضى وجود الموضوع ويتحقق التناقض باعتباره اللهم الا ان يعتبر المحمول الاتصاف بهما كما اشار اليه الشارح لكنه بعيد من عبارة المص فليتأمل (قوله قلنا اللازم مما ذكرنا الخ) لا يخفى ان ما ذكره قولنا كل محكوم عليه بحكم ثبوتى صادق يجب ان يكون موجودا مطلقا وهو ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يكون موجودا مطلقا اى كل ما هو معدوم مطلقا لا يكون محكوما عليه بحكم ثبوتى صادق على ان يكون قضية موجبة معدولة الطرفين لان عكس الموجبة الكلية الموجبة الكلية على طريقة القدماء فلعله بنى الجواب على طريقة المتأخرين وهو ان عكس الموجبة الكلية المركبة من نقيض المحمول وعين الموضوع كما بينه بقوله يصدق سالبة بمعنى انه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه (قوله لا تقتضى وجود الموضوع) الذى هو مناط الصدق الايجاب وان اقتضى تصور الموضوع وهو لا يستلزم ثبوت الوجود الذهنى له ولو كفى مجرد التصور فى ذلك لكفى فى الاستدلال ان يقال انا نتصور ما لا وجود له فى الخارج فيكون موجودا فى الذهن قوله حتى يكون قضية موجبة معدولة الخ) ليس معدولية القضية واقتضاؤها وجود الموضوع باعتبار حمل المعدوم المطلق على الامر حتى يقال معنى معدوم مطلق مسلوب عنه الوجود المطلق فيكون

التقديرين لا يبقى زمان انعدام الجوهرين المتعاقبين فلا يكون المتحرك موجودا واما الجواهر المركبة فلا ينعدم بانعدام جزء منها وانعدام كل جزء منها دفعة لما مر فانعدام المركب دفعة فلا يقع فيها حركة ولا تقع الحركة فى المقولات الخمس الباقية فانها تابعة لمعروضاتها اما المضاف فلانها طبيعة غير مستقلة بالمعقولية فهى تابعة بمعروضها فان كان معروضها قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا للحركة لانه لو بقى على حالة واحدة عند تغير الموضوع لكان المضاف مستقلا بالمهومية وقد فرض بخلافه وكذا متى تابعة لمتبوعه فاذا كان متبوعه مما تقع فيه الحركة كان متى يقع فيه الحركة بتبعيته واما الجدة فتقع دفعة فلا تقع فيها حركة واما مقولة الفعل والانفعال فلا يتصور فيهما حركة وذلك لان الشئ لو انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا عند التسخن اولا والاول باطل لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ويمتنع ان يكون الشئ الواحد فى الزمان الواحد متوجها الى الضدين وكذا الثانى لان التبرد اذا لم يكن باقيا عند التسخن فالتسخن انما يوجد عند وقوف التبرد فبينهما زمان سكون والا يلزم تتالى الآنات * قال * ولا بد لكل حركة من ستة امور ما منه الحركة وما اليه وما فيه وماله وما به والزمان وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها وزمانها وما هى فيه اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين فى زمانين وقد ينتقل ويتحرك فى آن واحد ومتى اتحد ذلك اتحد المبدأ والمنتهى لاستحالة

ولايخبرعنه) حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان عاد وقال لوصح
ماذكرتم لماصدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للوجود المطلق قلنامفهوم المعدوم المطلق من حيث
هو هو مقابل للوجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة في ذلك
(اجاب عنه) اى عن الامر الاول الذى تمسك به الحكماء في اثبات الوجود الذهنى (الامام
الرازى بمنع ان المتصور مالاوجود له) فى الخارج اصلا (بل كل ماتتصوره فله وجود غائب عنا)
وذلك المتصور اما (قائم بنفسه كما يقوله افلاطون) فانه ذهب الى انه لابد فى كل طبيعة نوعية
من شخص مجرد باق ازلى ابدى وما استدل به ارسطو على ابطال هذا الرأى غير صحيح فيكون
الاحتمال قائما فيه فيبطل ماذكرتموه من الدليل ولوحمل قول افلاطون ههنا على مانقل عنه
من ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان انسب (او) قائم (بغيره كما يقوله الحكماء

موجبة سالبة المحمول وهى عندهم لايقتضى ايضا وجود الموضوع كما سيشير اليه فى تحقيق الاستدلال
الثالث على الوجود الذهنى بل باعتبار جعل مالايعلم لايخبر عنه على ذلك الامر (قوله مقتضية لوجود
الموضوع) على ماهو التحقيق واما اذا قلنا بعدم اقتضائها للوجود فالنقض ساقط عن اصله (قوله فان
عاد الخ) اى عاد الناقض وحرر النقض باعتبار مفهوم المعدوم المطلق وقال لوصح ماذكرتم من ان
المحكوم عليه بالحكم الثبوتى الصادق يجب ان يكون موجودا لماصدق قولنا المعدوم المطلق مقابل
للموجود لانه يستلزم ان يكون مفهوم المعدوم المطلق موجودا فيكون فردا منه لامقابلا له فحينئذ
لايدفعه جواب المصنف كما لايدفع جواب الشارح لتقرير المتن لانه سؤال باعتبار الحكم على ماصدق
عليه المعدوم وانه يستلزم ان يكون ماصدق عليه المعدوم المطلق معدوما مطلقا و موجودا فى الجملة
فتدبر فانه قد غلط فيه بعض الناظرين قوله قلنامفهوم المعدوم) قال الاستاذ المحقق هذا الجواب ساقط
لان الحكم الثبوتى لواقتضى ثبوت المحكوم عليه انما يقتضى حال ثبوت المحكوم به له وعلى تقدير
كون المحكوم عليه ههنا موجودا فى الذهن لايثبت له فى نفس الامر المقابلة للوجود المطلق فى هذه
الحالة وحين ثبت له تلك المقابلة فى نفس الامر لايمكن له وجود اصلا وهو ظاهر و يمكن دفعه بمنع
قوله وعلى تقدير كونه الخ اذ حينئذ يثبت له المقابلة للوجود المطلق باعتبار مفهومه الذى هو سلب
الوجود ولايقدح فى هذه المقابلة اتصاف هذا المفهوم بالوجود (قوله مفهوم المعدوم الخ) يعنى لامنافاة
بين كون مفهوم المعدوم المطلق مقابلا للوجود المطلق وفردا منه فانه من حيث هو مع قطع النظر
عن وجوده فى الذهن مقابل له ومن حيث انه متصور موجود فى الذهن فرد منه ولا استحالة فيه فان
مفهوم التصديق مقابل للتصور الساذج من حيث هو ومن حيث حصوله فى الذهن تصور ساذج
وامثال ذلك كثير قوله ومن حيث انه متصور الخ) لم يرد به ان وجوده باعتبار تصوره فى حال الحكم
اذ السوق فى اقتضاء الوجود حال اعتبار الحكم بل ان اتصافه به حال اعتبار الحكم باعتبار كونه
متصورا حينئذ لاباعتبار انه موجود فى الخارج فتأمل (قوله فله وجود غائب) فلغيبوبته توهم انه
غير موجود(قوله اماقائم بنفسه الخ) اى مترددين هذين الامرين لانه منقسم فكل واحد من الامرين
سند المنع (قوله ولوحمل الخ) يعنى ان المذكور فى الكتب حمل قول افلاطون على المثل وهو ان كان
كافيا فى تقوية المنع بناء على انه اذا جاز وجود المثل المجردة للطبايع النوعية فليجز مثلها فى جميع
المفهومات التى نتصوره لكن الحمل على ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها وانه لابعد فى ان
يكون الحقائق النورية قائمة بانفسها فى عالم الانوار لكماليتها وتماميتها فى انفسها وعدم قيامها فى عالم
الجسمانيات لكونها ناقصة وكالالغيرها كاجوز واكون الشئ جوهرا او عرضا باعتبار الوجودين
انسب فانه لاستلزامه وجود كل ماتتصوره بالفعل ادخل فى تقوية المنع من مجرد الجواز قوله لكان
انسب) اذ الملايم ههنا عموم الحكم لكل متصور ممكنا كان اوممتنعا والمثل التى نقلت عن افلاطون على
تقدير صحة وجودها انما تكون فى طبايع الانواع الممكنة الوجود لافى كل طبيعة ممتنعة الوجود كانت
اوممكنته فان عاقلا كيف يقول ان شخصا من الطبيعة التى امتنع وجودها فى الخارج موجود فى الخارج
ازلا وابدا وايضا ليس كل متصور ممكن كذلك اذ ليست الافراد المادية الكائنة الفاسدة من كل نوع

ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدده
وتنوعها بتنوع مامنه ومافيه كالهبوط
والصعود ومافيه كاخذ الابيض الى
التصفر الى الحمر الى السواد والى
الفستقية الى الخضرة الى السواد
ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع
والزمان ان قدر تنوعه لجواز اشتراك
المختلفات فى اثر اوعارض اومعروض
واحد واختلافها الجنسى باعتبار
ماهى فيه كالنقلة والاستحالة والنمو
وتضادها ليس لتضاد المحرك والزمان
لما سبق وما فيه لان الصعود ضد
الهبوط مع وحدة الطريق بل لتضاد ما
منه وما اليه اما بالذات كالتسود
والتبيض اوبالعرض كالصعود
والهبوط فان مبدأهما ومنتهاهما
نقطتان متماثلتان عرض لهما تضاد
من حيث ان احديهما صار مبدأ
والاخرى منتهى وانقسامها بانقسام
الزمان وبانقسام المسافة * اقول *
ولا بد لكل حركة من ستة امور
مامنه الحركة اى المبدأ وما اليه الحركة
اى المنتهى وما فيه الحركة اى
المقولة التى وقع فيها الحركة كالكم
والكيف والوضع والاين وماله
الحركة اى المتحرك وهو الموضوع
للحركة وما به الحركة اى المحرك
والزمان وتشخص الحركة انما
يتحقق بوحدة موضوعها اى المتحرك
فانه لوتعدد الموضوع لم يكن الحركة
واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض
الواحد بالشخص بموضوعين وبوحدة
زمانها فانه لوتعدد الزمان لم يكن
الحركة واحدة بالشخص فان الجسم
اذا انتقل من مكان الى مكان اواستحال
من بياض الى سواد فى زمان واحد ثم
انتقل من المكان الاول الى المكان الثانى
واستحال من البياض الى السواد
لم يكن الانتقال الاول او الاستحالة

(فان)

فان الصور) اى صور جميع المفهومات (مرتسمة عندهم فى العقل الفعال) فانه عندهم مبدأ الحوادث فى عالمنا هذا فلابد ان يرتسم فيه صور مايوجده فاذا التفتت النفس اليها شاهدتها (والجواب ان المرتسم فيها) اى فى الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا (ان كانت الهويات) اى هويات ماتصوره (لزم تحقق هوية الممتنع فى الخارج وانه سفسطة) ظاهرة البطلان (وان كان) المرتسم فيها هو (الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهنى اذ غرضنا) ومقصودنا (اثبات نوع من التميز) الذى (للمعقولات) التى هى الماهيات الكلية (هو غير التميز بالهوية التى نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترعها الذهن) اى اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها فى ذهننا (اولاحظها) اى لاحظ الذهن تلك المعقولات (من موضع آخر) كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم يتعرض لقيام ماتصوره بنفسه لان بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود فى الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لاقائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلى فى قوة دراكة سواء كانت هى النفس الناطقة او غيرها وهو المطلوب هذا وقد اعترض على متمسكهم بانه ان اريد بالامور الثبوتيه امور ثابتة فى الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على مالا وجود له فى الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا فى الخارج وان اريد بها

عين الفرد المجرد الباقى قوله مرتسمة عندهم فى العقل الفعال) فان قلت قد يحكم على المعدوم الجزئى من حيث هو جزئى ومعلوم العقل هو الجزئى على وجه كلى من حيث هو كلى قلت بعد تسليم المقدمتين لايضر لانه كلام على السند الخاص قوله فلابد ان يرتسم فيه صور مايوجده) اورد عليه ان الدليل خاص من المدعى اذ المدعى انما يتم بارتسام الممتنعات والممكنات الغير الموجودة ايضا واجيب بأن الاشتباه فى كونه محل الارتسام فاذا ثبت ذلك ثبت ارتسام الممتنعات ايضا اذ لا كمال للعقول منتظرة وفيه انه انما يتم اذا ثبت ان ذلك الارتسام ممكن وكمال له وقد يجاب بأن المراد صور مايفيده ويفيضه علينا من المفهومات (قوله ان يرتسم فيه صور ما يوجده) لان ايجاده مسبوق بالعلم وليس على سبيل الطبع كالحرارة عن النار والعلم عبارة عن الصورة المرتسمة فى العاقل (قوله مايوجده مشتملا على الاجزاء والعوارض الثبوتية والعدمية والاضافية الممكنة الوجود وممتنعه لابد ان يكون صور جميعها مرتسمة فيه (قوله فاذا التفتت الخ) يعنى اذا التفتت النفس الى تلك الصور سواء كانت قائمة بنفسها او بغيرها شاهدتها من غير ان تكون حاصلة فيها فلاتكون موجودة فى الذهن فهو متفرع على كلا التقديرين وليس مختصا بتقدير الارتسام وان كان ظاهر العبارة توهمه (قوله اى فى الامور الغائبة) اشار الى ان مرجع الضمير متقدم من حيث المعنى وفى التعميم اشارة الى ان الجواب غير مختص بالارتسام فى العقل الفعال (قوله ان كانت الهويات الخ) هذا مبنى على ماسبق من ان ماانحاز بالهوية فهو موجود خارجى وماانحاز بالماهية فقط فهو موجود ذهنى فالمرتسم فى الامور الغائبة ان انحاز بالهوية بهذا الارتسام فهو موجود خارجى فيلزم وجودا للممتنع فى الخارج وان انحاز بالماهية فقط فهو موجود ذهنى اذ لامعنى بالموجود الذهنى الا هذا وبعبارة اخرى ان المرتسم فيها ان ترتب عليه احكامها وآثارها بهذا الارتسام يلزم تحقق الممتنع فى الخارج وان لم يترتب عليها تلك الاحكام والآثار فهو موجود ذهنى قوله فهو المراد بالوجود الذهنى) هذا بظاهر مناف لما سيأتى فى بحث الكيف فى المقصد السادس من مقاصد العلم من ان الارتسام فى غير العقل الانسانى ينافى الوجود الذهنى (قوله وانما لم يتعرض الخ) يعنى كان المنع مستندا بسندين فابطال احد السندين لايجدى فى دفع المنع فأجاب بان بطلانه لما كان ظاهرا لم يتعرض له وذلك لان القول بقيام الممتنعات بذواتها فى الخارج اظهر بطلانا من القول بقيامها بالغير فى الخارج (قوله والحاصل الخ) اى حاصل الاستدلال بعد ملاحظة ماذكره المصنف فى دفع منع الامام وهو بطلان احد الشقين واستلزام الشق الآخر للمطلوب فتدبر فانه مما زل فيه بعض الناظرين (قوله وقد اعترض على متمسكهم) حيث ذكر فيه الامور الثبوتية واما على ماذكره المصنف فان حرر على طبق متمسكهم بأن يراد بالاحكام الامور التى حكم بها كما هو الظاهر فان قوله يحكم عليه بمعنى يحمل عليه

الاولى بعينه الثانى لامتناع اعادة المعدوم لان الانتقال الاول والاستحالة الاولى انعدم بانقضاء الزمان الاول وبوحدة ماهى فيه اى المقولة التى وقع فيها الحركة لانه لو تعددت المقولة لم يتحقق الحركة الواحدة بالشخص قوله اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين فى زمانين تعليل الاعتبار وحدة الزمان فى تشخص الحركة تقريره ان المتحرك الواحد قد يتحرك الى جهتين فى زمانين فى مسافة واحدة فيتعدد الحركة بتعدد الزمان مع وحدة الموضوع ووحدة مافيه الحركة فيتحد الحركة بوحدة الزمان قوله قد ينتقل وينمو فى زمان واحد تعليل لاعتبار وحدة مافيه الحركة فى تشخص الحركة تقريره ان المتحرك الواحد فى زمان واحد قد ينتقل من مكان الى مكان وينمو فيكون الموضوع واحدا والزمان واحدا فلم يتحد الحركة بالشخص بسبب مافيه الحركة ومتى اتحد الامور الثلاثة اى الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتحد المبدأ والمنتهى لامحالة فان وحدة المبدأ والمنتهى لازمة لوحدة الامور الثلاثة لكن وحدة كل من الثلاثة غير كافية فان المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهى الى شيئين فى زمانين وبالعكس اى المنتهى الى شئ واحد قد يتحرك من مبدأين فى زمانين ولا عبرة بوحدة المتحرك وتعدده فى كون الحركة واحدة بالشخص فانه لو قدر محرك حرك جسما وقبل انقطاع حركته حركه محرك آخر كانت الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك وانما كانت الحركة واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة وان صدرت عن محركين يبقى هويتها الاتصالية فيكون واحدة بالشخص

امور ثابتة فى الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد بالثبوتية ماليس بالسلب داخلا فى مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة فلاتقتضى وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا اذاجوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض ايضا بانك اذااردت ان تلك الامور الثبوتية ثابتة فى الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولوصح ذلك كان الموضوع وجودا فى الخارج وان اردت انها ثابتة له فى الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه

والباء صلة له وكون الحكم ايجابا مستفاد من يحكم عليه لانه المتبادر منه فوارد عليه واما اذا اريد بالاحكام النسب الجزئية وبالثبوتية الايجابية ويكون الباء زائدة كما هو رأى الاخفش او للملابسة ملابسة العام للخاص ويكون المحكوم به متروكا لعدم تعلق الغرض به لان الاحتراز من السالبة المحمول حاصل بالثبوتية لعدم كون الايجاب فيها حقيقة ويصير المعنى ويحكم عليه بامور احكاما ايجابية صادقة فلاورود لهذا الاعتراض اصلا كما لايخفى (قوله كان ذلك مصادرة الخ) لان لوجود الذهنى موقوف على ثبوت الامور فى الذهن الذى هو الوجود فى الذهن (قوله بان المراد الخ) يعنى ليس الثبوتية بمعنى الموجودة حتى يصح الترديد المذكور بل بمعنى ماليس السلب داخلا فى مفهومه قوله فانها مساوية للسالبة فلاتقتضى وجود الموضوع) فيه بحث لان معنى الموجبة السالبة المحمول كما صرح به القطب فى شرح المطالع ان (ج) شئ يسلب عنه (ب) ولاشك ان صدق هذا الايجاب يتوقف على ثبوت مفهوم شئ يسلب عنه (ب) (لج) فى نفس الامر وان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له فيلزم ان يقتضى الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع ولو فى الذهن كسائر الموجبات المقتضية له بلا فرق ومن ههنا قال الفاضل الرومى فى حاشيته المراد بعدم استدعاء الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع عدم استدعائها اياه بحسب الحقيقة والخارج واما استدعاؤه وجوده فى الذهن فلامحيص عنه اذلافرق بين الموجبة السالبة المحمول وبين الموجبة المعدولة المحمول فى استدعاء وجود الموضوع فى الذهن سواء اعتبر حال ثبوت المحمول للموضوع او حال الحكم بالثبوت والحق ان الموجبة السالبة المحمول موجبة فى الظاهر سالبة فى الحقيقة كما يدل عليه قول الشارح فى بعض حواشيه اذا جعل انتفاء الكتابة عن زيد عليه كانت موجبة سالبة المحمول راجعة الى السلب واذا جعل مفهوم عدم الكتابة على زيد كانت موجبة معدولة المحمول قد اثبت فيها للموضوع مفهوم عدمى وليس راجعا الى حقيقة السلب بل هو ايجاب يلزمه السلب ولايساويه وقال فى بعض كتبه مرجع اتصاف الشئ بالصفات السلبية عدم اتصافه بما هو مسلوب عنه ولاشك ان المقتضى لوجود الموضوع حقيقة الايجاب لاصورته فقط فلاورود للبحث واما ماذكره القطب فالغرض منه اظهار صورة الايجاب ومبنى على الظاهر بقرينة انه ايضا صرح بأن الموجبة السالبة المحمول لاتقتضى وجود الموضوع وان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له (قوله فانها مساوية للسالبة) لكون الايجاب اعتباريا محضا اذ ليس فيها حقيقة السلب المحمول عن الموضوع لكن العقل اعتبر انه اذا سلب عنه المحمول كان متصفا بالسلب ولااتصاف فى نفس الامر والا لزم التسلسل فى الاتصافات الثابتة فى نفس الامر قوله وعن المعدولة ايضا اذاجوز صدقها مع عدم الموضوع) واما اذا لم يجوز فالاحتراز عن المعدولة ليس بمقصود لانها ليست بخارجة فان خروجها ضرورى مطلقا ثم فى الشرطية المذكورة اشارة الى ماقيل اذا لم يعتبر فى الموجبة المعدولة استعداد الموضوع لنقيض المحمول لايقتضى وجود الموضوع او الى ماقيل اذا كان الوجود والثبوت محمولا فى السالبة والمعدولة فالمآل فيهما الى انتفاء الموضوع فحينئذ يصدق المعدولة مع عدم الموضوع (قوله اذاجوز الخ) بناء على عدم الفرق بين سلب شئ عن شئ المعتبر فى سالبة المحمول وسلب شئ فى نفسه المعتبر فى المعدولة لكن التحقيق خلافه كما بين فى موضعه (قوله واعترض ايضا) مامر كان متعلقا بالثبوت المحمولى المستفاد من قوله الثبوتية وهذا متعلق بالثبوت الرابطى المستفاد من قوله يحكم عليه (قوله كان الموضوع موجودا الخ) بناء على انه لابد من وجود الموضوع فى طرف الثبوت والاتصاف قوله ما اجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع

(فيكون)

ويتنوع الحركة بتنوع المبدأ والمنتهى فان الصعود اى الحركة من المركز الى المحيط يخالف الهبوط اى الحركة من المحيط الى المركز بالنوع وكذا تنوع الحركة بتنوع مافيه الحركة ككـ خذ الابيض الى التصغر الى الحمر الى السواد واخذ الابيض الى الفستقية الى الخضرة الى السواد ولاعبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان ان قدر تنوع الزمان اما المحرك فلجواز اشتراك المختلفات فى اثر واحد فان المحركات المختلفة قد يفعل كل واحد منهما حركة موافقة فى النوع لحركة اخرى واليه اشار بقوله لجواز اشتراك المختلفات فى اثر واحد واما الموضوع فلجواز اشتراك المعروضات فى عارض واحد والمعروض موضوع للحركة والحركة عارضة له فجاز اختلاف الموضوعات بالنوع مع اتحاد الحركة بالنوع واليه اشار بقوله او عارض اى لجواز اشتراك المعروضات المختلفة اى الموضوعات المختلفة فى عارض واحد واما الزمان فلانه عارض للحركة ولجواز اشتراك العوارض المتنوعة فى معروض واحد بالنوع واختلاف الحركة الجنسى باعتبار ماوقع الحركة فيه كالنقلة والاستحالة والنمو والوضع فانه لما كانت النقلة فى الكيف والنمو اى الحركة فى الكم والحركة فى الوضع واقعة فى الاين والكم والوضع وهى اجناس مختلفة صارت الحركات المذكورة مختلفة بالجنس فان النقلة جنس مخالف للاستحالة وتضاد الحركة ليس لتضاد المحرك والزمان لما سبق من ان المحركين المختلفين يجوز ان تصدر منهما حركة واحدة بالشخص ومن ان الزمان لاتضاد فيه ولو قدر فيه تضاد فهو عارض

فيكون مصادرة و حيب بانا نريدانها ثابتة للموضوع فى نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها واذاليس فى الخارج فهو فى الذهن ☆ الامر (الثانى) من الامور الدالة على الوجود الذهنى ان يقال (من المفهومات ماهو كلى) اى متصف بالكلية التى هى صفة ثبوتية فلابد ان يكون الموصوف بها موجودا (و) ليس فى الخارج اذ (كل موجود فى الخارج فهو مشخص) متعين فى حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا فى الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة فى الاستدلال الاول فلاوجه لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلى فيكون موجودا وليس فى الخارج بل فى الذهن ويرد عليه السؤال الثانى وقد يقال ايضا للحقائق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس فى الاعيان بل فى الاذهان ويتجه عليه ان دعوى الضرورة فى كون الحقائق انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقائق موجودة فى الخارج بالضرورة ☆ الامر (الثالث لولا الوجود الذهنى لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع) وهى التى حكم فيها على مايصدق عليه فى نفس الامر الكلى الواقع عنوانا سواء كان موجودا فى الخارج محققا اومقدرا اولايكون موجودا فيه اصلا (والتالى باطل) وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالى معا بقوله (فانا اذاقلنا الممتنع معدوم فلانريد) به (ان الممتنع) اى ماصدق عليه الممتنع (فى الخارج معدوم فيه قطعا) اى لانريد ذلك قطعا اذليس فى الخارج مايصدق عليه الممتنع اصلا (بل) نريد به (ان الافراد المعقولة للممتنع) اى التى يصدق عليها الممتنع فى العقل (من الافراد المعقولة للمعدوم) اى يصدق عليها فى العقل بحسب نفس الامر انها معدومة فى الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة فى العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابى فلذلك قال (وهذا بالحقيقة مآله الى الاول) والحاصل

فى نفس الامر) اعلم ان معنى نفس الامر نفس الشئ على ان الامر هو الشئ نفسه ومعنى ثبوت شئ لشئ فى نفس الامر مثلا ثبوته له فى حد ذاته اى من غير اعتبار معتبر وفرض فارض فنفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه اذ الموجود فى الخارج الذى لاتعقله موجود فى نفس الامر دون الذهن والكواذب بالعكس وبهذا يعلم معنى المطابقة لنفس الامر (قوله فى نفس الامر) اى فى حد ذاته مع قطع النظر عن فرض فارض وهذا الجواب لايتأتى فى الاعتراض الاول لان الامور الثابتة فى نفس الامر يجوز ان تكون عدمية فلايقتضى وجود الموضوع كما فى سالبة المحمول (قوله اى متصف بالكلية) فعلى هذا كلمة من التبعيضية مبتدأ بتأويله بلفظ البعض ليكون محط الفائدة قوله ماهو كلى على مااختاره الشارح فى حواشى الكشاف فى تفسير قوله تعالى ☆ ومن الناس من يقول آمنا بالله · الاية (قوله داخلة فى الاستدلال الاول) فيه بحث لان الاستدلال الاول موقوف على ثبوت انا نتصور مالا وجود له فى الخارج ولذا اجاب الامام عنه بمنع هذه المقدمة بخلاف هذا الاستدلال واشتراكهما فى ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له لايستدعى دخوله فيه (قوله وقد يقال الخ) اى فى توجيه عبارة المتن وعلى هذا من المفهومات خبر لماهو كلى على مااختاره المحقق التفتازانى فى شرح الكشاف (قوله ويرد عليه السؤال الثانى) وهو انه داخل فى الاستدلال الاول وقد عرفت اندفاعه (قوله وقد يقال الخ) اى فى توجيه المتن فحينئذ يراد من المفهومات الحقايق اى الطبايع او فى الاستدلال على الوجود الذهنى (قوله نعم افراده الخ) فان قلنا بجزئية الحقائق لها حقيقة فلانسلم ان ليس لها وجود فى الخارج وان قلنا بعدم جزئيتها حقيقة كما هو مختار المتأخرين من انها امور انتزاعية والقول بجزئيتها مجرد اصطلاح بناء على انتزاعها من نفس الهوية من غير ملاحظة امر خارج فلانسلم ان لها وجودا (قوله لولا الوجود الذهنى الخ) تقريره لولا الوجود الذهنى لم يمكن اخذ الحقيقية الموجبة الصادقة لكن اخذها ممكن بل واقع نحو الممتنع معدوم بيان الملازمة ان الحكم فيها غير مشروط بوجود الموضوع فى الخارج فيجوز ان يكون الحكم فيها على الافراد المعقولة فقط حكما ايجابيا فلو لم تكن موجودة فى الذهن لم يصدق ذلك الحكم (قوله فانا اذاقلنا الممتنع معدوم) ولاشك انه صادق (قوله فلانريد به الخ) فالوجود الخارجى ليس بمعتبر فيه لامحققا ولامقدرا (قوله وهذا بالحقيقة الخ) قد عرفت

للحركة وتضاد العارض لايقتضى تضاد المعروض ولاالتضاد مافيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق فبقى ان يكون تضاد الحركة لتضاد مامنه الحركة ومااليه اى لتضاد المبدأ والمنتهى وتضاد المبدأ والمنتهى اما بالذات كالسواد والبياض فان بينهما تضادا بالذات فالحركة من السواد الى البياض تضاد الحركة من البياض الى السواد وقد يكون التضاد بين المبدأ والمنتهى بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأهما ومنتهاهما نقطتان متماثلتان من حيث هما نقطتان لاتضاد بينهما لكن عرض لهما التضاد من حيث ان احدى النقطتين صارت مبدأ للحركة والاخرى صارت منتهى للحركة وانقسام الحركة بانقسام الزمان لان الحركة الواقعة فى نصف الزمان نصف الحركة الواقعة فى كله وبانقسام المسافة لان الحركة الواقعة فى نصف المسافة الحركة الواقعة فى كلها وبانقسام المتحرك لان الحركة حالة فى المتحرك لذاته وانقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله لذاته ☆ قال ☆ ولابد لها من قوة توجبها وتلك القوة ان كانت مستفادة من سبب خارجى سميت قسرية والا فان كان لها شعور بمايصدر عنها سميت ارادية والا سميت طبيعية وكل واحد منها اماسريعة او بطيئة والبطؤ ليس لتخلل السكنات والا لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم الى حركاته نسبة فضل حركة الفلك الاعظم على حركته فتكون سكناته ازيد من حركاته الف الف مرة فينبغى ان لاتحس بحركاته القليلة المغمور فى تلك السكنات

ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرنا
لا بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة او مقدرة فلولا ان يكون للممتنع
افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية ويرد عليه
ان مفهوم المعدوم امر سلبي وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية كقولك
كل مثلث تساوي زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيهما مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول
ماعداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لماعداها وجود ذهني
لم يصدق عليها حكم ايجابي (واحتج نافيه وهم جمهور المتكلمين) فان بعضهم قالوا بالوجود
الذهني (بوجهين احدهما لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا
مستقيما معوجا) لانا اذا تصورنا الحرارة فقد حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة
وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة
وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد (وثانيهما ان حصول حقيقة
الجبل والسماء) مع عظمهما (في ذهننا مما لا يعقل واجاب عنه) اي عما ذكر من الوجهين (الحكماء
بان الحاصل في الذهن صورة وماهية) موجودة بوجود ظلي (لا هوية عينية) موجودة بوجود
اصيل (والحار ما يقوم به هوية الحرارة) اي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية
الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين

مافية (قوله ويرد عليه الخ) فيه انك قد عرفت من التقرير المذكور ان ليس الاستدلال مختصا بهذا
القول المخصوص بل هو مجرد تمثيل فالمناقشة فيه لا ينفع كيف وجميع المسائل المنطقية احكام ايجابية
بمفهومات ثبوتية هي معقولات ثانية على معقولات اولى نحو كل جنس كذا فلولا الوجود الذهني
لم تكن تلك الاحكام صادقة قوله ان مفهوم المعدوم امر سلبي) فيكون قولنا الممتنع معدوم موجبة
سالبة المحمول فلا يقتضي وجود الموضوع وقد مر مافيه سؤالا وجوابا (قوله وقد يقال الخ) خلاصة
السابق انه لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الموجبة الحقيقية التي حكم فيها على الافراد
المعقولة جزئية كانت او كلية وخلاصة هذا الوجه انه لولا الوجود الذهني لزم بطلان كلية القضية
الحقيقية اي بطلان صدق القضية الحقيقية التي حكم فيها على الافراد الخارجية والمعقولة كالمثال المذكور
لان صدقها كلية يستدعي صدق الحكم على الافراد المعقولة ايضا وصدقه عليها على تقدير عدم
الوجود الذهني محال لعدم وجود الموضوع قوله لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية) اي يلزم ان
يكون الاحكام الايجابية الكلية كلها باطلة قطعا صرح به في حواشي التجريد وفيه بحث اذ قد يكون
بعض اوصاف الموضوعات بحيث لا يمكن ان تصدق الا على الموجود في الخارج ففي تلك الصورة تصدق
الكلية الحقيقية بلا مرية (قوله لو اقتضى الخ) هذا الوجه يفيد عدم اقتضاء التصور للوجود الذهني
والمطلوب نفيه الا انه لما كان تصور الشيء مقتضيا لثبوت الوجود الذهني كان انتفاء الاقتضاء مستلزما
لانتفائه (قوله فقد حصلت الحرارة) وقامت به ليصح ارتباطه بقوله ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة
وقد يمنع بالفرق بين الحصول فيه والقيام به فان الحوادث حاصلة في الزمان والمكان مع عدم قيامها بهما
لكن هذا انما يتم على القول بان القائم هو الشبح والموجود في الذهن هو المعلوم به (قوله معا) اي كلاهما
وليس بمعناه الحقيقي اعني في زمان واحد لامتناع ذلك فلا بد حينئذ من اعتبار الحكم عليهما بالتضاد
لان تصور التضاد لكونه نسبة يقتضي حضور الطرفين فيه فاندفع ما قيل ان تصور التصديق معا
يستلزم اجتماع الضدين فلا حاجة الى قوله وحكم عليهما بالتضاد (قوله وثانيهما الخ) جعله وجها ثانيا
بناء على ان المانع في الاول من الحصول في الذهن من جانب العاقل وفي هذا من جانب المعقول قوله
واجاب عنه الحكماء) ههنا ابحاث كثيرة واعتراضات قوية لكن الانسب ذكرها في مباحث العلم
فسنذكرها ان شاء الله تعالى (قوله واجاب عنه الحكماء الخ) خلاصة الجواب الفرق بين الوجودين
مع كون الموصوف امرا واحدا قوله لان التضاد من احكام الاعيان والهويات) فيه بحث لان هذا

وايضا لو جاز ان يرتفع الشمس
جزأ ويسكن الظل لجاز في الجزء
الثاني والثالث حتى يتم الارتفاع
بل الموجب له في الحركة والطبيعية
ء نعة الخروق وفي القسرية ممانعة
الطبيعية وفي الارادية ممانعتهما
* اقول * الحركة لا بد لها من قوة
توجبها لان المتحرك لو تحرك لذاته
لامتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقائها
فاللازم باطل والملزوم مثله وتلك
القوة لا بد ان تكون موجودة في المتحرك
فان كانت تلك القوة موجودة في
المتحرك مسببة من سبب خارجي ولولاه
لما وجدت سميت الحركة قسرية والا
اي وان لم يكن تلك القوة مسببة
من سبب خارجي فان كان لها شعور
بما يصدر عنها سميت تلك الحركة
ارادية والا اي وان لم يكن لتلك القوة
شعور بما يصدر عنها سميت الحركة
طبيعية وكل من الحركات الثلاث
القسرية والارادية والطبيعية
سريعة وبطيئة وذلك لانه ان عرض
للحركة كيفية يشتد الحركة بسبب
عروض تلك الكيفية ويسمى تلك
الكيفية سرعة فتكون الحركة سريعة
وان عرض لها كيفية تضعف الحركة
بسبب عروض تلك الكيفية وتسمى
تلك الكيفية بطوءا فتكون الحركة
بطيئة والحركة السريعة هي التي تقطع
المسافة المساوية في الزمان الاقصر
والمسافة الاطول في الزمان المساوي
او الاقصر والبطيئة بالعكس اي هي
التي تقطع المسافة المساوية في الزمان
الاطول او المسافة الاقصر في الزمان
المساوي او الاطول ولا يختلف
ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة
والبطء وذلك لان السرعة والبطء
يقبلان الاشتداد والنقص ولا شيء
من الفصول يقابل لهما فلا شيء

ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات (و) بان (الذى يمتنع حصوله فى الذهن هو هوية الجبل والسماء) وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة بوجود خارجى يمتنع ان يحصل فى اذهاننا (واما مفهوماتها الكلية) وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية ,فلا) يمتنع حصولها فى الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات (لايقال الحاصل فى الذهن ان كان مساويا لها) اى للهوية (عاد الالزام) وتم الدليلان معا (والا لم تكن هى) الهوية (حاصلة) فى ذهننا معقولة لنا (لانا نقول الحاصل) فى الذهن (نفس الماهية) التى لتلك الهوية (وانه) اى ذلك الحاصل (ليس مساويا للهوية) فان الماهية كلية والهوية جزئية فيتخالفان (فى الحقيقة والاحكام) اذ فى الهويات امور زائدة على الماهيات (نعم) ذلك الحاصل (ماهيتها) اى ماهية تلك الهوية (ولامعنى للماهية الاذلك) اى مايحصل فى العقل بحذف المشخصات من الهوية فلايلزم ان لاتكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل فى الذهن نفس ماهية لهوية (فقولك هل يساويها) اى هل يساوى الحاصل الهوية اولا ان اردت به انه هل يساوى نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويا لها

الجواب انما يتم اذا ادعى الخصم لزوم اتصاف الذهن بالصفات الخارجية كالحرارة والبرودة ونظائرهما واما لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله فلا اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العينى وكذا تضادها مع الفردية انما هو فى الوجود العينى دون الظلى اذ لا وجود عينيا لامثالهما من لوازم الماهيات وكذا الكلام فى الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العينى اذ لا يتصور له وجود عينى «قيل والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول فى الذهن والقيام به وهذه الاشياء اعنى الحرارة والبرودة ونظائرهما حاصلة فى الذهن لا قائمة به والثانى هو الموجب لاتصاف الذهن بها لا الاول كما ان حصول شئ فى المكان والزمان لا يوجب اتصافهما به وانت خبير بأن هذا الجواب ايضا لا يتم على ما اتفق عليه كلمة القائلين بأن الموجود فى الاذهان ماهيات الاشياء لا اشباحها من اتحاد العلم والمعلوم اذ لا يمكن ان يقال الماهية الحاصلة فى الذهن غير قائمة به مع ان العلم الذى هو عبارة عن تلك الماهية نفسها قائم به قطعا والقول بالقيام باعتبار العلمية دون المعلومية مما لا يجدى نعم انما يتم على ما اختاره هذا القائل مخالفا للجمهور من القول بأن مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل فى الذهن فحينئذ يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المعلوم وهو عرض وجزئى لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود فى الخارج واما الموجود فى الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل فى الذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم (قوله دون الصور) بل هى متفاوتة ولذا كان الضد مع الضد اقرب خطورا منه بدونه (قوله وبأن الخ) قدر لفظ بأن اشارة على انه معطوف على قوله بأن الحاصل الخ لا على قوله والحار مايقوم به هوية الحرارة مع قربه لئلا يستلزم استدراك قوله واما مفهوماتها فلا (قوله وغيرهما) مما له عظم قدره ليصح ارجاع ضمير مفهوماتها (قوله بصفات تلك الهويات) اى بصفات مختصة بتلك الهويات كالعظم والمقدار والشكل والتناهى (قوله وتم الدليلان معا) اى كلاهما زاد ذلك لئلا يتوهم من ذكر المساواة اختصاص لايقال باتمام الدليل الثانى (قوله الحاصل فى الذهن نفس الماهية) لا الشبح والمثال ذكره لدفع ان يتوهم من نفى مساواة الحاصل للهوية فى الحقيقة ان الجواب مبنى على كون الحاصل فى الذهن الشبح والمثال ولذا زاد لفظ النفس (قوله وانه اى ذلك الحاصل الخ) جواب باختيار الشق الثانى ومنع لزوم عدم كون الهوية معقولة بناء على ان الحاصل ماهيتها والماهية عبارة عما يحصل فى العقل بحذف المتشخصات (قوله نعم ذلك الحاصل الخ) كان الظاهر ايراد الواو لانه مقدمة ثانية لبيان عدم لزوم ان لايكون الهوية معقولة لكنه اورد كلمة نعم لانها قد ذكرت سابقا بقوله الحاصل نفس الماهية وان كان ذكره لغرض آخر (قوله ولامعنى للماهية الاذلك) ولذلك قيل الماهية يدل على الكلية التزاما (قوله ان اردت الخ) الا ان المصنف ترك هذا الشق لدلالة الجواب عليه وذكر الشق الثانى لئلا يرجع المعترض ويختاره فاندفع ماتوهم من ان المعترض لم يقل لفظ فى الماهية

من السرعة والبطؤ بفصل واذا لم يكن شئ منهما فصلا لم يكن اختلاف الحركات بالسرعة والبطؤ موجبا لاختلاف الماهية والبطؤ ليس لتخلل السكنات لانه لو كان البطؤ لاجل تخلل السكنات لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم الى حركاته الواقعة فيه كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم على حركة الفرس الى حركته لكن الفلك الاعظم قد قطع فى ذلك الوقت قريبا من ربع مقداره ولاشك انه ازيد من المسافة التى قطعها الفرس فى ذلك الوقت بالف ألف مرة فتكون سكنات الفرس فى ذلك الوقت ازيد من حركاته الف الف مرة فينبغى ان لا تحس بحركاته المشهورة فى تلك السكنات والواقع بخلافه وايضا اذا غرزنا خشبة فى الارض فاذا ارتفعت الشمس من افقها الشرقى وقع للخشبة ظل فى جانب الغربى ثم لايزال يتناقص الظل الى ان يبلغ الشمس الى غاية الارتفاع فاما ان يكون حركة الظل فى الانتقاص مساوية فى السرعة لحركة الشمس فى الارتفاع وهو محال والا لاستوى الحركتان فى المقدار او يكون حركة الشمس خالصة عن السكنات وحركة الظل متخللة بالسكنات وهو ايضا محال لانه لو جاز ان يرتفع الشمس جزأ ويسكن الظل ولا ينتقص شئ منه لجاز ذلك فى الجزء الثانى والثالث حتى يبلغ الشمس غاية الارتفاع ولم ينتقص من الظل شئ او يكون حركة الظل ابطأ من حركة الشمس من غير تخلل السكنات وهو المطلوب بل الموجب للبطؤ فى الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفى الحركة القسرية ممانعة

ولامحذور كما عرفت وان اردت انه هل يساويها (فى الماهية اولا) فهو كلام (خال عن التحصيل) اذ معناه ان ماهية الهوية هل تساوى ماهيـة الهوية اولا (وبالجملة فالصور الذهنية) كلية كانت كصور المعقولات اوجزئية كصور المحسوسـات (مخالفة للخارجية فى اللوازم) المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها فى لوازم الماهية من حيث هى هى (وماذكرتم امتناعه هو حكم الخارجى) لان منشأه الوجود العينى فعين الحرارة يمتنع حصولها فى الذهن ويضادعين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله فى الذهن (فلم قلتم ان الذهنى كذلك) فهذا القدر من الجواب الاجمالى يكفينا ولاحاجة بنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات فى الذهن ﴿ المقصد الخامس المعدومات هل تتمايز ام لا ﴾ الموجودات الخارجية متمايزة فى الخارج بلااشتباه وتمايز الوجودات

فى اعتراضه فكيف يصح ان يقال قولك كذا خال عن التحصيل (قوله كما عرفت) من ان معنى حصول الهوية فى العقل حصولها بحذف المشخصات (قوله وان كانت مشـاركة الخ) اذ لامدخلية فيها لخصوصية احد الوجودين فهى حاصلة للصور الذهنية موجبة لاتصافها بها كالصور الخارجية من غير تفاوت وليست حاصلة للنفس حينئذ اصلا ثم اذا تصورتها النفس صارت حاصلة لها بصورها لابانفسها وهذا الحصول لايوجب اتصاف النفس بتلك اللوازم لان صور تلك اللوازم مخالفة لهـا فى العوارض بسبب اختلاف الحصولين اعنى حصولها بنفسها وحصولها بصورها واعتبر فى الفرق بينهما بتصور كفر الكافر وحصوله للكافر فلا يرد النقض بلوازم الماهية وكذا باللوازم الذهنية كالامتناع مثلا **قوله** وماذكرتم امتناعه هو الحكم الخارجى) قد سبق ماعليه فلاحاجة الى الاعادة وقد يجاب عن اصـل احتجاج النافين بأن القابل شرط لحصول الاثر ولانسلم قبول الذهن للحرارة والبرودة ونظائرهما وقد اشار اليه الشارح ايضا فى حواشى التجريد ورد عليه بأن الدليل المذكور للوجود الذهنى يدل على وجود الصور الجزئية ذهنا والصور الجزئية لاترتسم فى النفس المجردة بل فى المادى والمادى يقبل الحرارة والبرودة ثم ان النفس قد ترتسم فيها ماتقبله كالغم والفرح ونظائرهما والجواب عن الاول ظاهر لان قابل الحرارة والبرودة هو الجسم لاالاعراض وقوى النفس المدركة اعراض كما صرحوا به ۞ واعلم ان ههنا مغالطة ذكرها الكاتبى فى حكمة العين بل اتخذها مذهبا لابد من ايرادها وحلها وهى ان الموجود فى الذهن موجود فى الخارج البتة لان الذهن من الموجودات الخارجية والموجود فى الموجود فى الخارج موجود فيه والجواب ان ماذكره مبنى على توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للذهن كالبيت للحقة والذهن ظرف للوجود الذهنى كالحقة للدرة فيلزم حينئذ ماذكره ومنشاؤه ملاحظة جانب اللفظ واستعمال كلمة فى الدالة على الظرفية واما اذا حقق المعنى وعرف ان المراد بالوجود فى الخارج هو الوجود الاصيلى الذى هو مصدر الآثار ومظهر الاحكام، بالوجود الذهنى هو الوجود الظلى الذى ليس كذلك فيظهر سقوطه بالكلية اولا يرى انه اذا قيل الموجود فى الذهن موجود بوجود غير اصيلى والذهن موجود بوجود اصيلى لم ينتظم الـكلام (قوله المعدومات هل تتمايز ام لا) ذكرها بالاستفهام اشـارة الى عدم الجزم بأحد الطرفين على اطلاقه بل بالتفصيل الذى ذكره بقوله والحق (قوله الموجودات الخارجية الخ) تحرير لمحل النزاع بحيث يرتفع عنه الاشتباه ولما كان الاشياء تتبين بمقابلاتها تعرض لبيان تمايز الموجودات والوجودات ليظهر ان تمايز المعدومات المتنازع فيه بهذا المعنى **قوله** وتمايز الوجودات الخارجية بحسب انفسها مما لاشك فيه ايضا) لان الموجودات الخارجية انما تتمايز باعتبارها وما به التمايز وان لم يلزم ان يكون امرا موجودا ضرورة تميز الاعمى بعماه عن غيره لكن لابد من تميزه فى نفسه وفيه بحث لان الوجودات الخارجية من المعدومات فكيف لايشك فى تمايزها مع الشك فى تمايز المعدومات والحمل على ان الخلاف فى تمايز سائر المعدومات يقتضى وجه الفرق وبناء الكلام على وجود الوجود فى الخارج بنفسه يدفعه قوله وتمايزها بحسب الخارج الخ كما لايخفى (قوله وتمايز الوجودات) اى زيادتها على تقدير على فى الماهيات انفسها اى مع قطع

الطبيعة وفى الحركة الارادية مماثلة
الطبيعة والمقسور كليهما وهكذا
فى القسرية مماثلتهما ۞ قال ۞
والمشهور انه لابد وان يتخلل من كل
حركتين مستقيمتين سكون لان الميل
المحرك للجسم لابد وان يكون حاصلا
معه الى ان يصل الى الحد المعين
وذلك الوصول فى آن الحركة عن
هذا الحد لابد وان يكون لميل آخر
وحدوثه فى آن آخر لاستحالة اجتماع
الميل الى الشئ مع الميل عنه فيكون
بينهما زمان والا لزم تتالى الآنات
فيكون الجسم فى ذلك الزمان ساكنا
ورد بمنع امتناع اجتماع الميلين وتتالى
الآنات ۞ اقول ۞ والمشهور انه لابد
وان يتخلل بين حركتين مستقيمتين
مختلفتين كالحركة الصاعدة والحركة
الهابطة زمان سكون وهو مذهب
ارسطو ومذهب افلاطون انه
لايكون بينهما زمان سكون واحتج
الشيخ ابو على على المشهور بأن
الجسم المتحرك الى حد ما من حدود
المسافة وصوله الى ذلك الحد آنى
اذ لو كان وصوله الى ذلك الحد
فى الزمان والزمان قابل القسمة ففى
بعض ذلك الزمان لايخلو اما ان يكون
الجسم واصلا الى ذلك الحد اولا
فان كان الاول فذلك البعض هو
زمان الوصول لا المجموع وان كان
الثانى فالوصول فى الباقى من الزمان
فزمان الوصول هو الباقى لا المجموع
واذا كان الوصول فى آن فلابد
وان يكون الميل الموصل الى ذلك
الحد موجودا فى آن الوصول لان الميل
هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى
ذلك الحد ويجب تحقق العلة القريبة
عند تحقق المعلول ثم ان المتحرك اذا تحرك
من ذلك الحد ورجع عنه بعد ان كان
واصلا فلابد وان يفارق عنه

(الخارجية)

To: www.al-mostafa.com

الخارجية بحسب انفسها مما لايشك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه
واما المعدومات التي من جملتها العدمات ففي تمايزها وتعددها اللازم لتمايز خلاف (منهم من اثبته فان عدم
الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد) عن المحل (يصحح وجود الضد) الآخر فيه (دون غيرهما)
اى غير عدمي الشرط والضد فان عدم غير الشرط لايوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لايصحح وجود
الضد الآخر (واولا التمايز) والتعدد اللازم منه بين العدمات (لم يختلف مقتضياتها) ولا احكامها من كون
بعضها ملزوما لآخر او لازما له او مساويا او مباينا الى غير ذلك مما لايحصى كثرة (ومنهم من نفاه لان المعدومات)

النظر عن وجودها وعدمها مما لاشك فيه اذ لو كانت متحدة لكانت جميع الموجودات
موجودة بوجود واحد وتمايزها في نفسها انما يقتضي اتصاف الماهيات بها في نفس الامر
(قوله وتمايزها بحسب الخارج) بأن تكون متصفة بالتمايز فيه متفرع على وجودها في الخارج لان
الاتصاف بالتمايز الخارجي بدون وجود الموصوف فيه محال واما تمايزها حال كونها معدومة فتفرع
على تمايز المعدومات وبما حررناك ظهر اندفاع ماقيل ان الوجودات الخارجية من المعدومات فكيف
لايشك في تمايزها مع الشك في تمايز المعدومات والحمل على ان الخلاف في تمايزها في المعدومات يقتضي
وجه الفرق **قوله** التي من جملتها العدمات) اشارة الى تطبيق الدليل اعني قوله فان عدم الشرط
الخ على المدعى وهو تمايز المعدومات (قوله واما المعدومات التي من جملتها العدمات) اشار بادخال
العدمات التي هي من الممتنعات اذ لو امكن وجودها لامكن وجود الممتنعات لاتصافها بها الى ان
هذه المسئلة شاملة للمعدومات الممكنة والممتنعة وليست مختصة بالممكنة كمسئلة الشيئية والى ان العدمات
من حيث كونها معدومة داخلة في هذه المسئلة واما باعتبار اضافتها الى ملكاتها فهي متمايزة بتمايز
ملكاتها فان قلت بعد القول بالمعدومات بصفة الجمع لامعنى للنزاع في تمايزها وهل ذلك الامثل ان
يقال الامور المتعددة هل هي متعددة متمايزة اولا وليس المراد التمايز في الخارج حتى يمكن ان يقال
المعدومات المتعددة في الذهن هل هي متمايزة في الخارج اولا قلت لاشبهة في تعددها من حيث
الاضافة الى الملكات كما عرفت وذلك يكفي التعبير بصيغة الجمع انما النزاع في ان المعدومات المتعددة
بحسب الاضافات هل هي متمايزة من حيث انها متصفة بالعدم ام لا **قوله** فان عدم الشرط الخ)
اكتفى في الاستدلال بالتمثيلات اما لان الدعوى مهملة واثبات المهملة بالجزئية منتظم واما بناء على انه
لافرق بين الاعدام الخارجية في التمايز وعدمه ولاقائل بالفصل (قوله اى غير عدمي الشرط والضد)
لم يرجع الضمير الى عدم المشروط ووجود الضد الآخر فانه يوجب اتصاف عدم الشرط بحكمين
مختلفين والمطلوب اختلاف العدمين في الاحكام (قوله فان عدم غير الشرط الخ)
اراد بالشرط ههنا مايتوقف عليه الشيء لاالمعنى المصطلح حتى يرد ان غير الشرط من اجزاء
العلة التامة يوجب عدم المشروط ولو اريد بقوله لايوجب لايوجب عدم المشروط من حيث انه
مشروط يصح حمله على المعنى الاصطلاحي فان عدم سائر اجزاء العلة انما يوجب عدمه من حيث
انه معلول لامن حيث انه مشروط **قوله** فان عدم غير الشرط لايوجب عدم المشروط) فان قلت
عدم اى جزء كان من العلة التامة يوجب عدم المعلول فما معنى هذا الكلام قلت المراد بالشرط ههنا
معناه اللغوى وهو مايتوقف عليه الشيء في الجملة فيصح الكلام وان حمل على معناه الاصطلاحي
فنقول مراده من قوله فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط ان عدمه مع وجود باقي العلة التامة يوجبه
فحينئذ يكون معنى قوله فان عدم غير الشرط لايوجب الى آخره انه لايوجب عدمه مع وجود اجزاء
العلة التامة التي فرض وجودها في الصورة الاولى وهذا حكم صحيح لان تلك الاجزاء اذا فرض
تحققها في الصورة الثانية ايضا كان غير الشرط الذي فرض عدمه فيها اجنبيا ليس بجزء من العلة
التامة اصلا فلايوجب عدم المشروط ولك ان تقول مراده ان عدم الشرط من حيث انه شرط
يوجب عدم المشروط من حيث هو كذلك بخلاف عدم غير الشرط من حيث هو كذلك ثم اذا لوحظ
من حيث انه جزء آخر من العلة التامة فعدمه ايضا يستلزم عدم المشروط والاول اظهر (قوله
لم يختلف مقتضياتها) فيه ان اللازم منه تمايز العدمات مطلقا والمطلوب تمايزها من حيث انها
معدومة فلم لايجوز ان يكون ذلك الاختلاف بسبب اضافتها الى ملكاتها (قوله لان المعدومات الخ)

بميل آخر هو علة رجوعه عن ذلك
الحد وذلك الميل يكون مخالفا للميل الاول
لامتناع ان يكون الميل الواحد علة
قريبة للوصول الى حد واللاوصول
اليه الميل الاخر يحدث في آن
اللاوصول ويكون آن اللاوصول
مغايرا لآن الوصول لامتناع اجتماع
ميلين مختلفين لجسم واحد في آن واحد
والا يلزم اجتماع الوصول واللاوصول
في آن واحد وحينئذ لايخلو اما ان
يكون بين الآنين زمان اولا والثاني
باطل والا يلزم تتالى الآنات فيلزم الجزء
الذي لايتجزى وهو محال فتعين الاول
والجسم المتحرك المذكور في ذلك الزمان
يكون ساكنا لانه ليس بمتحرك الى
ذلك الحد ولا بمتحرك عنه فوجب
زمان سكون بين الحركتين ورد بمنع
امتناع اجتماع الميلين ويمنع امتناع
تتالى الآنات * قال ◉ الثالث
في الاضافة يطلق المضاف على
الاضافة وهو المضاف الحقيقي وعلى
معروضها وعليهما وهو المشهوري ومن
خواصها التكافؤ في لزوم الوجود
ووجوب الانعكاس كما تقول اب
الابن وابن الاب وانها اذا كانت مطلقة
او محصلة في طرف كانت في الطرف
الاخر كذلك اما لو تحصل موضوع
احديهما لم يلزم ان يحصل موضوع
الاخرى ثم منها مايتوافق في الطرفين
كالتماثل والتساوى او يختلف اختلافا
محدودا ككونه نصفا وضعفا او غير
محدود ككونه زائدا او ناقصا والاتصاف
بها قد يحتاج الى صفة حقيقية
في الجانبين كالعاشق والمعشوق او في
احدهما كالعالم والمعلوم وقد لايحتاج
كاليمين والشمال وهي تعرض سائر
المقولات فالجوهر كالاب والكم كالعظيم
والكيف كالاحر والاين كالاعلى
والمضاف كالاقرب والملك كالاكسى
والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد

والعدمات (نفى صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ماهو متميز فله وجود اما فى الذهن واما فى الخارج) لان التميز صفة ثبوتية لابد ان يكون الموصوف بها ثابتا فى الجملة ومايكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلاشئ من المعدوم بمتميز اصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الذهنى ونفيه عن المعدوم الذى كلامنا فيه لكان انسب بقوله (والحق فيه) اى فى الخلاف فى تمايز المعدوم (انه فرع الخلاف (فى الوجود الذهنى و) ذلك لانه (لاتمايز) بين المعدومات (الا فى العقل) فان تلك الاحكام انما تتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر فى العقل لا فى الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم

اى من حيث انها معدومات نفى صرف اى خالص لا اشارة اليها اذ الاشارة يقتضى الهوية عند العقل المنافية لكونها معدومة وهذه المقدمة بديهية فلا يرد ان قولكم نفى صرف لا اشارة اليها بمنزلة انه لاتميز لها فيكون مصادرة وصورة الاستدلال ان المعدومات من حيث انها معدومة لاوجود لها اصلا وكل ماهو متميز موجود فى الجملة اما الصغرى فبديهية لان العدم ينافى الثبوت واما الكبرى فلان كل متميز متصف بالصفة الثبوتية التى هى التميز وكل متصف بالصفة الثبوتية موجود فى الجملة (قوله ونفيه عن المعدوم) التعرض لنفى الوجود الذهنى فى الصغر مستفاد من التعرض له فى الكبرى ليتكرر الاوسط بأن يقال المعدومات لاوجود لها فى الذهن والخارج وكل ماهو متميز موجود اما فى الذهن او فى الخارج (قوله انسب) لئلا يكون الاستدلال المذكور مشعرا بالتفصيل المذكور فى قوله والحق قوله اى فى الخلاف فى تمايز المعدوم الخ) اى بين القائلين بان لاثبوت للمعدوم والا فلا يصح التقدير ثم اعلم ان الممتنع يستلزم الممتنع وكذا الخياليات فلاتكون المسئلة فرع ثبوت المعدوم الممكن الغير الخيالى واعترض على قوله لانه لاتمايز الا فى العقل بأن الدليل على ذلك التمايز اختلاف مقتضيات الاعدام كما حققته وذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعقل اذ لو فرض ان لا عاقل فى الوجود يكون الاختلاف والاقتضاء بحاله فكذا التمايز وقد نبهت على جوابه فيما سبق فليتذكر هذا * واعترض بعض المتأخرين ايضا على هذا الحق بأن بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بأن الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهنى يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين للوجود الذهنى هم القائلون بعدم تمايزها لايمكن اجراؤه فى تمايز العدمات اذ لايمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة فى الذهن لم يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة فى الذهن لاتخرج عن كونها اعداما بل انما يخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال لما كان التمايز وصفا ثبوتيا يستدعى ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهنى حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهنى ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا وهذا الاعتراض مع بيان التفريع بالوجه المذكور مذكور فى شرح المقاصد سوى قوله لايمكن اجراؤه فى تمايز الاعدام الخ واقول اما الجواب عن الرد بان الامر بالعكس فهو ان مراد المصنف بيان ماهو الحق فى هذه المسئلة وان الخلاف فى التمايز ينبغى ان يكون فرع الخلاف فى الوجود الذهنى وان لم يجعلوا كذلك وليس مراده انهم انما اختلفوا فى تمايز المعدوم بناء على اختلافهم فى الوجود الذهنى وان اشعر به كلام الشارح فى المقصد السابع من مرصد الوحدة والكثرة على انا ابا على ذكره فى وجودية الامكان انه لو لم يكن وجوديا لم يكن فرق بين امكانه لاولا امكان له لعدم التمايز بين العدمات فيفهم منه ان الحكماء لايقولون بتمايز الاعدام على وفق ماذكر المصنف الان ثبت ان ماذكره ابو على كلام الزامى واما عن قوله لايمكن اجراؤه فى العدمات فهو ان الاختلاف فى تمايز العدمات ليس من حيث انها عدمات بل من حيث انها معدومات وقد اشار اليه الشارح بقوله واما المعدومات التى من جملتها العدمات ففى تمايزها خلاف فعلى تقدير القول بالوجود الذهنى يكون الاعدام متمايزة لكن لا باعتبار انها معدومات بل باعتبار انها موجودات فى الذهن ولايضرنا عدم خروجها بالوجود الذهنى عن كونها عدمات بل يكفينا خروجها عن كونها معدومات فتأمل فانه دقيق (قوله اى فى الخلاف الخ) قد عرفت ان هذا الخلاف غير مختص بالمعدومات الممكنة وبالتمايز فى الخارج فى قال المراد الخلاف بين القائلين بان لاثبوت للمعدومات والا لا يصح التفريع لم يأت بشئ (قوله انما تتصف الخ) يعنى ان العقل اذا لاحظها وجدها متميزة

(الخارجى)

فقطعا والاضافات فى شخصيتها ونوعيتها وجنسيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها * اقول * لما فرغ من المبحث الثانى فى الاين شرع فى المبحث الثالث فى الاضافة المضاف يطلق بالاشتراك على نفس الاضافة اى الامر الذى العارض وهو المضاف الحقيق وعلى معروض الاضافة وحده وليس عرضنا متعلقا به وعلى المجموع الحاصل من الاضافة العارضة والمعروض الذى تعرض له الاضافة وهو المضاف المشهورى مثال الاول الابوة والبنوة والثانى الذات الذى عرض له الابوة والثالث الاب الذى هو الذات مع وصف الابوة فالمضاف الحقيق هيئة تكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى تكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسب التى هى غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شئ آخر لكن ذلك الشئ الاخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التى لايؤخذ الطرفان فيها من حيث هى نسبة غير الاضافة والنسبة التى يؤخذ الطرفان فيها هى الاضافة ومن خواص الاضافة التكافؤ فى لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اى اذا كان احد المتضايفين موجودا بالفعل فلابد وان يكون الاخر موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلابد وان يكون الاخر موجودا بالقوة ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس اى الحكم باضافة كل واحد منهما الى الاخر من حيث كان مضافا اليه كما يقال الاب اب الابن والابن ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد فاما اذا لم يراع ذلك

الخارجى فى الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشئ فلاتمايز بينها الافى العقل (فان كان ذلك) التمايز الحاصل لها فى العقل (لوجود) لها (فى الذهن لم يتصور معدوم مطلقا) بل كان مايتصور من المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا) فى الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للوجود لاللمعدوم المطلق الذى لاوجود له اصلا (والاتصور) ماهو معدوم مطلقا لاوجود له خارجا ولاذهنا مع انه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة ﴿ المقصد السادس فى ان المعدوم شئ املا وانها ﴾ اى هذه المسئلة (من امهات المسائل) الكلامية اذ يتفرع عليها احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازى

بتلك الاحكام فى حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض وهذا الاتصاف الانتزاعى لايتوقف على وجود العقل وملاحظته فلايرد ان ذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعقل اذ لوفرض عدمه بل عدم العاقل يكون ذلك الاختلاف بحاله (قوله ثابت للموجود) اى للوجود مدخل فى التمايز اذ لولاه انتفى التمايز فلايرد انا لانسلم كونه للوجود ضرورة ان عدم الشرط متمايز عن عدم غيره لاالصورتين الحاصلتين منهما الا ان ظرف التمايز الذهن (قوله لاللمعدوم المطلق) اى من حيث انه معدوم وان كان ثابتا لذات المعدوم وهذا هو المطابق لما فى الهيات الشفاء والتحصيل من انه كيف يوجب على المعدوم حكم ومعنى قولنا ان المعدوم كذا ان وصف كونه كذا حاصل للمعدوم اى موجود له فذلك الوصف لايخلو اما ان يكون فى نفسه موجودا اومعدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة فالموصوف بها موجود لامحالة فالمعدوم موجود وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم فى نفسه موجودا للشئ فان مالايكون موجودا فى نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشئ انتهى وما قالوا من ان المعدومات الخارجية متمايزة فمرادهم ان المعدومات الخارجية متمايزة فى الذهن وهو غير مناف لنفى التمايز عن المعدوم المطلق فاندفع ماقاله صاحب المقاصد من ان الامر على عكس ماقال صاحب المواقف لان الحكماء المثبتين للوجود الذهنى قائلون بالتمايز وجمهور المتكلمين النافين له قائلون بعدم التمايز ومع ذلك لايمكن اجراؤه فى تمايز العدمات اذ لايمكن ان يقال ان ذلك التمايز اذا كان لكونها موجودة فى الذهن لم يخرج عن كونها اعداما بل عن كونها معدومات اما الاول فلما مر من اختلاف القولين واما الثانى فلان الكلام فى تمايز المعدومات من حيث انها معدومات واذا كانت الاعدام موجودة فى الذهن لم تكن معدومات وكذا ظهر فساد ماذكره شارح التجريد من ان الاولى فى وجه التفريع ان يقال لما كان التمايز وصفا ثبوتيا يستدعى ثبوت المثبت له فمن اثبت الوجود الذهنى حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لمالها من الثبوت الذهنى ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا لانه اذا كان التمايز باعتبار كونها موجودة فى الذهن لم يكن تمايزها من حيث انها معدومات والكلام فيه ولان الكلام فى تمايز المعدومات مطلقا لافى تمايز المعدومات الخارجية فتدبر فان كل ذلك منشاؤه عدم التدبر لمحل النزاع (قوله ان المعدوم شئ املا) الجزء الاول لكونه مهملة فى حكم الجزئية والجزء الثانى سالبة كلية **قوله** من جملتها ان الماهيات غير مجعولة) تفرع هذه المسئلة على شيئية المعدوم بناء على ماذكره المصنف من الاستدلال عليها واما على تحقيق الشارح الذى أورده فيما يأتى فمدارها على عدم تصور توسط الجعل بين الماهية ونفسها ولادخل لشيئية المعدوم فى ذلك (قوله من جملتها ان الماهيات غير مجعولة) ان اريد بالمسئلة المردد بين الايجاب والسلب فتقديره او مجعولة وان اريد الجزء الاول منها فلاحاجة الى التقدير ثم تفرع مسئلة الجعل على تلك المسئلة اما على ماذكره المصنف فى آخرها من ان عاقلا لم يقل بان الماهية الممكنة مستغنية فى تقررها وثبوتها فى الخارج عن الفاعل الاماينسب الى المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة فى انفسها من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره فى الاتصاف بالوجود واما على ماهو التحقيق فى هذه المسئلة من ان الماهيات انفسها اثر الفاعل او اتصافها بالوجود ولاشك فى تفرعها على شيئية المعدوم وعدمه واما على ماذكره الشارح من ان معناها ان الماهية فى كونها ماهية غير مجعوله اذ لايمكن توسط الجعل بين الشئ ونفسه

اى لم يضف احدهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه لم يتحقق الانعكاس كما يضاف لاب الى الابن حيث انه انسان فيقال الاب اب الانسان فلايلزم الانعكاس فلايقال الانسان انسان الاب وهذا الانعكاس المذكور فى المنطق ومن خواص الاضافة انها اذا كانت مطلقة او محصلة فى طرف كانت فى الطرف الاخر كذلك مثلا الابوة المطلقة بازاء البنوة المطلقة واذا حصلت الابوة المطلقة فى ذات حصلت البنوة فى الاخرى اما لو تحصل موضوع احدى الاضافتين لم يلزم تحصل موضوع الاخرى مثل ان تحصل موضوع الابوة ولم يحصل موضوع البنوة ثم من الاضافة مايتوافق فى الطرفين بأن يكون كل واحد من المضافين على صفة توافق صفة الاخر مثل التماثل والتساوى والاخوة ومنها مايختلف فى الطرفين بان يكون كل منهما على صفة تخالف صفة الاخرى اختلافا محدودا ككونه نصفا وضعفا او اختلافا غير محدود ككونه زائدا [illegible] ثم اتصاف الموضوع بالاضافة [illegible] يحتاج الى صفة حقيقية فى الجانبين كالعاشق والمعشوق اما فى العاشق فهو الهيئة المدركة وفى المعشوق الهيئة التى يتعلق بها الادراك [illegible] الى صفة حقيقية فى احد الجانبين دون الاخر كالعالم والمعلوم ان العالم يضاف الى المعلوم باعتبار [illegible] اتصاف [illegible] وقد لايحتاج الى صفة [illegible] منهما [illegible] والشمال [illegible] يضافان من غير اعتبار صفة زائدة فى واحد منهما وقد تعرض الاضافة لجميع الموجودات للواجب تعالى كالاول واما للجوهر فكالاب [illegible] كالعلم

و الكبر والصغير واما للكيف فكالاحروالابرد واماللاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والحدوث واما للمضاف فكالاقرب والا بعد واما للوضع فكالاشد انتصابا واما للك فكالاكسى واما للفعل فكالاقطع والاجذم واما للانفعال فكالاشد تقطعاواتكسارا والاضافات فى شخصيتها ونوعيتها وجنسيتها وتضادها لمعروضا تها فان كانت المعروضات اشخاصا وانواعا واجناساً واضدادا كانت الاضافات العارضة كذلك ❁ قال ❁ فرع التقدم على الشى قديكون بالزمان كتقدم الاب على الابن وبالذات والطبع كتقدم كتقدم الجزء على الكل وبالعلية كتقدم الشمس على ضوءها وبالمكان كتقدم الامام على المأموم وبالشرف كتقدم العالم على الجاهل وليس فى سائر المقولات النسبية مزيد بحث ولنختم الكلام فى الاعراض ❁ اقول ❁ لما كان التقدم من انواع الاضافة جعله فرعا على الاضافة واشار الى اقسامه وهى خمسة الاول تقدم الشئ على الشى بالزمان وهو انيكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لايجامع القبل فيهامع البعد كتقدم الاب على الابن الثانى التقدم بالذات وهوكون الشئ بحيث يحتاج اليه شئ آخر ولايكون موثرا فيه كتقدم الجزء على الكل وكتقدم الواحد على الاثنين الثالث التقدم بالعلية وهو تقدم الموثر الموجب على معلوله كتقدم الشمس على ضوءها الرابع التقدم بالرتبة وهوان يكون الترتيب معتبرا فيه ويسماه المص التقدم بالمكان والرتبة اماحسية كتقدم الامام على المأموم اوعقلية كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدأ من الطرف الاول

هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لايمكنه القول بها قيل ويمكن انيعكس الحكم فان منقال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا (فقال غيرابى الحسين البصرى وابى الهذيل العلاف) والكعبى ومتبعية من البغداديين (من المعتزلة ان المعدوم الممكن شئ) بمعنى انه ثابت متقرر فى الخارج منفكا عن صفة الوجود (فان الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقدتخلو عنه) مع كونها متقررة متحققة فى الخارج وانماقيدوا المعدوم بالممكن لان الممتنع منفى لاتقرر له اصلا اتفاقا (ومنعه الاشاعرة مطلقا) اى فى المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشئ كالمعدوم الممتنع (لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها) اى رفع الوجود رفع الحقيقة فلوتقررت الماهية فى العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلايمكنهم القول بأن المعدوم شئ (وبه) اى بماذهب اليه الاشاعرة (قال الحكماء) ايضا (فان الماهية) الممكنة وان كانوجودها زائدا على ذاتها الاانها (لاتخلو عندهم عن الوجود الخارجى والذهنى) يعنى انها اذا كانت متقررة متحققة فهى موجودة بأحد الوجودين لانتقررها وتحققها عين وجودها وقيل هى مطلقا لاتخلو عنهما لان كل ماهية

لعدم التغاير انما المجعول اتصافها بالوجود على ماسيجئ فلاشك انعدم الجعل بهذا المعنى لايتوقف على ثبوت الماهيات حال العدم كالايخفى قوله قال الامام الرازى هذه المسئلة متفرعة الخ) يعنى المسئلة الاولى وهى الجزء الاول من المنفصلة فان ماذكره فى الحقيقة مسئلتان ثم التفرع فى كلام الامام بمعنى التوقف وفى كلام القائل بالعكس بمعنى الاستلزام وهذا اظهر فى معنى التفرع (قوله فان القائل الخ) اى القائل باتحادهما فى الصدق لايمكنه القول بتلك المسئلة المرددة اذيصير المعنى ان المعدومات اى الماهية المرتفعة بالمرة موصوفة بالثبوت فى الخارج ام لا (قوله قيل ويمكن انيعكس الخ) لعله اعتراض على ماذكره الامام بان استلزام احد المسئلتين للآخر لايقتضى تفرعه عليها الاترى انه يمكن انيعكس الامر ويقال انمنقال بهذه المسئلة المرددة يجب عليه القول بالزيادة فتدبر فانه قدزل فيه اقدام بعض الناظرين بسبب حمل المسئلة على الجزء الاول منها مع انلفظ المسئلة يأبى عنه (قوله فقال الخ) الفاء لتفصيل المجمل السابق اى قال جمهور المعتزلة بالجزء الاول من المسئلة وخص الحكم بالمعدوم الممكن (قوله فان الماهية الخ) الفاء للتفسير وتصوير للزيادة (قوله غير الوجود) فى الصدق سواء كان امرا اعتباريا اوموجودا (قوله وقدتخلو عنه) اى ليس من العوارض للماهية (قوله مع كونها متقررة الخ) تصريح لماعلم ضمنا من الخلو ليتضح المقصود كال الاتضاح قوله وانماقيدوا المعدوم بالممكن الخ) لايخفى عليك ان الاولى انيقيد المعدوم الممكن بغير الخيالى ايضا اذ الخياليات لاتقرر لها عندهم كما سيصرح به (قوله ومنعه الاشاعرة) عطف على قال والضمير راجع الى ان المعدوم شئ ثابت وليس راجعا الى ان المعدوم الممكن شئ كما توهم فلايصح تقييده بقوله مطلقا (قوله اى بماذهب اليه الاشاعرة) من انه لاشئ من المعدوم بثابت (قوله فان الماهية الممكنة) قيد بالممكنة لانها المتنازع فيه فان عدم ثبوت الممتنعة متفق عليه قوله يعنى انها الخ) لما كان كثير من الماهيات الممكنة غير خارجة الى الوجود العينى وغير متعلقة الذهن فلم يصدق الحكم بعدم الخلو مطلقا ‌صحيحا اولا بالعناية وثانيا بدليل عام فتأمل (قوله يعنى انها اذا كانت الخ) اى ليس المراد ان الماهية مطلقا لاتخلو عن احد الوجودين فانها اذا كانت معدومة فى الخارج ولم يتصورها احد كانت خالية عنهما بل المراد انهما على تقدير تقررها لاتخلو عن احدهما لان التقرر يرادف الوجود عندهم قوله وقيل هى مطلقا لاتخلو الخ) الاطلاق بالنسبة الى التقرر اى الماهية الممكنة من غير اعتبار تقرر معها لاتخلو عن الوجود واما الكلام الاول فهو ان الماهية الممكنة مأخوذة مع التقرر وباعتباره لاتخلو عن الوجود فهذا وجه الفرق بين الكلامين ويحتمل انيحمل الاطلاق على تعميم الماهية للممكنة والممتنعة جميعا (قوله و قيل هى مطلقا) اى الماهية مطلقا اى الممكنة والممتنعة اوالممكنة فرض تقررها اولا لاتخلو عن احد الوجودين (قوله لان كل ماهية) حاصله انكل ماهية يجب كونها محكوما عليها بالامتياز والحكم على الشئ يستدعى

(يجب)

يجب كونها محكوما عليها بأنها ممتازة من غيرها ولانها (ثابتة فى علم الملأ الاعلى مع مالها من الاحكام كما هو قاعدتهم (ثم المعدوم فى الخارج يكون) عندهم (شيئا فى الذهن واما ان المعدوم فى الخارج شئ فى الخارج او المعدوم المطلق شئ مطلقا او المعدوم فى الذهن شئ فى الذهن فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود) وتساويه (وان غايرته لان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتدبها دون قولنا السواد شئ ولنافى) اى للذى ينفى كون المعدوم ثابتا

تصوره الذى هو وجود ذهنى له فكل ماهية لها وجود ذهنى ولم يقل لان كل ماهية ممتازة من غيرها لان الحكماء لايقولون بتمايز المعدومات اصلا ثم الحكم على الشئ يستدعى تميزه وكونه مشارا اليه عند العقل واما ما اورد عليه من ان الحكم لايستدعى تصور المحكوم عليه بالكنه بل بالوجه والشئ اذا علم بالوجه لم يكن ماهيته موجودة بل ماهية الوجه فليس بشئ لان وجود الوجه هو وجود الماهية بناء على اتحاد العلم والمعلوم على ماهو التحقيق اولان معنى وجود الماهية ان يكون صورتها موجودة فى الذهن على رأى القائلين بالشبح ثم يرد عليه انه يجب كونها محكوما عليها بالفعل فممنوع وان اراد بالقوة فهو لايستدعى تصوره بالفعل قوله يجب كونها محكوما عليها) فيه بحث لان الحكم ولو بخصوصية الامتياز لايستدعى تصور المحكوم عليه بالكنه سواء كان ذلك الحكم منا او من المبادى العالية بل يكفى معلوميته بالوجه والشئ اذا علم بوجه كما اذا علم الانسان بالضاحك لم يكن ماهيته موجودة فى الذهن وان كان معلوما بل الموجودة فيه حينئذ ماهية الوجه ولذلك قال الاستاذ المحقق تعريفهم العلم بحصول ماهية المدرك للذات المجردة لايصدق على علم الشئ بالوجه مع انا اكثر علومنا من هذا القبيل فالاستدلال على وجود كل ماهية فى الذهن بكونها محكوما عليها محل نظر وكان قوله وقيل اشارة الى ضعف ماذكر لما ذكر ويمكن ان يقال حاصل الاستدلال ان الموجبة تستدعى وجود الموضوع حال اعتبار الحكم اى حال اتصاف الموضوع بالمحمول وثبوته له ان ساعة فساعة وان دائما فدائما ولاشك ان ثبوت الامتياز لتلك الماهيات المحكوم عليها بالامتياز حكما ايجابيا دائمى فيلزم لها الوجود الدائمى وهو المطلوب لكن يتوجه عليه انا اذا لم نوجه الى ماهية معدومة فى الخارج فاتصافها بالامتياز حينئذ يكون باعتبار وجودها فى علم الملأ الاعلى فيرجع الى الدليل الثانى اللهم الا ان يفرق بأن مبنى الثانى على مجرد الثبوت فى الملأ الاعلى عندهم لا باعتبار اتصافها بالامتياز الثبوتى المستدعى لذلك ولاشك انه كلام قليل الجدوى قوله اولانها ثابتة فى علم الملأ الاعلى الخ) فيه بحث لماسبق الاشارة منا الى ان المعدوم الجزئى معلوم للملأ الاعلى على وجه كلى كما هو مقتضى قاعدتهم فهذا المعدوم الجزئى من حيث خصوصيته خال عن الموجودين وقد سبق منا مابه التفصى ايضا فليتذكر (قوله اولانها ثابتة الخ) اى كل ماهية ممكنة او ممتنعة جزئية او كلية ثابتة فى الملأ الاعلى اى العقول المجردة والنفوس الكلية والمطبعة للافلاك لكن ثبوت الجزئيات المادية فى العقول ممتنع عندهم ولانسلم حصول جميع الماديات فى النفوس المنطبعة فلضعف الوجهين عبر بلفظ قيل وانما زاد لفظ العلم ولم يقل فى الملأ الاعلى اشارة الى انه انما يتم اذا قلنا بأن علمه انطباعى (قوله مع مالها من الاحكام) زاده تأكيدا وتحقيقا لثبوت كل ماهية قوله وان غايرته) اى بحسب المفهوم قال الشارح فى حواشى التجريد قيل الدليل على تغاير مفهومى الوجود والشيئية استعمال احدهما فيما لايجوز فيه استعمال الآخر اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هى واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وفيه نظر لان التغاير بحسب الاستعمال لاينافى الاتحاد بحسب المفهوم وكأن الشارح قال قيل لما ذكر ويمكن ان يجاب بأن مراد المستدل هو انه لايقال شيئيتها من الفاعل بحسب اللغة اى لايصح ذلك بحسب اللغة فان كل عارف باللغة يحكم بعدم صحته وان لم يعلم موارد الاستعمال وقد اشار اليه حيث قال فيما لايجوز فيه استعمال الآخر ولم يقل فيما لايستعمل فيه الآخر فتأمل (قوله وان غايرته) اى مفهوما فان مفهوم الشيئية صحة العلم والاخبار عنه قوله دون قولنا السواد شئ) والسر فيه ان احد المتلازمين يجوز ان يكون واضح الثبوت لشئ دون الآخر قوله اى الذى ينفى كون

وبالعكس اذا ابتدأ من الطرف الاخر • الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والحصر استقرائى وقد اثبت بعض الافاضل قسما آخر وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر وزعم انه غير عائد على شئ من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يستحيل ان يكون للزمان زمان آخر ولا بالذات والطبع اذ ليس بعض اجزاء الزمان محتاجا الى بعض ولا بالعلية كذلك ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما عقلية وليس فى طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون متقدما على البعض ولا بالشرف وهو ظاهر هذا ماقاله والحق انه عائد الى التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان لايقتضى ان يكون كل من المتقدم والمتأخر فى زمان غيرهما بل التقدم بالزمان يقتضى ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لايجامع فيها القبل مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون تقدم بعضها على بعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على المتقدم بل بزمان هو نفس المتقدم وايضا يجوز ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم بالرتبة اذا ابتدأ من طرف الماضى وبالعكس اذا ابتدأ من طرف الماضى وبالعكس اذا ابتدأ من طرف المستقبل وليس فى باقى المقولات زيادة بحث فاقتصر المصنف على المباحث التى ذكرها وختم الكلام فى الاعراض

• قال • الباب الثالث فى الجواهر

قال الحكماء الجوهر اما ان يكون محلا وهو الهيولى وحالا وهو الصورة او مركبا منهما وهو الجسم اولا كذلك فهو المفارق فان تعلق

﴿وجوه * الاول الثبوت﴾ والتحقق والتقرر امر (زائد على الذات) اى الماهية (لاشتراكه) بين الذوات المعدومة (دونها) اى دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه وبين البياض فلايكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولاجزؤها والالزم التسلسل (ولافائدة الحمل) فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد (ولامعنى للوجود الاهو) اى الثبوت فلوكان المعدوم ثابتا لكان موجودا هذا خلف * فان قلت يكفى ان يقال لامعنى للوجود سوى الثبوت فلاحاجة الى ان الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وافادة الحمل قلت فى هذه المقدمة تخييل للاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلامنهما زائد على الذات ومشترك ومفيد (قلنا بل هو) اى الثبوت (اعم من الوجود) فلايلزم من ثبوت المعدوم فى الخارج وجوده فيه (وان فسر) الثبوت (به) اى بالوجود (فلفظى) اى فالنزاع بيننا وبينكم لفظى لانانقول المعدوم ثابت ونريدبه معنى اعم من الوجود وانتم تقولون ليس بثابت بمعنى انه ليس بموجود * الوجه (الثانى الذوات) المقررة (عندكم) فى العدم (غيرمتناهية) لانكم تقولون بأن الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غيرمتناهية (مع انها) اى تلك الذوات المتقررة (اذا اخذت بدون ماقد خرج

المعدوم الخ) لاحاجة الى تخصيصه ببعض المعتزلة والحكماء بناء على ان الاشعرى ومن تابعه قائلون بعدم زيادة الثبوت على الذات وبعض المعتزلة قائلون باشتراك الذات بين الذوات وانما التمايز بالاحوال لان الاستدلال الزامى كمايدل عليه سياق الادلة **قوله** لاشتراكه بين الذوات المعدومة) تقييداشتراك الثبوت بقوله بين الذوات المعدومة نظرا الى كلام الخصم والزامه ولايخفى انه لوعمم الاشتراك ولم يقيد بماذكر لكان اظهر بالنسبة الى التخييل الذى ذكره بعيد هذا **قوله** ولاجزؤها والالزم التسلسل كمامر مشروحا فى الدليل الثالث على زيادة الوجود فى الممكن فان التسلسل المذكور هناك على تقدير جزئية الوجود جار على تقدير جزئية الثبوت كمالايخفى (قوله والالزم التسلسل) كمامر تقريره فى ابطال جزئية الوجود وهو انه لوكان جزأ لكان ثابتا لامتناع كون المنفى جزأ للثابت فيكون الثبوت جزأله وهو ايضا ثابت وهكذا **قوله** تخييل للاتحاد) انماقال تخييل لان صورة الشكل هكذا الثبوت زائد وشرط انتاج الشكل الثانى وهو اختلاف المقدمتين مفقودههنا (قوله تخييل الخ) اشارة الى مانقل من الحكماء انهم اذاحاولوا التعليم والتفهيم ابتدأوا بالتخييلات للترغيب ثم بالاقناعيات ثم الجدل ثم البرهان **قوله** قلنا بل هو اعم من الوجود) اى قلنا من طرف المعتزلة فلاغبار كماتوهمه من حكم بان لفظة قلنا سهو من القلم والاولى قيل (قوله فالنزاع بيننا وبينكم لفظى) اى الاثبات والنفى راجع الى شئ واحد بحسب اللفظ حيث قلنا انه ثابت وقلتم انه ليس بثابت اما اذا لوحظ المعنى فلانزاع لعدم اتحاد مورد الاثبات والنفى لان الثبوت عندنا اعم من الوجود وانتم اردتم به الوجود وليس المراد ان كل واحد من الفريقين يعترف مايدعيه الآخر من حيث المعنى كمالايخفى (قوله الثانى الذوات المتقررة) اى تقريره على ماهو الطريقة المشهورة فى جريان برهان التطبيق انه لوكانت الذوات المتقررة فى العدم متناهية فاذافصل منها عدد متناه كالتى خرج منها الى الوجود حصل جملتان احديهما زائدة على الاخرى بمتناه فطبق احداهما بالاخرى فان وجد فى الناقصة بازاء مافى الزائدة يلزم ان لايكون الناقصة ناقصة وان لم يوجد انقطعت الناقصة والزائدة زائدة عليها بقدر متناه فتكون متناهية فعلم مماذكرنا ان المصنف انمااعتبر التفاوت بينهما بدخول الموجودات وعدمه بطريق التمثيل ليكون مابه التفاوت بين جملتى الذوات المتقررة فى العدم امرا محققالابمجرد الاعتبار وانماتعرض لبيان تناهى الاكثر الذى هو مشتمل على تلك الذوات مع الموجودات بعد لزوم تناهى الاول الذى هو تلك الذوات المتقررة فقط لانهم قالوا ان الثابت فى العدم من كل نوع افراد غيرمتناهية لان الباقية منها بعد اخراج الموجودات غير متناهية فتدبر فانه مماخفى على بعض الناظرين **قوله** الذوات المتقررة عندكم فى العدم) قبل التقييد بقوله فى العدم لان وضع المسئلة فيه والافاذا اخذ مطلق الذوات المتناولة للمعدومات الغير المتناهية والموجود

(منها)

بالجسم تعلق التدبير فهو النفس والا فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز امان يقبل القسمة وهو الجسم اولا وهو الجوهر الفرد ومباحث الباب تنحصر فى فصلين * اقول * لمافرغ من الباب الثانى فى الاعراض شرع فى الباب الثالث فى الجوهر وقدعرفت معنى الجوهر فى الفصل الاول من الباب الاول قال الحكماء الجواهر منحصرة فى خمسة الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى اوحالا فى الجوهر وهو الصورة اومركبا منهما وهو الجسم اولايكون كذلك اى لا يكون محلا ولاحالا ولامركبا منهما وهو المفارق والمفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز امان يقبل القسمة فهو الجسم اولايقبل القسمة وهو الجوهر الفرد هذا عند الاشاعرة * وعند المعتزلة ان قبل الجوهر القسمة فى جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة فى جهتين فهو السطح والافهو الجسم ولا اختلاف بينهم فى المعنى بل فى القسمة ومباحث الباب الثالث منحصرة فى فصلين الاول فى مباحث الاجسام الثانى فى المفارقات * قال * الاول فى مباحث الاجسام الاول فى تعريف الجسم الحد المرضى عند جمهور المتأخرين انه الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة واعترض عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته والقابل ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر وان كان جوهراً دخل الجنس فيه ويستدعى فصلاآخر ويتسلسل

منها الى الوجود كانت اقل من الكل) المتناول لماخرج ولما لم تخرج (بمتناه) هو ماخرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقا (والاكثر من غيره بمتناه متناه) ببرهان التطبيق لانا نطبق الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلابد ان تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة انما زادت عليها بمتناه فتكون ايضا متناهية (فالكل) الذى هو الاكثر (متناه) وقد فرض غير متناه هذا خلف (ونقض) هذا الوجه (بمراتب الاعداد) فانها غير متناهية مع انه اذا فصل عنها عدد متناه حصل هنالك جملتان احديهما زائدة على الاخرى بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر الذى هو مراتب الاعداد متناهيا وهو باطل وانما كتفى بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة وادعى انه يستلزم التناهى نقض ايضا بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراته مع ان كل واحدة منهما غير متناهية * الوجه (الثالث الذوات) المتقررة فى حال العدم (اما واجبة التقرر فتكون واجبة) مع انها فرضت ممكنة (ويلزم) ايضا (تعدد الواجب اولا) يكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث (فتكون) تلك

المتناهية كانت غير متناهية وانت خبير بأن العالم حادث عند المعتزلة ايضا وكل موجود متقرر فى العدم قبل الوجود فالذوات المتقررة فى العدم متناولة للمعدوم والموجود معا الا انها مختصة بالمعدوم كما يشعر به كلام القائل وبهذا التناول يشعر سياق الكلام فى مواضع كما لايخفى على الفطن ثم تخصيص تقرر الذوات الموجودة بكونه فى العدم ايضا لانه الانسب للسياق كما لايخفى هذا ويمكن ان يقال فى تقرير الوجه الثانى الذوات المتقررة عندكم فى العدم وان كانت باقية عليه غير متناهية مع ان تناهيها لازم ببرهان التطبيق بان يعتبر منها جملتان ويطبق احداهما بالاخرى **قوله** والاكثر من غيره) جمع فى العبارة بين حرفى التعريف ومن وهذا وان كان مخالفا للقاعدة شايع فى عبارات المصنفين (قوله والاكثر من غيره) اى من غير الاكثر سواء كان الغير متناهيا او غير متناه بقدر متناه متناه والمراد بالاكثر الكثير ولذا استعمله باللام وكلمة من **قوله** فتكون ايضا متناهية) لايخفى ان الحجة الزامية وهم يقولون بثبوتها مع عدم تناهيها ولم يقولوا بالثبوت مع التناهى فالقول بأن هذا الوجه لو سلم لدل على ان الافراد المتقررة متناهية لاعلى انها غير ثابتة لايلتفت اليه هذا **قوله** فالكل الذى هو الاكثر) يمكن ان يقال المراد فالكل اى الاكثر والاقل متناه **قوله** ونقض بمراتب الاعداد) فان اجيب باشتراط الثبوت فى الجملة ولاثبوت لمراتب الاعداد عندنا كما ان للمعدومات الممكنة ثبوتا عندكم يدفع بأن الشرط هو الوجود فمن قال بانه الثبوت فعليه الدليل وقد يقال الفرق بين الوجود والثبوت لايؤثر فى اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة فى الاعيان لايمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمى الكون فى الاعيان ثبوتا او وجودا وفيه نظر لان المعدومات الممكنة ليس لها كون فى الاعيان عندهم وان كانت لها ثبوت كما سبق فى التقسيم فالاولى ان يسقط حديث الكون من البين (قوله فانها غير متناهية الخ) والجواب باشتراط الثبوت فى جريان التطبيق ولاثبوت لمراتب الاعداد عندنا كما كان للمعدومات ثبوتا عندكم مكابرة لان النفى الصرف لايتصف باللاتناهى ثم يمكن الجواب بان لاتناهى مراتب الاعداد بمعنى عدم الانقطاع فلايجرى فيها برهان التطبيق **قوله** وانما كتفى الخ) اى لم يشترط كون الزائد بقدر متناه (قوله وانما كتفى الخ) بأن لم يذكر ان الاكثر من غيره بمتناه متناه ويقال الذوات عندكم غير متناهية مع انها اذا اخذت بدون ماخرج منها الى الوجود كانت اقل بمتناه فالكل الذى هو الاكثر متناه لان القلة والكثرة من صفات المتناهى **قوله** مع ان كل واحدة منهما غير متناهية) اما معلوماته تعالى فعدم تناهيها ظاهر واما مقدوراته عزوجل فان اريد بها متعلقات القدرة بالتعلق المعنوى الازلى الذى لايترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من ايجاده وتركه فهى ايضا غير متناهية بالفعل وان اريد بها متعلقاتها بالتعلق الذى يترتب عليه وجود المقدور وهو التعلق الحادث على الاظهر فمعنى عدم تناهيها ان قدرته تعالى لاتصل الى حد لايتجاوزه ولايتعلق بمقدور آخر بعده فعدم التناهى فى المعلومات بمعنى آخر كما لايخفى (قوله مع ان كل واحدة منهما غير متناهية) اما المعلومات فظاهرة واما المقدورات فباعتبار التعلقات الازلية التى بها التمكن من الفعل والترك **قوله** الثالث الذوات المتقررة الخ) قال فى شرح المقاصد هذا الدليل مع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق

وبهذا علم ان الجوهر لايكون جنسا وقالت المعتزلة انه الطويل العريض العميق وقال بعض اصحابنا انه مركب من جزئين فصاعدا ولاشك ان حقيقة الجسم اظهر من ذلك * اقول * الفصل الاول فى مباحث الاجسام وهى خمسة * الاول فى تعريف الجسم * الثانى فى اجزائه * الثالث فى اقسامه * الرابع فى حدوثها * الخامس فى تناهى الاجسام المبحث الاول فى تعريف الجسم اعلم ان التصديق بوجود الجسم لايفتقر الى نظر لالان الجسم فى ذاته محسوس بل لانه بالحس ادرك النفس بعض اعراضه كسطحه من مقولة الكم ولونه من مقولة الكيف ثم ان الحس لما ادى الى العقل ذلك حكم العقل بوجود الجسم حكما ضروريا اى غير مفتقر الى نظر وتركيب قياس فالجسم محسوس من جهة اعراضه المذكورة معقول من جهة ذاته فليس الجسم بمحسوس صرف بل الحس يعاون العقل فى حكمه الضرورى بوجود الجسم وليس كل مايحكم به العقل حكما ضروريا يشترط فيه ان يكون مأخوذا من الحس من جميع الوجوه بل منه مايؤخذ كذلك ومنه مالايؤخذ من الحس اصلا ومنه مايؤخذ من الحس من بعض الوجوه والتصديق بوجود الجسم من قبيل الثالث فان الحس ادى الى العقل تصور سطوح واحوال لها فحيث ادى اليه ذلك حكم العقل بعد ذلك بوجود الجسم حكما ضروريا وان كان حكم العقل به متوقفا على ذلك الادراك الحسى واما تعريفه فالحد المرضى للجسم عند جمهور المتأخرين ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة اى الطول والعرض والعمق المتقاطعة

الذوات (محدثة مسبوقة بالنفى) وعدم الثبوت وهو المطلوب (فقيل الواجب مايجب وجوده لامايجب تقرره) الذى هو اعم من الوجود الوجه (الرابع ان العدم صفة نفى) اى صفة منفية غير ثبوتية لانه رفع الوجود (والموصوف بصفة النفى نفى) اى منفى غير ثابت (كما ان الموصوف بصفة الاثبات) اى بالصفة الثبوتية (اثبات) اى مثبت غير منفى فالمعدوم المتصف بالعدم منفى (قال الآمدى) هذا المسلك وان حوم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهر ستانى وغيره الا انه هكذ مقررا محررا لم نجده لغيرنا (وهو فى غاية الاحكام والحسن وانه فى غاية الضعف والقبح (اذ لانسلم ان المتصف بصفة النفى نفى لجواز اتصاف الموجود بالسلب) اى بالصفات السلبية التى لاثبوت لها فى نفسها كاتصاف زيد بالعمى (واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات فقياس) تمثيلى (من غير جامع) بين المقيس والمقيس عليه (مع ظهور الفرق) بينهما لان ثبوت الشئ لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير فى نفسه فلايجوز اتصاف المعدوم بالصفة

بالنفى لاينفى كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها فى العدم مسبوق بنفيها وانت خبير بأن الدليل الزامى فيتم (قوله بل ممكنة التقرر) فتكون محتاجة فى تقررها الى علة فاعلة ولما ثبت ان الفاعل مختار تكون محدثة لان كل صادر عن الفاعل المختار محدث فلا يرد النقض بصفاته تعالى (قوله وهو المطلوب) لانه ثبت ان المعدومات ليس لها ثبوت فى انفسها انما هو من الفاعل فلا يرد ما اورده صاحب المقاصد من ان المطلوب عدم تقررها واللازم من الدليل عدم ازلية تقررها ولايحتاج الى ماقيل ان الحجة الزامية والمعتزلة قائلون بأزلية تقررها (قوله الواجب مايجب وجوده) فان قيل كما يمتنع تعدد مايجب وجوده يمتنع تعدد مايجب صفة من صفاته لانه يستلزم كونه واجب الوجود قلت ذلك فى صفة يتأخر الاتصاف به عن الوجود واما فى الثبوت فكلا لكونه مقدما على الوجود فيجوز ان يكون مايجب ثبوته ممكنا وجوده (قوله صفة نفى) الظاهر ان الاضافة بيانية اى صفة حقيقته النفى لانه رفع الوجود وعلى تقدير تأويله بالمنفى فاللائق ان يقال اى غير ثابتة لاغير ثبوتية سواء اريد بها ماليس السلب داخلا فى مفهومه او ماهو موجود فان الاستدلال بعدم ثبوت الصفة على عدم ثبوت الموصوف اقوى واظهر من الاستدلال بعدم ثبوتها باحد المعنيين على عدم ثبوته (قوله حوم على معناه) فى القاموس حوم فى الامر استدام فكلمة على بمعنى فى او بتضمين معنى الاستعلاء **قوله** وانه فى غاية الضعف اذ لانسلم الخ) اجيب عنه بأن معنى كلام الآمدى ان الموصوف بصفة نفى نفسه منفى وبصفة اثبات نفسه مثبت والموصوف بالعمى اعنى نفى البصر ليس ذات زيد مثلا بل نفس بصره اى بصره متصف بأنه عديم فهو ايضا موصوف بنفى نفسه ومنفى فكلامه فى غاية الاحكام ولقائل ان يقول لانسلم ان المتصف بالعدم متصف بصفة نفى نفسه بل هو متصف بصفة نفى وجوده الزائد عليه وهو ظاهر ولانسلم ان المتصف بصفة نفى وجوده منفى بمعنى انه غير ثابت فانه المتنازع فيه نعم هو منفى بمعنى انه غير موجود لكنه لايفيد لان الكلام فى نفى الثبوت والمدعى عمومه من الوجود على ان قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات يشعر بالاطلاق فى المقيس كما فى المقيس عليه فليتأمل (قوله وانه فى غاية الضعف) بكسر ان عطف على قوله قال الآمدى فهو من كلام المصنف (قوله لانسلم ان المتصف الخ) يمكن دفعه بأنه لو كان ثابتا لزم ثبوت تلك الصفة وتقررها فى الموصوف فى الخارج فلايكون صفة نفى كما ان صفات الاجناس الثابتة للمعدوم الممكنة ثابتة عندهم بخلاف اتصاف الموجودات بصفات السلب فانه لايستدعى وجودها اللهم الا ان يقال اللازم ثبوتها فى الموصوف والمنفى مالاثبوت له فى نفسه واما الجواب بأن المراد ان الموصوف بصفة نفى نفسه منفى فان العدم نفى نفس ذلك الشئ بخلاف الصفة السلبية الاخرى فانها ليست نفى نفسه بل نفى صفة من صفاته كالعمى فانه نفى البصر لانفى ذات الاعمى فليس بشئ لان القائلين بثبوت المعدوم لايعترفون بأن العدم نفى الشئ فى نفسه بل نفى صفة الوجود عنه

على الزوايا القائمة هذا حد رسمى للجسم لاحد ذاتى له سواء قلنا الجوهر جنس للجواهر او لازم لها لان القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم الخارجية لامن الذاتيات والزاوية القائمة هى احدى المتساوتين الحادثتين من قيام خط مستقيم على خط متقيم على وجه يكون عمودا عليه اى لاميل فيه الى الجانبين هكذ قائمة|قائمة فان مال الخط القائم الى احد الجانبين فالزاوية التى هى من الجانب الذى مال اليه حادة ومن الجانب الذى مال عنه منفرجة هكذا ⟋ والمراد بكونه قابلا كونه ممكنا ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة لان الابعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل اى يمكن يفرض فيه بعد ثم يفرض فيه بعد آخر مقاطع للاول على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث مقاطع لهما على قائمة ايضا وانما قيد الابعاد الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لاعلى زوايا قائمة فلو لم تقيد الابعاد الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لما كان القابل لها خاصة للجسم لمشاركة السطح للجسم فيه فان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا تتقاطع على زوايا قائمة بل السطح يتقاطع فيه ابعاد ثلاثة او اكثر على زوايا غير قائمة على هذه الصورة * واما على زوايا قائمة فلا يتقاطع فيه سوى بعدين فقط هكذا فالابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة تختص بالجسم وليس القيد المذكور اى التقاطع على زوايا قائمة لاخراج السطح فان السطح عرض فيخرج عن التعريف المذكور بالجوهر من غير حاجة الى قيد آخر يخرجه بل القيد المذكور انما هو لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلاثة خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لايكون

(الثبوتية)

الثبوتية بل لابد ان يكون الموصوف بها ثابتا فى نفسه وليس انتفاء الشئ عن غيره فرعا على انتفاء ذلك الغير فى نفسه فجاز ان يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها منفيا فى نفسه

* الوجه (الخامس) المعدومات الثابتة فى العدم (لو تباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات) فيلزم ان يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين متخالفين بالذات لان مقتضى ذوات الاشياء لا يختلف ولا يتخلف عنها (والا) اى وان لم تتباين لذواتها (فان اتحدت لذواتها لم تتكثر فى الوجود) بل كانت متصفة بالوحدة التى تقتضيها ذواتها فيلزم ان يكون النوع الواحد كالسواد مثلا منحصرا فى فرد واحد (والا) اى وان لم تتحد لذواتها ايضا كما لم تتباين لذواتها (فالمعدوم حال العدم (مورد للتزايلات) اى الصفات المتعاقبة فان ذات المعدوم لما لم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز ان يعرض له كل واحدة منهما بسبب امر خارج عنه (و يلزم السفسطة) اعنى جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم (قلنا قولك لذواتها ان اردت) به (لماهياتها اخترنا انها لا تتباين لذواتها ولا تتحد) ايضا لذواتها (ولا يلزم كونها موردا للتزايلات اذ التميز انما يعرض الهويات) الثابتة فى العدم وكل ما تمتاز به هوية عما عداها فانه لازم لها فلا توارد ولا تزايل بالنسبة الى الهويات نعم يلزم ان تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لامور بها يمتاز بعض افرادها عن بعض واما ان ذلك التقارن على سبيل التوارد والتزايل فلا * فان قلت اذا لم تقتض الماهية الوحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لامر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى

والشئ ثابت فى نفسه (قوله وليس انتفاء الخ) يعنى ان الاتصاف بالصفة السلبية اى ما يكون السلب داخلا فى مفهومه ليس باتصاف حقيقى فانه فى الحقيقة عبارة عن انتفاء مدخول السلب عن شئ وانتفاء الشئ عن غيره لا يقتضى انتفاءه فى نفسه فما قيل ان التقريب غير تام لان الكلام فى الاتصاف بالصفة السلبية لا فى سلب الاتصاف فالواجب ان يقال وليس اتصاف شئ بالصفة السلبية فرع انتفائه فى نفسه ليس بشئ **قوله** الخامس لو تباينت الخ) يمكن ان يقال قياسا على ما سيذكره فى الوحدة اقتضاء التباين بشرط العدم تأمل (قوله المعدومات الثابتة فى العدم الخ) يعنى ان المعدومات الثابتة لاشك انها مختلفة بأمور متباينة فالاختلاف الحاصل لكل واحد منها مع قطع النظر عن الآخر ان كان مقتضى ذاته بأن يقتضى ذاته ذلك الامر الذى به الاختلاف يلزم ان يكون كل موجودين فى الخارج مختلفين بالذات لامتناع اختلاف مقتضى الشئ الواحد وتخلفه عنه وان لم يكن مقتضى ذاته فان كان مقتضى ذاته الاتحاد بأن يقتضى امرا واحدا لزم ان لا يوجد فى الخارج من كل نوع الا فرد واحد والا لم يقتض ذاته الاختلاف ولا الاتحاد يلزم جواز كون المعدوم حال العدم موردا للتزايلات بالنظر الى ذاته وبما حررنا اندفع ما توهم من انه يجوز ان لا يقتضى كل المعدومات التباين ولا الاتحاد بل يقتضى البعض التباين وبعضها الاتحاد فلا يلزم شئ من الامرين وان التباين ليس مقابلا للاتحاد بل التعدد فالترديد غير حاصر ولو اريد به التعدد لا يلزم اختلاف كل شيئين بل تعددهما وهو واقع فتدبر **قوله** جاز ان يعرض له كل واحدة منهما) اى بالنظر الى ذاته فيلزم جواز تعاقب الحركات والسكنات عليه بالنظر الى ذاته وذا باطل قطعا فلا يرد ان يقال عدم اقتضاء الماهية الوحدة والكثرة فى نفسها لا ينافى امتناع تعاقبها نظرا الى امر آخر مانع فان مجرد قابلية المحل لا يكفى **قوله** مقارنة لامور الخ) فيه بحث لا يخفى لان السؤال لا يرد بالنظر الى تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة لان الماهية لا تقتضى شيئا منها والا انحصرت فى هوية واحدة فيجوز بالنظر الى نفس الماهية تعاقب تلك الامور عليها مع انهم اتفقوا على عدم جوازه فان قلت يحتمل ان يكون الماهية من قبيل الاحوال قلت لزوم السفسطة ليس باعتبار لزوم تجويز قيام الحركات بالمعدوم بل بما ليس بموجود فعلى تقدير تسليم حاليتها لزومها بحاله والوجه ان يقال الاتفاق فى الصفات الثابتة فيجوز ان يدعى عدم ثبوت تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة كما ادعى عدم ثبوت الوحدة والكثرة ولا بعد فى ذلك فان التشخص لما ميز الوجود الخارجى مع انه اعتبارى عندنا فلان ميز الصفة المنفية الغير الثابتة للمعدوم الثابت اولى (قوله قلت هما وصفان الخ) انما لم يجب المصنف بهذا الجواب لانه خلاف

خاصة له فان قيل هذا التعريف للجسم الطبيعى والقيد المذكور لا يكون خاصة لان الجسم التعليمى يشاركه فيه اجيب بأن الخاصة هو قوله القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة والجسم التعليمى لا يشاركه فيه فان القابل للابعاد الثلاثة يكون الابعاد الثلاثة خارجة عنه والجسم التعليمى لا يكون الابعاد الثلاثة خارجة عنه بل مقومة له وقد مر ان المراد بالقابل للابعاد الثلاثة ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة وفسر هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما لا يكون الابعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل وما لا يكون الابعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل كالافلاك وما لا يكون شئ منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة واعلم ان بعض الفضلاء جعل هذا التعريف حدا تاما ذاتيا للجسم واعترض عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته بل ثبت عدم جنسيته لما سنبين ان شاء الله تعالى وقد وضع مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف حدا للجسم والقابل للابعاد الثلاثة ان كان عرضا لم يكن جزأ للجوهر لان جزء الجوهر جوهر واذا لم يكن جزء الجوهر لم يكن فصلا وقد جعل مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف حدا وان كان القابل جوهرا او الفرض ان الجوهر جنس للجواهر فيلزم دخول الجنس فيه ويستدعى فصلا آخر ويلزم التسلسل وهو محال لانه تسلسل فى الامور الموجودة المرتبة الى غير النهاية قوله وبهذا اعلم ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوعه جوهرا ضرورة ان جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس داخلا فى طبيعة الفصل ويحتاج الفصل الى فصل آخر هو جوهر ويلزم التسلسل

يلزم السفسطة المذكورة (وان اردت) به (لهوياتها فنختار تباينها) وتكثرها (لذواتهما فولك فكل شيئين مختلفان بالذات قلنا نعم فان الهوية لاتعرض لها كثرة) ولا يتصور فيها شركة بل كل هويتين فهما مختلفتـان بالذات والحقيقة الشخصيـة (وبالجمـلة فهو) اى ماذكرتم فى العـدم (وارد عليكم فى الوجود) فان ماهية السواد من حيث هى ان اقتضت الاتحاد انحصرت فى شخص وان اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وان لم تقتض شيئامنهما كانت موردا للتزايلات مع انها من حيث هى ليست مو جـو دة * فان قلت لا استحـالة فى جواز تعـاقب الصفات عليها فى زمان كونها موجودة قلت قدعرفت انه لااستحالة فى جواز تعاقب الصفات الاعتبـارية عليها حال كـونها معدومة ثابتة وقد يقال ان المشخصـات المميزة للهويات انمـا تتوارد على الماهيات لمعدومة اذا خرجت الى الوجود واما حال العدم فلا كثرة * وايضا جاز ان تكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفـة (والمعتمد) فى اثبات هذه المطلب (وجهان * الاول ان القول بثبوت المعدوم) فى حال العدم (ينفى

الواقع اذلايصح القول بأن المعدومات التى هى هويات شخصية مورد للوحـدة والكثرة (قوله وبالجملة الخ) مامر كان نقضا تفصيليا وهذا نقض اجمالى والتعبير عن النقض الاجمالى بلفظ بالجملة شائع فى كلامهم وليس معناه مجمل الكلام السابق وخلاصته كما وهم فاعترض بأنه غير واقع موقعه والفاء فى فهو زائدة ومدخولهـا اعنى مجموع المبتدأ والخبر وهو قوله فهو وارد عليكم مبتدأ بتأويل هذا خبره بالجملة اوخبرله على ان الباء زائدة (قوله وان اقتضت التباين) اى الاختلاف والتكثر باموره متباينة (قوله كانت) اى الطبيعة من حيث هى موردا للتزايلات بالنظر الى ذاتها مع ان مورد التزايلات لايكون الاالموجود كيلايلزم السفسطة (قوله ولااستحالة الخ) يعنى ان الماهية من حيث هى عبارة عن الماهية لابشرط شئ وهو لاينافى الوجود فيجوز كونها موردا للتزايلات فى زمان وجودها انما الاستحالة فى ان يكون الماهية من حيث هى بمعنى المـاهية بشرط الاطلاق والتجرد موردا لهـا لانها لاتكون موجودة (قوله قلت قدعرفت الخ) لايخفى ان مقصود السائل ان المذكور فى الاسـتدلال لزوم كون المعدوم حال العدم موردا للتزايلات وهو غير لازم فى صورة النقض فلانقض وهذا الجواب لايدفعه اذحاصله ان ماوردتم على النقض وارد على الاستدلال المذكور ايضا قوله وقد يقال) قائله الشارح الابهرى وهذا الجواب على تقدير ارادة الماهية من الذات كما صرح به حيث قال ان اريد به ان ذات ماهية السواد الكلية هل هو مقتض للوحدة والكثرة اولا نختار ان الماهية الكلية لاتقتضى بالذات الوحدة والكثرة ولايلزم كون المعدوم موردا للتزايلات اذ الصفات والمشخصات لاتتوارد عليه حالة العدم بل انما تتعاقب عليه حالة الوجود ولا كثرة حالة العدم لكن يرد عليه انه مخـالف لتصريحهم بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية ولذا قال الشارح المحقق وقد يقال (قوله وقد يقال الخ قائله الشـارح الابهرى اى قد يجاب عن الاستدلال المذكور باختيار الشق الثالث ومنع لزوم كون المعدوم موردا للتزايلات لان الماهية حال العدم متصفة بالوحدة ومابه الاختلاف انما يرد على الماهية حال وجودها وهذا الجواب مبنى على ان الثـابت فى العدم من كل نوع فرد واحد دون الافراد الغير المتناهية (قوله وايضـا الخ) سند آخر للمنع المذكور كما لايخفى (قوله ان القول الخ) هذا الدليل الزامى مركب من مقدمات محققة هى ان الذوات على تقدير ثبوتهـا ازلية وان الازلية تنـافى المقدورية وان الوجود حال ومقدمة للنافى وهى انتفاء الحال ومقدمة للمثبت وهى عدم تعلق القدرة بالاحوال وتقرير الدليل انه لوكانت الذات ثابتة لزم نفى المقدورية اذلو تحقق المقدورية يلزم على النافى القول بتأثير القدرة فى الحال مع عدم الحال وعلى المثبت القول بتأثير القدرة فى الحال مع عدم تعلق القدرة بها وكلا الامرين باطلان فاقيل انه لامجال للتحقيق بل هو الزامى ولاالزام ايضا لانه امّا ان يعترف الخصم بأن الوجود حال اولا وعلى الاول لايصح قوله مع انه لاحال عندكم وعلى الثانى لايصح قوله لكان ذلك التأثير فى الحال ليس بشئ قوله ينفى المقدورية) فان قلت على تقدير القول بعدم ثبوت المعدوم كيف

(المقدورية)

وفيه نظر فان القابل الذى هو الفصل يكون جوهرا على معنى ان الجوهر صادق عليه ولايلزم ان يكون الجوهر جنسا له لجواز ان يكون عرضا عاماله فان جنس النوع صادق على فصل النوع صدق العرض العام لاصدق الجنس فلايلزم التس وبهذا علم جواب الدليل الذى ذكر على ان الجوهر لايجوز ان يكون جنسا للجواهر النوعية ومن يقول ان الجوهر جنس للجواهر يريد ان الجوهر جنس للجواهر النوعية لالها ولفصولها كما هو حال كل جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنسا لنوع عرضا عاما لفصله قال الامام على هذا التعريف شكوك ثلاثة * الاول انه تعريف الشئ بما هو اخفى منه لان كل عاقل يعلم فى كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه جسما ومتحيزا الى غيره من العبـارات وان كان لايخطر بباله الزوايا فضلا عن تصور الزوايا القائمة على الوجه الذى ذكروه فان ذلك من التصورات الغامضـة التى لاتحصـل الا للافراد * الثـانى اذا قلنا الجسم مايكون كذا فان كان المقصود ان المراد من لفـظ الجسم كذا لم يعرف منه ان الجسم المشاهـد هل هو كذا وحاصله يرجع الى تفسير اللفظ وان كان المراد ان الحقيقة المشار اليها بالمشاهـدة موصوفة بهـذا الصفـة كان ذلك دعـوى ولابد فى اثباتهـا امامن الضرورة اومن النظر ولان الدعوى لاتمكن الابعد تصور المحكوم عليه فقولنا الجسم مايمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه متوقف على تصور الجسم فلو استفيد تصور الجسم منه لزم الدور ولا يقال ان الجسم متصور لذاته ابتداء وهذا التعريف يفيد كمال التصور لانا نقول هذا التعريف رسمى وانه لايفيـد كمال التصور * الثالث الجسم عندكم مركب من الهيولى والصورة

(المقدورية لان الذوات) ثابتة (ازلية) فلا تتعلق القدرة بالذوات انفسها (والوجود حال)لانا نثبته بدليله ثم نقول لنافى الحال من المعتزلة لوكان للقدرة تأثير لكان ذلك التأثير فى الحال لكن تأثير القدرة فى الحال مع انه لاحال عندكم امر محال (اونقول)لمن اثبت الحال منهم (الذوات ازلية والاحوال) التى من جملتها الوجود عندكم (لاتتعلق بها القدرة)فان الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزا عنها واذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن البارى سبحانه موجدا للممكنات ولا قادرا على ايجادها وذلك كفر صريح لايقال تأثير قدرة الله تعالى انما هو فى اتصاف الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمى فلا يكون اثرا للمؤثر وفيه بحث لان المراد ان القدرة انما تجعل الذات متصفة بالوجود لانها توجد الاتصاف والفرق بين * الاترى ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجدا لاتصافه به * الوجه (الثانى لوكان المعدوم) الممكن

يتحقق المقدورة ولم يتعلق الجعل قلت تتعلق بنفس الذوات على سبيل من كون الماهية مجعولة وان كان مخالفا لتحقيق الشارح فان المختار عندنا ايضا على تحقيقه ان التأثير فى جعل الذات متصفة بالوجود كما هو عندهم بلافرق (قوله فلاتتعلق القدرة الخ) لان الازلية تنافى المقدورية ولانها اذا كانت ثابتة فى انفسها فلاتحتاج الى علة فضلا عن كونها مقدورة بخلاف ما اذا لم تكن ثابتة فان القدرة تتعلق بأنفسها بمعنى ان ذواتها اثر القادر كما هو مذهب الاشعرى قوله والوجود حال الخ) فيه بحث اذ لامجال للتحقيق بل هو الزامى ولا الزام ايضا لانه امان يعترف الخصم بأن الوجود حال ام لا فعلى الاول لايصح قوله مع انه لاحال عندكم وعلى الثانى لايصح قوله لكان ذلك التأثير فى الحال فالاولى ان يقال فى ابطال كون التأثير فى الوجود والوجود ليس بموجود كما قيل فى ابطال كونه فى الاتصاف ان الاتصاف امر عدمى الا انه لايتم على رأى القائلين بوجود الوجود (قوله ليست معلومة الخ) اى بالذات لعدم استقلالها بالتعقل والوجود (قوله وذلك كفر صريح) فيه انه لوتم هذا الوجه لدل على جواز تكفير المعتزلة مع انهم لايكفرونها والجواب ان كون اللازم كفرا صريحا لايقتضى ان يكون اللزوم صريحا ويجوز تكفيرهم فان التزام الكفر كفر اولزومه اذا كان صريحا قوله لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمى) اذ لووجد فى الاعيان لكان له اتصاف بالوجود فيها فينقل الكلام الى اتصاف الاتصاف ويلزم التسلسل وفيه بحث اذ من الجائز وجود فرد من الاتصاف هو اتصاف الماهية بالوجود دون سائر الافراد وسيشير اليه الشارح فى بحث الوجود (قوله امر عدمى) اذ لووجد لكان له اتصاف بالوجود فنقل الكلام الى اتصاف الاتصاف ويلزم التسلسل وماقيل انه يجوز ان يكون اتصاف الاتصاف امرا اعتباريا فمدفوع بأن الاتصاف بالامر الذى من شأنه الوجود فرع وجود الصفة كما انه فرع وجود الموصوف على مابين فى محله قوله وفيه بحث) قيل فى بحثه بحث فان قدرة الايجاد اذا لم تتعلق بالذوات ولا بالوجود لكون الذوات قديمة والوجود حالا وكان الاتصاف عدميا وكان هو الاثر ليس الا لم يكن اثرما موجودا وكان الصور المحسوسة صورا للامور العدمية المحضة وهل يقبل العقل ان يكون للاعدام المحضة صور محسوسة وان يكون الهوية المحسوسة محض المعدومات المجتمعة وجوابه ان النافى تعلق قدرة الايجاد بالذوات على معنى جعلها ذواتا وبالوجود على معنى جعله موجودا فالمثبت تعلقها بالذوات باعتبار جعلها متصفة بالوجود فالاثر وهو الذوات بالاعتبار المذكور موجود بلاريبة فتأمل (قوله انما تجعل الذات متصفة بالوجود) يعنى ان تأثير القدرة فى نفس الاتصاف من حيث انه رابط بين الموصوف والصفة لامن حيث انها جعلت الاتصاف اتصافا ولامن حيث انها جعلته موجودا ثم الاتصاف بالوجود ان كان حقيقيا بأن كان الوجود صفة زائدة على الماهية فى الخارج سواء كان موجودا اومعدوما فلا اشكال اذ يكون تأثير القدرة فى الامر الخارجى وان كان انتزاعيا فمعنى تأثير القدرة انها تجعل الذات مصدر الآثار المطلوبة ومظهر الاحكام المختصة وهذا هو المراد بقولهم انها تجعلها بحيث ينتزع منها الوجود ثم اثر القدرة هو الذات من حيث الاتصاف وهو موجود فى الخارج فاندفع الشك الذى عرض لبعض الناظرين انه يلزم ان يكون اثر الفاعل امرا اعتباريا وذلك بين البطلان (قوله الاترى الخ) تنوير للمعقول بالمحسوس قوله لوكان المعدوم الممكن ثابتا الخ) قيل لادخل للثبوت فى الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت

ولايجوز ان يكون للصورة مدخل فى قابلته الابعاد لان الصورة هو الجزء الذى به يكون الشيء بالفعل فلو كان مع ذلك جزأ منا قابل لكان الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل وذلك محال واذا لم يكن الصورة من حيث هو قابل للابعاد من حيث هو قابل لها لم يكن القابل للابعاد الا الهيولى فيكون الحد الذى ذكرتموه غير متناول للجسم البتة بل للهيولى فقط غاية ما فى الباب ان يقال الهيولى لاتقبل الابعاد الا بعد قبول الصورة اولا لكن فرق بين الهيولى بشرط الجسمية وبين مجموع الهيولى مع الجسمية فالقابل هو الهيولى بشرط الصورة ولكن الهيولى بشرط حصول الجسمية ما ليست الا الهيولى فظهر ان التعريف الذى ذكرتموه لاينطبق على مذهبهم الا على الهيولى ثم قال الامام وقد يمكن تكلف الاجوبة عن هذه الشكوك لكن الاولى ان يقال ان ماهية الجسم متصورة تصورا اوليا لان كل احد يعلم بالضرورة من الجسم الكثيف المشاهد كونه متحيزا اوجسما ويميز بينه وبين ما ليس كذلك وقد عرفت ان كل ما كان كذلك لايشتغل بتعريفه وقد اجيب عن الاول بانه انما يكون تعريفا بالاخفى لو تصور الجسم قبل تصور هذه الخاصة وليس كذلك فانه قد يتصور هذه الخاصة من لايمكنه ان يعبر عنها ويوضحها وعن الثانى بان المراد ان حقيقة الجسم هو كذا على ان يكون المذكور معرفا للجسم ولانسلم انه يكون دعوى فان ذكر المعرف عند التعريف لينتقل الذهن منه الى المعرف لالان يخبر به عن المعرف فيكون ذلك دعوى وعن الثالث انه لانم انه لايجوز ان يكون للصورة مدخل فى قابلية الابعاد قوله لان الصورة هى الجزء الذى به يكون الشيء بالفعل فلوكان

مع ذلك جزأ من القابل لكان الشئ الواحد مبدأ للقبول والفعل قلنا لايلزم من كونه جزأ من القابل ان يكون الشئ الواحد مبدأ للقبول والفعل بل يكون مبدأ القبول المجموع من الصورة والهيولى ومبدأ الفعل هو الصورة وحدها ولا محذور فيه ولئن سلم انه يلزم ان يكون الشئ الواحد مبدأ للقبول والفعل ولكن لانسلم انه محال وانما يلزم ذلك لو لم يكن فيه تعدد وهو ممنوع فان الصورة لها وجود وماهية ولماهيتها مقومات ضرورة تركبها من الجنس والفصل على تقدير ان يكون الجوهر جنسا للانواع المندرجة تحته ولئن سلم ان الجوهر ليس بجنس لها فلا يكون لماهيتها مقومات لكن يكون لها امكان وجود ووجوب وجود والشئ الواحد يجوز ان يكون مبدأ للقبول والفعل باعتبار ما فيه من التعدد وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق اى الجسم ما يتأتى ان يفرض فيه طول وعرض وعمق وقال بعض اصحابنا ممن اثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التى لا يتجزى الجسم هو المركب من جوهرين فصاعدا قال المصنف ولا شك ان حقيقة الجسم اظهر مما ذكر من التعريفات لان كل عاقل يعلم فى كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه ذا حجم ومتحيزا وان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور الزاويا القائمة على الوجه المذكور والطول والعرض والعمق والجزء الذى لا يتجزى فان ذلك من التصورات الغامضة التى لا تحصل الا للافراد ✻ قال ✻ الثانى فى اجزائه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام البسيطة

(ثابتا كان المعدوم) المطلق (اعم) مطلقا (من المنفى) لشموله الثابت والمنفى معا (فيكون) مفهوم المعدوم مطلقا (متميزا عنه) اى عن مفهوم المنفى (والا) اى وان لم يكن متميزا عنه (لكان) المفهوم (العام عين) المفهوم (الخاص) وهو محال (فيكون) مفهوم المعدوم امرا (ثابتا لان كل متميز) عن غيره (ثابت عندكم وانه) يعنى مفهوم المعدوم (صادق على المنفى) اى على ماصدق عليه المنفى (و) كل (ماصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفى ثابت هذا خلف وما يقال من ان المعدوم الممكن ثابت) عندهم (لا كل معدوم فيصدق) حينئذ (بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه) اى صدق المعدوم (على المنفى ثبوته اذ يصير) الاستدلال (هكذا المنفى معدوم وبعض المعدوم ثابت وانه لا ينتج لكون الكبرى فى الشكل الاول جزئية فانه بمعزل عما قدمناه من التحرير وانما خزلهم ذلك) القول (انهم لم يحوموا على المراد ولم يتفطنوا لان قصدهم) اى قصد المستدلين بالوجه الثانى (الالزام) اى الزام المعتزلة بما هم معترفون به من ان التميز يقتضى الثبوت وتوضيحه ان تحرير المصنف متعلق بمفهوم المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم المنفى يلزم ان يكون متميزا عنه فيكون امرا ثابتا فيلزم ان يكون ماصدق عليه المنفى ثابتا لاتصافه بأمر ثبوتى هو مفهوم المعدوم وحينئذ لا يتجه عليه اصلا ماقالوه من ان الكبرى فى الشكل الاول جزئية وهناك تقرير آخر متعلق بماصدق عليه مفهوم المعدوم وهو ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفى لا يكون ماصدق عليه المعدوم نفيا محضا والا لم يكن بينهما فرق واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا فيصدق المنفى معدوم والمعدوم ثابت فيرد عليه انه ليس جميع ماصدق عليه مفهوم المعدوم نفيا محضا بل بعضه نفى محض هو المعدوم الممتنع وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن وحينئذ تصير الكبرى فى ذلك القياس جزئية ✻ واعلم ان الاظهر على تحرير المصنف ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفى كان مفهوم المنفى متميزا عنه فيكون ثابتا وقد اتصف به ماصدق عليه من افراده فيكون ايضا ثابتا واما ما يقال من ان المعدوم ليس عندهم اعم

فالاعمية ثابتة اذ للمعدوم فردان الممكن والممتنع وللمنفى فرد واحد هو الممتنع وجوابه ان المراد بيان العموم على وفق ما اصطلحوا عليه من ان المنفى ما لا ثبوت له محالا كان او ممكنا كالخياليات فالتعرض لثبوت الممكن المعدوم فى اللزوم مما لا بد منه اذ لو لم يكن له ثبوت لصدق ان كل معدوم منفى بالمعنى المذكور فلا يثبت عموم المعدوم منه (كان المعدوم اعم الخ) وذلك لانه حينئذ يكون المعدوم نقيض الموجود والمنفى نقيض الثابت الذى هو اعم من الموجود ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم بخلاف ما اذا لم يكن المعدوم ثابتا فانه حينئذ يكون المعدوم مساويا للمنفى كما ان الثابت مساو للموجود فالقضية الشرطية لزومية وما قيل لا دخل للثبوت فى الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت الاعمية ثابتة اذ للمعدوم فردان الممكن والممتنع وللمنفى فرد واحد وهو الممتنع ليس بشئ لانه على تقدير عدم الثبوت يكون كل ما هو فرد للمعدوم فردا للمنفى (قوله فانه بمعزل الخ) لانه قد ثبت الكلية بلا ريبة (قوله خزلهم ذلك القول) فى القاموس الخزلة بضم الخاء المعجمة والزاى الكسرة فى الظهر خزل كفرح فهو اخزل ومخزول والضمير المستتر راجع الى القول المذكورة بما يقال وقوله انهم منصوب بنزع الخافض اى لانهم (قوله والا لم يكن بينهما فرق) اى فى الصدق (قوله انه ليس جميع الخ) فان اريد بقوله لا يكون ماصدق عليه المعدوم نفيا محضا رفع الايجاب الكلى فالملازمة المدلول عليها بقوله والا لم يكن بينهما فرق ممنوعة وان اريد به السلب الكلى صحت الملازمة المذكورة لكن يمنع الملازمة الثانية اذ لا يلزم من رفع السلب الكلى الايجاب الجزئى وهو بعض المعدوم ثابت (قوله واعلم ان الاظهر الخ) وجه الاظهرية ان صدق مفهوم المنفى على افراده اللازم على هذا التقدير اظهر من صدق مفهوم المعدوم الذى هو اعم من مفهوم المنفى على افراده المنفى اللازم على التقدير الاول (قوله ان الاظهر الخ) وجه الاظهرية ان صدق مفهوم المنفى على افراده اظهر من صدق مفهوم المعدوم على افراده المنفى اللازم على تقرير المصنف بل الاظهر ان يترك كونه اعم ويقال لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المنفى متميزا عنه الخ (قوله ليس عندهم اعم) بل هو مباين له لاختصاصه بالممكن فلا يصح الصغرى اعنى كل منفى معدوم قوله من انهم

من المنفى فردود بمانقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنفى ايضا وحينئذ اما ان يكون مساويا له اواخص منه مطلقا او من وجه اواعم وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كما لايخفى (للثبت) اى للذى يثبت كون المعدوم ثابتا (وجهان # الاول المعدوم متميز ثابت) فالمعدوم ثابت (اما الاول فلانه) اى المعدوم (متصور ولايمكن تصور الشئ الابتميزه عن غيره) والالم يكن هو بكونه متصورا اولى من الغير لايقال ان ارادوا ان كل معدوم ممكن متصور منعناه وان اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم لانا نقول لعلهم ارادوا ان بعضه متصور دون بعض وكل منهما ممتاز من الآخر كما يشهد به قوله (وايضا فان بعضه مراد) دون بعض (و) بعضه (مقدور دون بعض ولولا التميز)

يطلقون المعدوم على المنفى ايضا) اى كما يطلقون المنفى على المنفى اى يطلقون لفظ المنفى على ذاته فاندفع توهم ركاكة الترديد بقوله وحينئذ اما ان يكون مساويا الخ بناء على توهم ان معنى ايضا كما يطلقون المعدوم على الثابت اذ حينئذ لااحتمال للمساواة على ان معنى قوله وحينئذ حين الاطلاق من غير اعتبار مدلول لفظة ايضا ونقول انه توسيع للدائرة لاترديد ومثله مقبول شايع فى كلامهم وقد يورد على جواب الشارح عن القيل ان اطلاق المعدوم على المنفى يحتمل ان يكون باشتراك اللفظ بأن يوضع بوضع آخر بازاء المنفى لاباعتبار اتصاف المنفى بمفهوم المعدوم الثابت على الفرض حتى يلزم ثبوت المنفى لايقال الاطلاق على المنفى والثابت معا فلا اشتراك لفظيا بناء على عدم عموم المشترك لانا نقول يجوز ان يكون الاطلاق باعتبار المسمى بهذا اللفظ على ان هذا التوجيه على تقدير تمامه يستدعى صرف كلمة ايضا الى ذلك المعنى الموهم لركاكة الترديد والاظهر ان يجاب بان الاشتراك خلاف الاصل هذا والاقرب ان يقال فى دفع ماقيل ذلك القائل انه لوسلم عدم اطلاقهم المعدوم على المنفى بالاشتراك المعنوى لاشك فى ان معنى العدم عندهم سلب الوجود ومعنى النفى سلب الثبوت ولاشك فى عموم الاول لان نقيض الاخص اعم وبه يتم المقصود كما لايخفى (قوله يطلقون المعدوم) بالمعنى المقابل للوجود على ماصدق عليه المنفى ايضا اى كما يطلقون لفظ المنفى عليه فلايكونان متباينين فاندفع ماقيل انه يجوز ان يكون الاطلاق بالاشتراك اللفظى (قوله وحينئذ اما ان يكون الخ) لانتفاء التباين وعدم الاتحاد فى المفهوم لفرض صدق المعدوم على الثابت وهذا الترديد بالنظر الى مجرد صدق المعدوم على المنفى من غير ملاحظة حال المنفى واما اذا لوحظ حاله فاعمية المعدوم متعين كما فى المتن **قوله** فالمطلوب حاصل) اراد به اصل المطلوب وهو ثبوت ذات المعدوم لثبوت مفهومه باعتبار تميزه عن مفهوم المنفى # فان قلت مراد المعترض نفى عموم المعدوم ولم يثبت هذا مما ذكر فى الجواب قطعا فلم يندفع فكيف يصح قوله فردود قلت مثله مقبول كما فى صناعة المناظره فكأن السؤال يتضمن فى مثله دعوى عدم ثبوت اصل المدعى اصلا لعدم تمام دليله وبهذا يظهر انطباق الجواب الذى يذكر فى امثاله (قوله المطلوب حاصل) اى المطلوب الاصلى وهو عدم ثبوت المعدوم اذ يرتب على التقديرين الاولين القياس هكذا كل معدوم منفى ولاشئ من المنفى بثابت فلاشئ من المعدوم بثابت وعلى التقديرين الاخيرين كل منفى معدوم او بعض المنفى معدوم وكل معدوم ثابت بناء على ماقررنا فالمنفى ثابت هذا خلف فالمعدوم ليس بثابت وقد يقال المراد بالمطلوب ثبوت مفهوم المعدوم لانه على جميع التقادير يكون متميزا عن المنفى فيكون ثابتا (قوله الابتميزه عن غيره) ولا اقل من نقيض ذلك الوجه الذى تصوربه فلايرد النقض بتصورات الاشياء بالمفهومات العامة (قوله ان كل معدوم ممكن متصور) اى تفصيلا لانه الموجب للتميز فلايرد ان كل معدوم ممكن متصور ولو بعنوان كونه معدوما ممكنا لان هذا التصور لايوجب التميز بين افراده (قوله لعلهم الخ) هكذا قرره الامام فى المباحث المشرقية (قوله كما يشهد به الخ) فان الظاهر من ايراد لفظة ايضا التوافق بين السابق واللاحق بالوجه المخصوص لامجرد التوافق فى كونهما دليلين على تميز المعدوم فانه يكفى لافادته العطف فقط (فان بعضه مراد) اى لنا وكذا مقدور لنا ولو اريد كونه مراد الله تعالى ومقدور الله تعالى بالتعلق الذى به الوجود بالفعل لاتجه الكلام لكن ملايمة السابق

الطبايع مركبة من اجزاء صغار تنقسم [illegible] وقيل فعلا وقيل من اجزاء غير متناهية وذهب الحكماء الى انها متصلة فى نفسها كما هى عند الحس قابلة لانقسامات غير متناهية # حجة المتكلمين ان الجسم قابل للقسمة وكل ماهو قابل القسمة ليس بواحد والا لقامت به وحدته وانقسمت بانقسامه وايضا كل منقسم يتميز مقاطع اجزائه بخواص مختلفة فيكون منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص العارضة لها وايضا هوية القسمين المتواصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل التقسيم فهو المطلوب والا لكان التقسيم اعداما للجسم الاول واحداثا للقسمين فعلى هذا لوشق بعوض برأس ابرته سطح البحر اعدم البحر الاول واوجد بحرا آخر وفساده لايخفى فثبت ان كل جسم ليس بواحد فى نفسه بل هو مركب من اجزاء وتلك الاجزاء لاتنقسم والا لكانت ذات اجزاء آخر فيكون الجسم مركبا من اجزاء لانهاية لها وهو محال لان كل عدد متناهيا كان او غيره فالواحد موجود فيه فاذا اخذنا ثمانية اجزاء بحيث يكون فى كل جهة جزء يحصل جسم متناهى الاجزاء وحينئذ تكون نسبة سائر الاجسام نسبة متناه القدر الى متناه القدر لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فلو كان جسم متناهى القدر من اجزاء غير متناهية لكان نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا خلف ولانه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع منقطع المسافة لتوقفه على اجزائها وقطع كل جزء مسبوق بقطع ماقبله فيكون قطعه فى زمان غير متناه وايضا النقطة موجودة بالاتفاق

بين المعدومات (لماعقل ذلك) اى اتصاف بعضها بالمرادية اوالمقدورية دون البعض (واما الثانى فلان كل متميز له هويه يشير اليها العقل وذلك لايتصور الابتعينه) وثبوته (فى نفسه والنفى الصرف لاتميز له) فى نفسه (ولااشارة) عقلا (اليه والجواب) من هذا الوجه هو (النقض بماوافقونا على انه منفى كالممتنعات) فان بعضها كشريك البارى متميز عن بعضه كاجتماع الضدين (والخياليات) كبحر من زيبق وجبل من ياقوت وانسان ذى رأسين فان بعضها متميز من بعض ولاثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف والالوان والاشكال المخصوصة وعندهم ان الثابت فى العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف الجواهر هناك بالاعراض (ونفس الوجود) فانه متميز عن العدم وغيره ايضا ولاثبوت له فى العدم اتفاقا وبالضرورة (والتركيب) فان ماهيته متميزة عن غيرها وليست متقررة حال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض وتماسها على وجه مخصوص وذلك لايتصور حال العدم بل حال الوجود (والاحوال) فانها متمايزة وليست ثابتة عندكم فى العدم وكأنه

يقتضى الحمل على ماذكرناه اذلايطلق التصور على علمه تعالى (قوله فلان كل متميز له هوية الخ) فيه اشارة الى ان الاستدلال بخصوص صحة التميز فانه المقتضى للهوية لابانه صفة ثبوتية حتى يلزم الاستدراك فى الاستدلال اذيكفى ان المعدوم مقدور ومراد وكل منهما صفة ثبوتية الخ (قوله والنفى الصرف الخ) مقدمة ثانية للاستدلال اوالحاصل مماسبق ان كل متميز له هوية فى نفسه وهو غير مطلوب فلابد من ضم هذه المقدمة وهو قوله النفى الصرف لاهوية له فى نفسه ينتج ان التميز لايكون نفيا صرفا وهو المطلوب قوله على انه منفى) معنى النفى عندهم سلب الثبوت فلامحذور فى عطف الخياليات على الممتنعات (قوله والخياليات) اى الممكنات التى ركبها الخيال من الامور المحسوسة (قوله اتفاقا) اى بين القائلين بثبوت المعدوم والنافين له قوله وعندهم ان الثابت الخ) ظاهره ان هذا قول كل القائلين بثبوت المعدوم وماسنذكره فى آخر المقصد السادس من ان الكل اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم الخ يدل على انه قول البعض الاان يؤول بماسنذكر هناك (قوله ذوات الجواهر الخ) اى الجواهر الفردة اذلاتأليف فى العدم والاعراض التى يتصف بها الاشياء فى الخارج فالمراد بقولهم المعدومات الممكنة ثابتة وبقولهم الثابت فى العدم من كل نوع افراد غير متناهية البسائط وهى نوع الجوهر الفرد وسائر انواع الاعراض ويلزمهم القول بقيام الاعراض بذواتها حال الثبوت ولعلهم لايأبون عن ذلك كما لايأبون الفلاسفة من كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا بحسب الوجودين فان خلافهم انما نشأ من نفى الوجود الذهنى واثبات احكامه للاشياء فى الخارج ولذا قال بعضهم بثبوت رجل معدوم راكب على فرس معدوم على رأسه قلنسوة مطولة بيده سيف معدوم يقاتل قتالا معدوما بناء على انه يجوز ان يتصور ذلك (قوله ونفس الوجود) اى من غير اتصاف الماهيات به (قوله فى العدم الخ) اى فى حال عدم الماهيات فلاينافى التعميم الذى سيأتى من قوله لافى الوجود ولافى العدم ولافى غيرهما فان المراد به ليس ظرف ثبوت الاحوال شئ من الامور المذكورة والوجود من حيث كونه حالا داخل فى ذلك التعميم وههنا بيان النقض به من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه حالا اوموجودا اومعدوما فتأمل فانه قدخطأ فيه بعض الناظرين قوله وليست ثابتة عندكم فى العدم) فان قلت الانسب بقوله فيماسيأتى وليست ثابتة عندكم لافى الوجود ولافى العدم ولافى غيرهما ترك قوله فى العدم فاوجه ذكره قلت لما كان النقض بالنسبة الى نفاة الاحوال وهم يقولون بأنها معدومات كان الانسب هذا التقييد واماماسيذكره فزيادة تعميم قصد به ملايمة كلام المقاصد الذى أورد قوله ثم النقض الخ ردا عليه كمايدل عليه النظر فيه (قوله وذلك لايتصور) بناء على لزوم السفسطة من جواز اتصاف المعدوم بالحركات والسكنات وذلك يفضى الى مذهب السوفسطائية وبعضهم قالوا بالاتصاف وفرقوا بأن السفسطة انما تلزم اذا قلنا بترتب الآثار والاحكام الخارجية فى حال العدم وفيه ان الاتصاف بالاعراض المحسوسة من الآثار الخارجية (قوله فى العدم) اى فى حال عدم مايتصف بها قوله وكأنه خص الوجود بالذكر الخ) قيل

وهى لاتقبل القسمة وان كانت جوهرا كماهو عندنا حصل المطلوب وان كانت عرضا لم ينقسم محلها والا انقسمت بانقسامه ايضا وايضا فالحركة الحاضرة غير منقسمة والا لماكان الكل حاضرا فلاينقسم مافيه فثبت ان فى الاجسام مالايقبل القسمة لايقال ان الحركة ليست الا الماضى والمستقبل لانه يوجب انلا يوجد الحركة اصلا * اقول * المبحث الثانى فى اجزاء الجسم فنقول كل جسم امامؤلف من اجسام مختلفة الطباع كالحيوان اوغير مختلفة كالسرير مثلاوامامفرد ولاشك ان الجسم المفرد اى الجسم الذى هو بسيط الطبع اى ليس فيه تركيب قوى وطبايع كالماء قابل للقسمة فلايخ اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه اولاتكون وعلى كل من التقديرين اماان يكون الانقسامات متناهية اوغير متناهية فهذه اربع احتمالات ⁝ احدها كون الجسم الفرد مؤلفا من اجزاء متناهية صغار لاتنقسم اصلا اى لاكسرا ولاقطعا ولاوهما ولافرضا وهو مذهب جمهور المتكلمين وقيل لاتنقسم فعلا ولكن تنقسم وهما وفرضا وهو مذهب طائفة من القدماء ⁝ وثانيها كون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية صغارا لاتنقسم اصلا وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمى المعتزلة ⁝ وثالثها كونه غير متألف من اجزاء بل هو متصل فى نفسه كماهو عند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو مااختاره محمد الشهرستانى ⁝ ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بل هو متصل فى نفسه كماهو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ماذهب اليه الحكماء

خص الوجود بالذكر مع اندراجه فى الاحوال لان كونه ثابتا فى العدم منتف اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال كأنه قيل المفهومات التى يسميها بعضهم احوالا لاشك انها متمايزة وليست ثابتة عندكم اصلا لا فى الوجود ولا فى العدم ولا فى غيرهما واما القائل بالحال فيقول انها ثابتة على انها واسطة (هذا) كما ذكر (و قد بينا ان ثبوته) اى ثبوت المعدوم الممكن (ينافى كونه مقدورا و) كونه (مرادا) فان مايدل على نفى المقدورية يدل على نفى المرادية ايضا (فلا يمكن اثباته به) اى اثبات ثبوته بكونه مقدورا ومرادا بعضه دون بعض (وبالجملة فالتميز) الذى ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن (ان اردتم به القدر الثابت فى المنفى) وهو التميز الذهنى (فظاهر انه لايوجب الثبوت) و الالكان المنفى ايضا ثابتا (وان اردتم به غيره) اى غير ذلك القدر (منعناه) اى لانسلم ثبوت التميز الذى هو غير ذلك القدر للمعدوم الممكن (وعليكم) اولا (تصويره) حتى نعلم انه ماذا (وتقريره) اى بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى نصدق به (و) عليكم ثانيا (بيان كونه مقتضيا للثبوت) حال العدم فانا من وراء المنع فى المقامين * الوجه (الثانى المعدوم متصف بالامكان) لان كلامنا فى المعدوم الممكن (وانه) اى الامكان (صفة

مآل هذا الاعتذار ان المراد بالوجود فيما سبق وجود المعدوم بقرينة قوله اذ لو ثبت وجود المعدوم الخ وليس بحال والاظهر من السياق ان مآله تحقق الضرورة واتفاق الكل على عدم ثبوت وجود المعدوم وان فرض حاليته باعتبار قيام الوجود بالموجود فى الجملة واما سائر الاحوال فلا ضرورة فى انتفاء ثبوتها بل ولا اتفاق الكل وان تحقق اتفاق نفاة الحال (قوله وكأنه خص الوجود الخ) يعنى ان الوجود وان كان مندرجا فى الاحوال فالنقض به يتجه على نفاة الاحوال من حيث انه حال لكن من حيث خصوصه يتجه به النقض على كلا الفريقين فله مزية على سائرها وذلك لانه يصح ان يقال الوجود متصف بالتميز حال انعدام مايتصف به من الماهيات فيلزم ثبوته حال انعدامها وانه يستلزم وجود المعدوم حال عدمه سواء قيل ان الوجود حال اولا بخلاف سائر الاحوال (قوله وجود المعدوم) اى الموجود المخصوص الذى يتصف به المعدوم حال عدمه اى عدم المعدوم **قوله** لزم اجتماع الوجود والعدم) قيل هم يقولون بثبوت ذوات الاعراض فى العدم من غير ان تقوم بالجواهر ومثله جائز فى الوجود بلا لزوم كون الشئ الواحد موجودا و معدوما و الجواب ان قوله اذ لو ثبت الخ تنبيه على انتفاء ثبوت وجود المعدوم فى العدم الذى ادعى ضرورته بمعنى البداهة وتجويز ثبوته فى العدم بدون القيام بالمعدوم مصادم للضرورة والاتفاق فلا عبرة به وان كان الاعتراض على دعوى الاتفاق على انتفاء الوجود فى حالة العدم لم يرد ايضا لان الاحوال فى قوله ثم النقض بالاحوال يندرج تحتها الوجود فالمراد اتفاق نفاة الحال فتأمل والحاصل ان مبنى القيل على الغفلة عن الاضافة فى وجود المعدوم فلا تغفل (قوله لزم اجتماع الوجود الخ) ضرورة ان الثبوت والوجود وغيره من الاحوال ليست لها حالة العدم اصلا فمن اين يلزم ثبوتها فى العدم فالوجود لايكون الا فى المعدوم لكونه امرا انتزاعيا (قوله ثم النقض الخ) جواب عما اورده صاحب المقاصد من ان قاعدة الخصم ليست سوى ان كل معلوم ثابت فى الخارج فان كان موجودا ففى الوجود وان كان معدوما ففى العدم او لا موجودا ولا معدوما ففى تلك الحال (قوله لاشك انها متمايزة) فانكم لاتشكون فى تمايزها انما تشكون فى حاليتها (قوله وليست ثابتة عندكم) اى مرتفعة بالمرة لاتقولون بها اصلا فضلا عن الثبوت **قوله** ولا فى العدم) لان المفهومات التى يسميها البعض احوالا امور اعتبارية ليس من شانها ان يعرض لها الوجود عندكم فهى من قبيل الممتنعات وانتم انما تقولون بثبوت المعدومات الممكنة **قوله** فيقول انها ثابتة على انها واسطة) فان قلت المعتزلة يخصصون الثبوت بالممكنات والحال عند القائل بها ليس من الممكنات لانها ليست بمقدورة فكيف يصح قوله واما القائل بالحال الخ قلت هم انما يخصصون الثبوت فى حال العدم بالمعدومات الممكنة لا مطلق الثبوت **قوله** يدل على نفى المرادية ايضا) لان الارادة كما سيجئ فى مباحث الاعراض لاتتعلق الا بمقدور مقارن عند اهل التحقيق (قوله وبالجملة الخ) ما مر كان نقضا اجماليا و هذا نقض تفصيلى بجعل صورة النقض سند المنع فمعنى قوله و بالجملة اى بمجمل البحث وخلاصته هذا الا انه اجمال السابق (قوله وعليكم ثانيا الخ) فيه اشارة الى ان التصوير لاجل التقرير

جهة المتكلمين على الجزء الاول من مذهبهم وهو ان الجسم الذى هو بسيط الطبع مؤلف من اجزاء بالفعل من وجوه * الاول ان الجسم قابل للقسمة وكل ماهو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو كان واحدا لقامت به وحدة وانقسمت الوحدة بانقسام الجسم لانه انقسام المحل يقتضى انقسام الحال ولقائل ان يقول الوحدة من الامور الاعتبارية وليست بموجودة فى الاعيان حتى يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة به والجسم لم يكن فيه انقسام بالفعل والوحدة قائمة به من حيث هو متصل لا انقسام فيه فاذا انقسم بالفعل يرتفع الوحدة اى تبطل ولا تنقسم * الثانى ان كل ماهو قابل للقسمة يتميز مقاطع اجزائه بخواص مختلفة فان مقطع كل جزء يمكن فرضه فى الجسم فهو موصوف بخاصة غير حاصلة فى الجزء الاخر فان مقطع النصف موصوف بالنصفية ولايتصف بالنصفية الا هو وكذا مقطع الثلث والربع واذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل يكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل لامتناع ان يكون المعدوم متصفا بخواص مختلفة وعند الحكماء ان الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسامات بالفعل لزم ان يكون الجسم منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص ولقائل ان يقول ان ماهو قابل للقسمة عند فرض القسمة يستتبع خواص فرضية وتغاير الخواص اللازمة من الفرض لايقتضى الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض * الثالث اذا انقسم جسم حتى صار جسمين فهوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل التقسيم فقد كان القسمان موجودين

ثبوتية كما سيأتى تقريره) فى المرصد الثالث (فكان المتصف به ثبوتيا) اى ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال (وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا) بل هو امر اعتبارى (كما سيأتى) فى ذلك المرصد ايضا على انه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الاول (ولهم شبه غيرهما) اى غير الوجهين المذكورين (منها ما يعود اليهما نحو انه) اى المعدوم الممكن(فى الازل ليس الله فهو غيره والغيران شيئان)اذ لا يتصور التغاير الا بين الشيئين وهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله ان كل واحد من الغيرين متميز عن الآخر واما الى الثانى بأن يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التى هى صفة ثبوتية فجوابه اما النقض اومنع كون الغيرية صفة ثبوتية (ونحو ان القصد الى ايجاد غير المعين ممتنع) فلو لم يكن الذوات الممكنة ثابتة فى العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها فان ما ليس بمتعين فى نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا بذلك القصد اولى من غيره ومحصوله انه متعين متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول والجواب كالجواب فان التميز فى علم الفاعل كاف فى القصد (و نحو ان الادراك) اى الاحساس (علم)

فان اقامة الدليل بعد بيان المدعى وليس معنى التصور التعريف حتى يرد عليه منع الطرد و العكس وسائر الاحكام الضمنية فيقال ان اللائق ان يترك قوله اولا وثانيا ويقول فانا من وراء المنع فى المقامات (قوله وانه صفة ثبوتية) ان اريد بها انها موجودة فى الخارج كما يدل عليه قوله كما سيأتى تقريره وقول الشارح فى الجواب بل هو امر اعتبارى فيرد عليه انه لو تم هذا الدليل لزم وجود المعدومات الممكنة فى الخارج ولو اريد بها ما ليس السلب داخلا فى مفهومه بناء على ان تفسيره بسلب الضرورة عن الطرفين تعريف باللازم وحقيقته هو الاحتياج فى الوجود والعدم فالنقض المذكور غير وارد عليه والجواب بمنع الثبوتية جار على التقريرين **قوله** كما سيأتى تقريره فى المرصد الثالث) فيه بحث وهو ان الذى يأتى تقريره فيه هو ان الامكان موجود فى الخارج فلو بنى الكلام عليه لزم وجود المعدوم الممكن فى الخارج حال كونه معدوما فيه **قوله** بل هو امر اعتبارى) سيشير فى مباحث الحدوث على ان الامكان صفة ثبوتية بمعنى عدم كون السلب جزأ من مفهومه وان تفسيره بسلب الضرورة تفسير باللازم فلو بنى الوجه الثانى على الاتصاف بالصفة الثبوتية يقتضى ثبوت الموصوف كما هو المشهور لم يتجه فى الجواب منع كونه ثبوتيا بل الجواب اما منع اقتضاء الاتصاف بالصفة الثبوتية ثبوت الموصوف كما هو المناسب لاصل اهل السنة اومنع اتصاف المعدوم قبل وجوده فى الخارج والذهن بالامكان كما هو المناسب لاصل الفلاسفة ولا يلزم الانقلاب لما سنذكره هناك **قوله** ببعض ما نقض به الوجه الاول) وهو غير الممتنعات (قوله ببعض ما نقض الخ) وهو الخياليات فانها ممكنة الوجود فى حد ذاتها وان امتنع ثبوتها حال العدم لاجل العدم (قوله راجع اما الى الاول الخ) فان الحكم على الغيرين بأنهما شيئان اى ثابتان اما لاجل تعددهما واما لاجل الاتصاف بالغيرية **قوله** اومنع كون الغيرية صفة ثبوتية) وان قال به مشايخنا القائلون بأن الصفات لا هو ولا غيره كما سيجئ فى موضعه وانما لم يجب بمنع انه غيره بناء على ان الغيرين موجودان يمكن احدهما عن الآخر فى الوجود اوفى الحيز لان مرادهم الغيرية بحسب اللغة **قوله** فقد رجع الى الوجه الاول) وان حمل قولهم على ان التعين صفة ثبوتية يرجع الى الثانى الا ان التعين عند المتكلمين امر اعتبارى كما سيجئ (قوله فقد رجع الخ) لما كان التعين عين التميز اومستلزما له ارجعه الى الوجه الاول وان كان يمكن رجوعه الى الثانى بأن التعين صفة ثبوتية (قوله فان التميز الخ) تعليل لمقدمة مطوية فى التشبيه فان الجواب بالنقض لا شبهة فيه والجواب بمنع كون التعين والتميز مقتضيا للثبوت فيه خفاء ازاله بأن التميز فى علم الفاعل كاف وهو لا يقتضى الثبوت الخارجى وبعض الناظرين لما خفى عليه معنى الفاء غيره الى الواو وجعله جوابا آخر وحمل قوله كالجواب على النقض ولا يخفى سماجته (قوله اى نوع منه) لان العلم يتنوع الى الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل

قبل التقسيم فيلزم تركيب الجسم من الاجزاء بالفعل وهو المطلوب قوله والا لم يكن هوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم حاصلة قبل التقسيم فبالتقسيم بطل ذلك الجسم الواحد وحدث هاتان الهويتان فيكون التقسيم اعداما للجسم الاول واحداثا للجسمين الآخرين فعلى هذا لو طارت البعوضة ووقعت على البحر المحيط وشقت برأس ابرتها جزأ من سطح ماء البحر المحيط اعدمت البحر الاول واوجدت بحرا آخر لانه متى تفرق الاتصال فى موضع شق الابرة فقد فنى ذلك المقدار ومتى فنى ذلك المقدار فقد فنى ما كان متصلا به وهلم جرا الى آخر البحر وفساده لا يخفى على احد ولقائل ان يقول لا امتناع فى رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة بل رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة امر محسوس قوله فثبت ان كل جسم ليس بواحد فى نفسه بل هو مركب من اجزاء حاصلة بالفعل ولقائل ان يقول اذا كانت الوجوه المذكورة مزيفة لم يثبت ان الجسم بواحد فى نفسه ولا انه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل قوله وتلك الاجزاء لا تنقسم اراد به اثبات الجزء الذى من مذهب المتكلمين وهو ان الاجزاء التى يتألف منها الجسم لا تنقسم بانه من وجوه الاول ان تلك الاجزاء لا تنقسم لانها لو كانت ذوات اجزاء آخر بالفعل لما مر من الوجوه فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو مذهب النظام وكون الجسم مركبا من اجزاء لها بالفعل محال لوجهين الاول ان كل عدد منا هيا كان اوغيره فالواحد موجود فيه فاذا كان الجسم مؤلفا من اجزاء غير متناهية يمكننا ان نأخذ آحادا متناهية من تلك الاجزاء فنأخذ

اى نوع منه فلو جاز ان يكون لنامعلوم هوليس بشئ (فليجز)ان يكون لنا (مدرك)اى محسوس (ليس بشئ) وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم وليس بشئ ولامدرك بالحواس وايضا ماذكره تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم يخالف التعقل الاترى انه لايتعلق بالمعدوم وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك (ومنها ماسنوردها فى مسئلة ان الماهيات مجعولة ام لا) وهى ان يقال لوكانت الذوات غير متقررة فى انفسها وكانت بجعل الجاعل لم تكن الانسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشئ عن نفسه محال فوجب ان لاتكون الذوات مجردة بل ثابتة متقررة فى انفسها وسيأتيك جوابها هنالك ﴿ خاتمة ﴾ للمقصد السادس (وفيها بحثان • الاول) فى تحقيق معنى لفظ الشئ وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظى متعلق باللغة بخلاف ماتقدم من ان المعدوم شئ ام لا فانه بحث معنوى (الشئ عندنا الموجود) اى لفظ

(قوله فلوجاز الخ) اى اذا كان الاحساس نوعا من العلم يكون المعلوم اى المتعقل كالمحسوس فى المعلومية فلوجاز ان يكون الخ (قوله وهذا راجع الى الاول) لان الاستدلال فى الاول بالمعلومية بواسطة استلزامه التميز وههنا الاستدلال بالمعلومية بلاواسطة اذ تقريره ان كل معدوم ممكن معلوم وكل معلوم ثابت لانه لولم يكن ثابتا لجاز ان يكون لنا معلوم ليس بثابت ولوكان كذلك فليجز ان يكون لنا محسوس ليس بثابت لان المعلوم كالمحسوس فى اقتضاء الثبوت بجامع المعلومية لكن التالى باطل فالمقدم مثله (قوله النقض بالمستحيل) اى ابطال الملازمة المدلول عليها بالشرطية بالمستحيل فانه معلوم ليس بثابت ولايمكن ادراكه بالحواس فقد تحقق لنامعلوم ليس بشئ مع عدم جواز كونه مدركا بالحواس سمى ابطال الملازمة نقضا لاستلزامه نقض كون المعلومية علة الثبوت وبماذكرنا اندفع ماقيل انه لادخل لعدم كونه مدركا بالحواس فى نقض كون المعلومية علة كما لايخفى (قوله وايضا ماذكره الخ) اى فيما ذكره من القياس الاستثنائى تمثيل خال عن الجامع اى الامر المشترك المؤثر فى الحكم وذلك لان الملازمة المدلول عليها بالشرطية مبنية بالتمثيل اى بقياس المعلوم المتعقل على المحسوس بجامع المعلومية المشار اليه بقوله الادراك علم يعنى لانسلم وجود الجامع فان الاحساس يخالف التعقل فى الاحكام الاترى تخالفهما فى اقتضاء الوجود وعدمه فليجز تخالفهما فى اقتضاء الثبوت وعدمه وبماحررنا لك من انه منع اندفع الشكوك الموردة ههنا من ان التخالف بالنوع لاينافى وجود الجامع وانه يشعر بأنه لولا التخالف بالنوع بل يكونان متحدين بالنوع يحصل الجامع بينهما وان اللازم مماذكره عدم كون المعلومية جامعا وهو لايستلزم خلو التمثيل عن الجامع مطلقا وان التنوير المذكور لايثبت المخالفة بالنوع لان مدارها على توهم كونه مدعيا لاثبات الخلو عن الجامع كما لايخفى (قوله وسيأتيك جوابها هناك) من انا لانسلم استحالة سلب الشئ عن نفسه فان المعدوم فى الخارج مسلوب عن نفسه دائما انما المحال هو الايجاب المعدول قوله وهذا بحث لفظى) نقل عنه ان هذا وان ذكره المصنف الا انه اراد التنبيه على الفرق بينه وبين ماتقدم (قوله وهذا بحث الخ) الغرض منه دفع توهم ان هذا البحث قد علم مماسبق لانه اذا لم تكن المعدوم شيئا كان مختصا بالموجود واذا كان شاملا للمعدوم كان معناه المعلوم ووجه الدفع ان هذا بحث لغوى متعلق ببيان ماوضع له لفظ الشئ وماسبق بحث معنوى لماعرفت ان معناه ان للمعدوم تقررا وثبوتا حال العدم اولا وهذا الفرق وان كان يستفاد مماسيجئ فى المتن من قوله والنزاع لفظى والحق ماساعد عليه اللغة الا انه اراد الشارح التنصيص عليه من اول الامر لعناية بدفع التوهم المذكور قوله يطلق على الموجود فقط) قيل لاعلى وجه الترادف بل على وجه التساوى اما عند ابى الحسين والنصيبينى فالاطلاق على الترادف فقول الشارح وهذا قريب من مذهب الاشاعرة ناظر الى هذا والمشهور من مذهب اهل السنة هو الترادف وهو المتبادر من كلام الآمدى حيث قال مذهب اهل الحق من الاشاعرة ان لفظ الشئ عبارة عن الموجود ولهذا قال فى شرح المقاصد مذهب ابى الحسين والنصيبينى هو مذهبنا بعينه اللهم الا ان يحمل كلامهما على

ثمانية اجزاء من الاجزاء التى لانهاية لها ونضم بعضها الى البعض فلايخ اما ان يزداد الحجم بازدياد التأليف والنظم اولا والثانى يوجب تداخل الاجزاء وهو محال فتعين الاول وحينئذ يمكن ان نضم الاجزاء الثمانية بعضها الى بعض بحيث يحصيل فى كل جهة حجم فيحصل جسم متناهى الاجزاء فانها ثمانية وحينئذ يكون نسبة حجم الجسم المؤلف من ثمانية اجزاء الى حجم سائر الاجسام المتناهى القدر المؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر لكن نسبة حجم المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد لان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظام والا لم يكن التأليف مفيدا للقدار فلوكان جسم متناهى القدر مركبا من اجزاء غير متناهية لكان نسبة الاحاد التى هى متناهية اى آحاد الجسم المؤلف من آحاد متناهية الى الاحاد التى هى غير متناهية اى آحاد الجسم الذى آحاده غير متناهية نسبة متناه الى متناه لان نسبة الاحاد الى الاحاد كنسبة الحجم الى الحجم هذا خلف • الثانى انه لو تركب الجسم من اجزاء لاتتجزى بالفعل غير متناهية لامتنع قطع المسافة المتناهية بالحركة واللازم ظاهر الفساد فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لوتركب الجسم من اجزاء غير متناهية بالفعل لتوقف قطع المسافة المتناهية على قطع اجزائها وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ماقبله فيكون قطع جميع اجزاء المسافة المتناهية فى زمان غير متناه فيجب ان لايقطع تلك المسافة اصلا • الثانى ان النقطة موجودة بالاتفاق اما عند المتكلمين فلان النقطة هى الجوهر الفرد وهو موجود واما عند الحكيم فلانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود والنقطة لاتقبل

الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط وكل شئ عندهم موجود وكل موجود شئ (وقال الجاحظ والبصرية) من المعتزلة (هو المعلوم ويلزمهم المستحيل) اى يلزمهم اطلاق الشئ على المستحيل لانه معلوم الاان يقولوا المستحيل لايعلم الا على سبيل التشبيه والتمثيل كماذهب اليه البهشمية (و) قال (القاضى ابو العباس هو القديم وللحادث مجاز و) قالت (الجهمية هو الحادث و) قال (هشام) ابن الحكم هو (الجسم و)قال (ابو الحسين) البصرى (والنصيبنى) من معتزلة البصرة هو (حقيقة فى الموجود ومجاز فى المعدوم) وهذا قريب من مذهب الاشاعرة (والنزاع لفظى) متعلق بلفظ الشئ وانه على ماذا يطلق (والحق ماساعد عليه اللغة) والنقل اذ لامجال للعقل فى اثبات اللغات (والظاهر معنا) فان اهل اللغة فى كل عصر يطلقون لفظ الشئ على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شئ تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشئ قابلوه بالانكار ولا

التساوى ومعنى قولهما هو حقيقة فى الموجود ان اطلاقه على الموجود بطريق الحقيقة كاطلاق الكاتب على الانسان لانه بمعنى الموجود ثم سياق الكلام يشعر بأن المراد تعيين ماوضع له الموجود بحسب اللغة لامجرد تعيين مايطلق عليه (قوله يطلق على الموجود فقط) الحصر مستفاد من تعريف المسند اليه بلام الجنس ولان مقام البيان يقتضى ذلك واما ان الموجود يطلق على الشئ فمط فتفق عليه ولان تعريف المسند باللام يفيد ذلك فصح التفريع عليه (قوله وكل شئ عندهم موجود وكل موجود شئ) يعنى ان المقصود التلازم من الجانبين فى الصدق سواء كانا مترادفين او مختلفين فى المفهوم ولذا قالوا الشئ الموجود ولم يقولوا بمعنى الموجود **قوله** ويلزمهم المستحيل الخ) قيل عليه ان اراد لزوم اطلاق الشئ على المستحيل وبطلانه فى نفس الامر فهو ممنوع كيف وقد صرح فى تعريف العلم باعتقاد الشئ على ماهو به ان الشئ يطلق على المستحيل لغة وان اراد انه يلزم ذلك الاطلاق مع عدم قولهم به ورد عليه منع عدم قولهم به فقد ذكر جار الله العلامة انه اسم لمايصح ان يعلم يستوى فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والجواب عندى اختيار الشق الاول ودفع المنع بماصرح به من اختصاص الشئ بالموجود مستدلا عليه بماسيجئ الآن واماماذكره فى تعريف العلم فالمراد به كمانبهناك عليه هناك ان الشئ يطلق على المستحيل لغة عند المعتزلة فتعريفهم موافق لمذهبهم ثم صرح الآمدى بأن الكلام الزامى وكذا شارح المقاصد لكن ليس بمرضى عندى (قوله يلزمهم اطلاق الخ) اى يلزمهم ان يطلقوا لفظ الشئ على المستحيل حقيقة مع انهم لايطلقونه اصلا كيف وانهم لايطلقون عليه لفظ المعدوم فضلا عن الشئ على مافى تلخيص المحصل والاعتذار من هذا قد سبق فى تعريفات العلم حيث قال المصنف وقد يعتذر لهم بأن المستحيل يسمى شيئا لغة وكونه ليس شيئا بمعنى انه غير ثابت لايمنع ذلك ويؤيد ذلك ماقال الزمخشرى ان الشئ اسم لمايصح ان يعلم موجودا كان اومعدوما محالا اومستقيما **قوله** الاان يقولوا المستحيل لايعلم الخ) صرح به الشيخ فى الشفاء ايضا كماسيجئ تحقيقه فى مباحث العلم (قوله الاان يقولوا الخ) قد سبق فى تعريفات العلم ان انكار تعلق العلم بالمستحيل مكابرة ومناقض لحكمه بأنه لايتعلق العلم به وسيجئ تحقيق هذا فى مباحث العلم **قوله** وقال هشام ابن الحكم) خط فى نسخة مقروءة على الشارح لفظ ابن الحكم وكتب قارئها على الحاشية مقيدا بالسماع من الشارح ان خطه ابن الحكم لئلا يسقط تنوين هشام من المتن (قوله هشام ابن الحكم) خط فى نسخة مقروءة على الشارح على لفظ ابن الحكم وكتب قارئها على الحاشية مقيدا بالسماع عن الشارح ان خطه لئلا يسقط تنوين هشام من المتن (قوله وهذا قريب الخ) لانه ادعى الاتحاد فى المفهوم ودعواهم اعم من ذلك كمامر (قوله متعلق بلفظ الشئ) يعنى ليس المراد باللفظى ماهو المشهور وهو مايكون النزاع فيه من حيث اللفظ دون المعنى بأن يسلم كل واحد من المتنازعين مدعى الآخر (قوله يطلقون لفظ الشئ على الموجود) اى بخصوصه لامن قبيل اطلاق الانسان على زيد فلايكون الموجود اخص منه ومعلوم ان الشئ ليس اخص من الموجود فيتلازمان وهو المطلوب فلا يرد ان مجرد الاطلاق على الموجود لايثبت المدعى (قوله تلقوه بالقبول) فلايكون اطلاقه عليه مجازا **قوله** قابلوه بالانكار)

القسمة فان كانت جوهرا كماهو عند المتكلمين فهو المطلوب لانه حينئذ وجد جوهر ذو وضع لايقبل القسمة وان كانت النقطة عرضا كما هو عند الحكيم لم ينقسم محلها لانه لو انقسم محلها لانقسمت بانقسام محلها ايضا لان الحال فى المنقسم لابد وان ينقسم واذا لم ينقسم محل النقطة يلزم المطلوب لان محل النقطة ذو وضع غير منقسم فان كان جوهرا يلزم وجود جوهر ذى وضع غير منقسم وهو المطلوب وان كان عرضا فلابد وان ينتهى الى جوهر ذى وضع غير منقسم وهو المطلوب ولقائل ان يقول النقطة عرض ومحلها خط منقسم وانقسام محلها لايقتضى انقسامها لان الحال فى المنقسم انمايجب انقسامه اذا كان حلوله فى المحل من حيث هو منقسم امااذا كان حلوله فى المحل لامن حيث هو منقسم فلايلزم من انقسام المحل انقسامه والنقطة حالة فى الخط من حيث انه لاينقسم لان النقطة انماتحل فى الخط من حيث التناهى والانقطاع غير منقسم فلايلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الثالث ان الحركة الحاضرة موجودة اى الحركة لها وجود فى الحال وذلك لان الحركة موجودة غير قارة فلو لم تكن موجودة فى الحال لم يكن لها وجود لان الماضى والمستقبل معدومان والحركة الحاضرة الموجود غير منقسمة لانها لوكانت منقسمة لسبق احد جزئيها على الآخر بالوجود فلا يكون كل الحاضرة حاضرة هذا خلف واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة لم ينقسم مافيه الحركة الحاضرة من المسافة والايلزم من انقسام مافيه الحاضرة انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة فى احد

يفرقون فى الاطلاق لفظ الشئ بين ان يكون الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا (ونحو خلقتك من قبل ولم تك شيئا ينفى اطلاقه) بطريق الحقيقة (على المعدوم) لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ (و) قوله و (الله على كل شئ قدير ينفى اختصاصه بالقديم) لان القدرة انما تتعلق بالحادث دون القديم والاصل فى الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول ابى العباس الناشى (و) قوله و (لاتقولن لشئ انى فاعل ذلك) ينفى (اختصاصه بالجسم) فيبطل به قول هشام (و) قول لبيد (الا كل شئ ما خلا الله باطل) ينفى (اختصاصه بالحادث) لان الاصل فى الاستثناء ان يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية * البحث (الثانى فى تفريعات المعتزلة على القول بأن المعدوم شئ) اى ثابت متقرر متحقق فى الخارج منفكا عن صفة الوجود كما مر قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان و حقائق وتأثير الفاعل فى جعلها موجودة لا فى كونها ذوات (ثم اختلفوا فقال ابو اسحق بن عياش الذوات فى العدم معراة عن جميع الصفات) ولا تحصل لها الصفات الاحال الوجود و (قال غير ابن عياش انها فى حال العدم متصفة بصفات الاجناس ككون السواد سوادا والبياض بياضا والجوهر

لا يثبت المدعى بما ذكره الشارح الا اذا ضم اليه قول المصنف و نحو خلقتك الخ لان التلقى بالقبول والمقابلة بالانكار متحققان على تقدير عموم الشئ ايضا (قوله ونحو خلقتك الخ) ابطال لدعاوى الخصم بعد اثبات دعواه (قوله لان الحقيقة الخ) اى اللفظ باعتبار المعنى الحقيقى لا يصح نفيه عما يصدق عليه ذلك المعنى **قوله** ينفى اختصاصه بالقديم) فان قلت الآية الكريمة تدل على نفى اختصاص الشئ بالموجود ايضا لان الله تعالى قادر على المعدومات الممكنة ايضا وكذا يدل على نفى اطلاقه على القديم لا على مجرد نفى اختصاصه به وكل منهما ينافى المدعى الاصلى قلت الدلالتان ممنوعتان اما الاولى فلان اقصى ما يلزم ان لا يستفاد القدرة على المعدوم من هذه الآية واما الثانية فلان غايته ان يكون لفظ الشئ عاما خص منه البعض وذلك جائز ثم اذا اختص القديم لا يكون لهما معنى كما لا يخفى (قوله انما تتعلق بالحادث الخ) فلا يصح معنى الآية بخلاف ما اذا كان بمعنى الموجود فانه حينئذ يصح المعنى ويكون الآية من قبيل العام المخصوص واما انه لا يستفاد من الآية قدرته على المعدومات الممكنة فلا يضرنا **قوله** ينفى اختصاصه بالجسم) فيه ان ظاهر الآية ينفى الاختصاص بالموجود ايضا ادتمام الآية ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله والذى سيفعل معدوم الآن والحمل على المجاز يبطل الاستدلال على عدم اختصاصه بالجسم ويمكن ان يقال لا يلزم من الآية ان يكون اطلاق الشئ على الذى سيفعل قبل ان يفعل فتأمل (قوله ينفى اختصاصه بالجسم) اذ فعل العبد عرض وما قيل انه ينفى اختصاصه بالموجود ايضا لان الذى سيفعل معدوم فمدفوع لانه معدوم حال القول لا مطلقا فالمعنى لا تقولن لموجود بارادته تعالى فى وقته المقدر له انى افعل ذلك غدا الا ان تقول ان شاء الله (قوله المعدومات الممكنة) اى البسيطة (قوله لا فى كونها ذوات) اشار بذلك الى ان اختصاص التأثير فى كونها موجودة اضافى فلا ينافى تحقق التأثير باعتبار التركيب والاتصاف بالاعراض (قوله فقال ابو اسحق الخ) تحرزا عن لزوم السفسطة **قوله** متصفة بصفات الاجناس) قالوا لانها متساوية فى الذاتية فلو لم يتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها مخالفة اذ لو تماثلت فى العدم لتماثلت فى الوجود لان ما بالذات لا يزول والتخالف انما هو بالصفات ضرورة اشتراكها فى الذاتية والجواب ان مفهوم الذات عارض للحقايق لا تمام حقيقتها كما توهموه والتساوى فى العارض لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقايق المتشاركة فى الوجود وحينئذ لا يرد شئ مما ذكر و بهذا يبطل ايضا تمسك ابن عياش على التعرى بأنها لما كانت متساوية فى الذاتية فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاتها وهو ظاهر ولا لصفة اخرى والا التسلسل ولا لفاعل موجب لتساوى نسبته الى الكل بل لفاعل مختار وفعله حادث فيلزم كون المعدوم موردا للتزايلات وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود ووجه البطلان جواز ان يكون لذاته المخصوصة (قوله متصفة بصفات الاجناس) اى الصفات النفسية هى ما لا يكون حاصلة لاجل معنى زائد على الذات قالوا لانها متساوية فى الذاتية

الجزئين جزء الحركة فى الجزئين واذا كانت المسافة التى وقعت الحركة الحاضرة عليها غير منقسمة لزم الجزء الذى لا يتجزى وهو المطلوب ولقائل ان يقول الحركة لا وجود لها فى الحال ولا يلزم من عدم الحركة فى الحال عدمها مطلقا قوله لان الماضى والمستقبل معدومان قلنا لا نسلم ان الماضى والمستقبل معدومان مطلقا بل يكونان معدومين فى الحال ولا يلزم من العدم فى الحال العدم مطلقا قال المص فثبت ان فى الاجسام ما لا يقبل القسمة ولقائل ان يقول لما ثبت ضعف الوجوه الدالة على ان فى الاجسام ما لا يقبل القسمة لم يثبت لا يقال الحركة الحاضرة غير موجودة لان الحركة ليست الا الماضى والمستقبل لان الحال هو نهاية الماضى وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يقع فيه الحركة لان كل حركة تقع فى زمان لانا نقول لو لم تكن الحركة الحاضرة موجودة يلزم ان لا يكون للحركة وجود اصلا لان الماضى هو الذى كان موجودا فى زمان حاضر والمستقبل هو الذى يتوقع صيرورته حاضرا وما يمتنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا فاذا لم يكن لها وجود فى الحال امتنع وجودها مطلقا و لقائل ان يقول الحال حد مشترك بين الماضى والمستقبل وهو نهاية الماضى وبداية المستقبل وليس بزمان وكذلك سائر الحدود المشتركة للمقادير الاخر ليست باجزاء لها اذ لو كانت الحدود المشتركة اجزاء للمقادير التى هى حدودها لكانت القسمة الى قسمين قسمة الى ثلاثة اقسام و القسمة الى ثلاثة اقسام قسمة الى خمسة اقسام هذا خلف فاذا الحاضرة ليست بحركة وقد فرض انها حركة و بنى عليها الدليل ولا نم

جوهرا والعرض عرضا وهى) اى الصفات على الاطلاق (اما عائدة الى الجملة) اى البنية المركبة من امور عدة (او الى التفصيل) اى الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها (و) القسم (الاول) العائد الى الجملة (هو الحياة وما يتبعها) من القدرة والعلم والارادة والكراهية وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحياة فى الاعراض المركبة (و) القسم (الثانى) العائد الى التفصيل (اما للجواهر واما للاعراض فللجواهر) انواع (اربعة) من الصفات (الاول الصفة الحاصلة) للجوهر (حالتى الوجود والعدم وهى الجوهرية) التى هى من صفات الاجناس (الثانى الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود) فان الفاعل لا تأثير له فى الذوات لانها ثابتة ازلا واثبات الثابت محال ولا فى كون الجوهر جوهرا لان الماهيات غير مجعولة عندهم فى جعل الجوهر موجودا اى متصفا بصفة الوجود (الثالث ما يتبع الوجود) اى وجود الجوهر (وهو التحيز) قالوا انه صفة صادرة من صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهرا واحدا فقط كان له فى اول حدوثه كون بدون شئ من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة (الرابع) الصفة (المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول فى الحيز) اى اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية وهم يقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له بكونه اسود أو ابيض صفة اذ لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه وكذا القول فى كل

ملوم تخالف بالصفات لكانت واحدة والجواب انها متخالفة بالماهيات وان كانت متساوية فى مفهوم الذات **قوله** اى الصفات على الاطلاق) اى سواء كانت صفات الاجناس ام لا وسواء كانت قائمة بالموصوف حال الوجود او حال العدم فان الوجود مثلا لا يقوم بالمعدوم حال العدم وكذا المشروط به (قوله على الاطلاق) سواء كانت صفات الاجناس اولا وسواء كانت موجودة اولا فان الصفة عندهم اعم من العرض فيشمل الموجود على تقدير كونه معدوما **قوله** هو الحياة وما يتبعها) المراد من الصفات المقسومة الى الاقسام ماهى من مقولة الاعراض وبالحياة الاعتدال النوعى او القوة التابعة له فلا يتجه حياة البارى تعالى عز اسمه نقضا ولا صفاته التابعة لحياته تعالى قيل وانما لم يعد نفس التركيب من صفات الجملة لانه اعتبارى وفيه تأمل (قوله فانها محتاجة الخ) لان الحيوة مشروطة بالبنية لكونها اعتدال المزاج التابعة له والبواقى مشروطة بها (قوله لان الماهيات غير مجعولة عندهم) اى فى كونها ماهيات وانما قال عندهم مع ان عدم الجعل بهذا المعنى متفق عليه اذ لا يتصور توسط الجعل بين الشئ ونفسه لان الكلام فى بيان مذهبهم (قوله وهو التحيز) اى الحصول فى حيز ما (قوله قالوا) اى الجمهور خلافا للشحام والبصرى كما سيأتى **قوله** من صفة الجوهرية بشرط الوجود) هذا مذهب الجمهور خلافا للشحام والبصرى كما سيأتى (قوله غير الحركة الخ) اى لا ينحصر فى الاربعة كما يدل عليه الدليل لانه ليس شيئا منها (قوله كان له الخ) اما الاجتماع والافتراق فلفرض كونه موجودا واحدا فقط واما الحركة والسكون فلكون كل منهما كونا ثانيا **قوله** الكون غير الحركة الخ) اى لا ينحصر فى هذه الاربعة لان الاربعة ليست من الكون **قوله** انه احد الاربعة) سيجئ فى بحث الاكوان ان ابا هاشم قال انه سكون ولم يعتبر اللبث والمسبوقية فيه (قوله انه احد الاربعة) لعدم اعتباره اللبث فى السكون **قوله** بالتحيز بشرط الوجود) تصريح بما علم مما سبق التزاما اذ قد علم من حكمه بتبعية التحيز للوجود هذا القيد (قوله بشرط الوجود) تصريح بما علم ضمنا اذ التحيز كما عرفت مشروط بالوجود **قوله** الا حلول السواد فيه) والحلول صفة للسواد لا لمحله فان قلت الحلول وان كان صفة للسواد الا ان حلول السواد فى المحل صفة له كما قيل فى نظائره من حصول صورة الشئ فى العقل وفهم المعنى من اللفظ قلت كلام مردود زيفه الشارح فى اول البيان من حواشى المطول (قوله الا حلول السواد) وهو نسبة بين الطرفين ليس صفة لشئ منهما لا لان حلول السواد صفة للسواد لا لمحله فانه اذا كان الحلول صفة له يكون كونه

ان الماضى هو الذى كان موجودا فى آن حاضر بل الماضى هو الذى كان بعضه بالقياس الى آن قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار فى الحال كله ماضيا وهكذا فى المستقبل وفى الان الفاصل بين الماضى والمستقبل لا يمكن ان يتحرك الجسم فان الحركة انما تقع فى زمان وليس شئ من الزمان بحاضر لانه غير قار الذات * قال * احتج الحكماء على نفى الجوهر الفرد بوجوه * الاول ان كل متحيز فيمينه غير يساره والوجه المضى فيه غير المظلم لا يقال ذلك لتغاير وجهيه لانهما ان كانا جوهرين ثبت المدعى والا لزم تغاير محليهما * الثانى لو فرضنا خطا من اجزاء شفع فوق احد طرفيه جزؤ وتحت الاخر جزؤ آخر تحركا على تساو تحاذيا لامحالة على ملتقى الجزئين فيلزم الانقسام * الثالث كلما قطع السريع بحركته جزأ قطع البطئ اقل منه والا لزم ان يساويه فى جزء ويقف فى آخر وقد بان فساده * الرابع الجسم الذى اجزاؤه وتر وكان ظله مثليه كان مثله من الظل ظل نصفه فيكون له نصف فينتصف الجزء المتوسط وقد برهن اقليدس على ان كل خط يصح تنصيفه وهو يقتضى ذلك * الخامس اذا فرض خط من ثلاثة اجزاء على احد طرفيه جزؤ يتحرك الخط الى ايمن والجزؤ الى ايسر فان انتقل الى ما فوق الجزؤ الثانى وهو محال لان الجزء الثانى الى حيز الجزء الاول وان انتقل الى ما فوق الثالث فهو قطع جزئين حين ما قطع تحته جزء واحد فينقسم الزمان والحركة والمسافة * السادس الجزء متشكل فان كان كرة فاذا انضم باجزاء آخر وقعت بينهما فرج لا تسع اجزاء مثلها فيلزم الانقسام

عرض غير مشروط بالحياة (وللاعراض) الانواع (الثلاثة الاول اعنى) الوصف (الحاصل حالتى الوجود والعدم وهو العرضية) التى هى من صفات الاجناس (وما بالفاعل وهو الوجود و) الصفة (التابعة له) اى للوجود (وهو الحصول فى المحل) فان العرضية ليست علة للحلول فى المحل مطلقا بل بشرط الوجود واما سبب الحصول فى المحل فلم يجعلوه امرا زائدا على نفس العرض (ومنهم من قال الجوهرية نفس التحيز) كابن عياش والشحام والبصرى فلا يكون التحيز عندهم صفة زائدة على حدة كما مر (وابن عياش ينفيهما حال العدم) لان التحيز علة للحصول فى الحيز فلا ينفك عنه معلوله وليس المعدوم حاصلا فى الحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز فلذلك اثبت الذوات خالية من صفات الاجناس (و) ابو يعقوب (الشحام يثبتهما فيه) لانهما متحدان ولا يجوز ان لايكون الجوهر جوهرا (مع) اثبات (الحصول فى الحيز) لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه (و) ابو عبدالله (البصرى يثبتهما) لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية (دون الحصول فى الحيز) فانه معلول التحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم (وانه) اى البصرى (يختص من بينهم (باثبات العدم صفة) واتفق من عداه على ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة (والكل) اى جميع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات (اتفقوا على انه بعد العلم بان

محاله صفة لمحله (قوله غير مشروط بالحياة) قيد بذلك لان الاعراض المشروطة بالحياة وان اوجبت لمحالها صفات الاان الجوهر الفرد غير متصف بها لكونها مشروطة بالبنية **قوله** وهو الحصول فى المحل) لايخفى ان هذه الصفة نظيرة الصفة الرابعة للجواهر لكن لاينافى عدها من انواع الثلاثة الاول لان الملحوظ فى الثالث كونه صفة تابعة للوجود بلاواسطة وهذه كذلك (قوله واما سبب الحصول الخ) فلذا كان فى المرتبة الثالثة اعنى مايحصل بشرط الوجود دون الرابعة لانها مايكون معللة بصفة زائدة (قوله الجوهرية نفس التحيز) لان معنى الجوهرية القيام بالذات وهو التحيز بنفسه (قوله حاصلا فى الحيز) والالكان متحركا اوساكنا مجتمعا اومفترقا ويلزم السفسطة (قوله فلذلك اثبت الخ) اذلافرق بين الجوهرية وسائر صفات الاجناس (قوله من بينهم) افاد لذلك ان الباء فى قوله باثبات داخل على المقصور **قوله** باثبات العدم صفة) قيل الظاهر انه يريد بالصفة الحال فالقيام بالموجود عنده ليس بشرط للحال والظاهر من استدلال الاتى ان النزاع فى كونه صفة زائدة على المعدوم فى الخارج سواء قيل بحاليته مع بعده جدا اوبأنه صفة عدمية كالعمى واما القول بحالية مالايقوم بالموجود اصلا فقد عرفت فى اوائل هذا الموقف انه لامساغ له (قوله باثبات العدم صفة) اى امرا قائما بالمعدوم كما يرشد اليه دليل النافين له لانه حال بناء على عدم اشتراط القيام بالموجود فى الحال على ماوهم لان عدم اشتراط القيام بالموجود فى الحال مما لم يذهب اليه احد كيف وان التحقق التبعى معتبر فى مفهومه كما مر فى المقدمة ولانه لابد ان لايكون موجودا ولامعدوما والعدم معدوم **قوله** واتفق من عداه الخ) استدلوا على ذلك بأن المعدومية لوكانت صفة زائدة لافتقرت الى الذات وهو غيرها فتكون ممكنة فلها علة وليست هى الموجب والالدامت المعدومية اولزوم التسلسل ولا المختار والا لتجددت المعدومية لان فعل المختار حادث فينبغى ان لايكون الذات معدومة فى الازل ثم صارت معدومة وهو محال قيل ولو فرق البصرى بين هذه الصفة وبين سائر الصفات بأن هذه لاتحتاج الى سبب لكان له ذلك وفيه نظر ظاهر (قوله واتفق من عداه الخ) واستدل بان المعدومة لوكانت صفة زائدة لافتقرت الى الذات وهو غيرها فتكون ممكنة فاحتاجت الى فاعل وفاعلها ليس بموجب والا لدامت المعدومية اولزم التسلسل ولامختار و الا لتجددت المعدومية لان اثر المختار حادث فيلزم ان لاتكون الذات معدومة فى الازل فيلزم الخلو عن الوجود والعدم **قوله** والكل اى جميع القائلين بأن المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات الخ) فسر الكل بهذا لان ابن عياش لايدخل فى هذا الاتفاق قطعا بل الظاهر ان القائلين بان الثابت فى العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان تصف الجواهر هناك بالاعراض لايدخلون فيه ايضا فان قلت العالم اسم لجميع ماسوى الله تعالى من الموجودات فبعد

وان كان غيرها كانت فيه زوايا فيتقسم السابع اذا دارت رحى فيها قطع الطوق العظيم جزأ فالصغير اماان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء اوجزأ تاما فيتساوى الصغرى والعظيم ويقطع تارة جزأ ويسكن اخرى فيتفكك اجزاء الرحى وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلاث ● اقول احتج الحكماء على نفى الجوهر الفرد بوجوه سبعة ● الاول ان كل متحيز تفرض فان يمينه غير يساره اى الوجه الذى يلاقى ماعلى يمينه غير الذى منه يلاقى ماعلى يساره واذا ركبنا سطحاً من جواهر فردة وجعلنا احد وجهيه محاذياً للشمس صار مضيأ والوجه الاخر غير مضئ فالوجه المضئ منه غير الوجه المظلم فلزم الانقسام لايقال ذلك التغاير لتغاير وجيهه لالتغاير فى ذات الجزء فلايلزم انقسام الجزء فى ذاته لانا نقول الوجهان ان كانا جوهرين ثبت المدعى لانه حينئذ يلزم انقسام الجزء الى جوهرين وان كانا عرضين يلزم تغاير محليهما والا يلزم قيام المتقابلين بمحل واحد من جهة واحدة فى زمان واحد وهو محال ● الثانى انا لوفرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع من اربعة مثلا ووضعنا فوق احد طرفيه جزأ وتحت طرفه الاخر جزأ وتحرك الجزآن على التبادل حركة على السواء من اول الخط الى ان يصل كل منهما الى آخر الخط فلابد وان يمر كل منهما بالاخر ولا يمكن ذلك الابعد ان يتحاديا وموضع التحاذى لابد وان يكون ملتقى الثانى والثالث والا لم يكونا فى الحركة متساويين وحينئذ يلزم انقسامها وانقسام الثانى والثالث ● الثالث كما قطع الجسم السريع الحركة

العالم صانعا قادرا عالما حيا تحتاج الى اثباته) اى بيان وجوده (بالدليل) ماداموا جوزوا اتصاف
المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج
فى العلم بوجوده الى دليل (قال الامام الرازى انه جهالة) بينة وسفسطة ظاهرة لاستلزام جواز
ان يكون محال هذه الحركات والسكنات امورا معدومة فيحتاج فى العلم بوجودها الى دلالة مفصلة
(و) قال المصنف (لعلهم ارادوا انا بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات نحتاج) الى
(ان نبين ان العالم صانعا اى ذاتا تتصف بها كما نعلم ان الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك نحتاج الى اثباته
بالبرهان وهذا قول صحيح) لا جهالة فيه ولا سفسطة (اذ معناه انه لا يصلح صانعا للعالم الا من هذه
صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده فى الخارج وماذا تقول فيمن يقول شريك البارى يجب اتصافه
بهذه الصفات والا لم يكن شريكا له) وانه ممتنع فى الخارج فظهر ان تقدير الاتصاف بالصفات
الخارجية لا يقتضى تحقق وجود الموصوف فى الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا لان جعل هذا
الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على
ذلك ﴿و المقصد فى السابع الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين اولا
والقاضى منا وابوهاشم من المعتزلة ﴾ فانه اول من قال من المعتزلة بالحال (وبطلانه ضرورى لما عرفت
ان الموجود ماله تحقق والمعدوم ماليس كذلك ولا واسطة بين النفى والاثبات) فى شئ من المفهومات
(ضرورة) واتفاقا (فان اريد نفى ذلك) اى نفى ماذكرناه من انه لا واسطة بين النفى والاثبات وقصد
اثبات واسطة بينهما (فهو سفسطة) باطلة بالضرورة والاتفاق (وان اريد معنى آخر) بأن
يفسر الموجود مثلا بماله تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هى
ما يتحقق تبعا (لم يكن النفى والاثبات) فى المنازعة التى بيننا (متوجهين الى معنى واحد فيكون
النزاع لفظيا) لانا نفى الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفى وانتم معترفون بذلك

العلم بان العالم صانعا اى مفيدا للوجود كيف يتصور الشك فى وجوده والموجد لابد ان يكون موجودا
بالبداهة قلت كأنهم ارادوا بالعالم جملة المعدومات الثابتة والصانع له من يفيدها الوجود اعم من ان يكون
موجودا بالفعل اولا والبداهة انما تدل على وجود الصانع حالة الصنع لا حالة عدم المصنوع (قوله
اى جميع القائلين الخ) واما القائلون بعدم اتصافها بالصفات مطلقا او اتصافها بصفات الاجناس فقط فلا
يقولون بهذا القول (قوله على انه بعد العلم الخ) يعنى ان العلم باتصافه بالصنع لهذا العالم وبالقدرة والعلم
والحياة لا يكفى فى التصديق بوجوده ما لم يبين وجوده بالدليل مثل ان يقال انه صانع الموجودات وصانع
الموجود لابد ان يكون موجودا لان الايجاد فرع الوجود لجواز اتصاف المعدوم بتلك الصفات
فان قيل العالم اسم لجميع ماسوى الله من الموجودات فبعد العلم بان للعالم صانعا اى مفيدا للوجود
كيف يتصور الشك فى وجوده والموجد لابد ان يكون موجودا بالبداهة وهم محض والجواب
الذى ذكره ذلك القائل اعجب من السؤال كما لا يخفى على من ينظر فيه (قوله قال الامام الرازى
انه جهالة بينة) اجيب بأنهم انما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات المعدومة اذ كما يجوز ان
يتقرر الموصوف فى العدم يجوز ان يتقرر الصفات فيه ايضا فلا يلزم ماذكر من السفسطة الظاهرة
(قوله لاستلزامه الخ) لان اتصافه بتلك الصفات من قبيل الاتصاف بالصفات الموجودة لانه ترتب
عليها الآثار من وجود العالم واتقانه وحدوثه فلو جاز ذلك فى حال عدمه جاز الاتصاف بالحركة
والسكون حال عدم الموصوف بهما فاندفع ما اجاب به شارح التجريد من انه لا سفسطة فى اتصاف
المعدوم المتقرر بالصفات المعدومة المتقررة انما السفسطة اتصافه بالصفات الموجودة فانه لا فرق بين
القول بالثبوت الخارجى والذهنى فى عدم ترتب الآثار المطلوبة ولا شك فى تخيل معدوم متصف
بصفات معدومة (قوله لما عرفت ان الموجود الخ) والاظهر الاخصر وبطلانه ضرورى ان اريد بالموجود
ماله تحقق وبالمعدوم ماليس كذلك اذ لا واسطة بين النفى والاثبات وان اريد معنى آخر يكون النزاع لفظيا
(قوله فان اريد نفى ذلك فهو سفسطة) لا حاجة الى هذه المقدمة وانما ذكرها لمجرد الاستظهار

(وتثبتون)

بحركة جزأ قطع الجسم البطئ بالحركة
بحركته اقل منه فيلزم الانقسام
والا اى وان لم يكن قطع
البطئ بحركته اقل من جزء يلزم
ان يساوى البطئ السريع فى جزء
ويقف فى جزء آخر فيلزم ان يكون
البطؤ لاجل تخلل السكنات وقد بان
فساده *الرابع الجسم الذى اجزاؤه
وتر كان ظله مثليه فى بعض الاوقات
وكان مثله من الظل ظل نصفه فيكون
للاجزاء التى هى وتر نصف
فينصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام
وهو المطلوب وقد برهن اقليدس
على ان كل خط يصح تنصيفه فالخط
الذى يكون اجزاؤه وترا يصح
تنصيفه فينتصف الجزء المتوسط
فيلزم الانقسام *الخامس اذا فرض
خط مركب من ثلاثة اجزاء على احد
طرفيه جزؤ وتحرك الخط الى ايمن
والجزؤ الى ايسر فان انتقل الى مافوق
الثانى فهو محال لان الجزء الثانى انتقل
الى حيز الجزء الاول فلو كان الجزؤ
انتقل الى مافوق الثانى يلزم ان لا
يكون الجزؤ متحركا وقد فرض انه
تحرك هذا خلف وان انتقل الجزؤ
الى مافوق الثالث فقد قطع الجزء
جزأين حين ما قطع ما تحته جزأ واحدا
فينقسم الزمان والحركة والمسافة واما
الزمان فلانه فى الزمان الذى قطع
الجزؤ جزأين فالزمان الذى قطع
الجزؤ جزأ نصف ذلك الزمان واما
الحركة فلان حركة الجزء بمقدار جزء
نصف حركة جزء مما تحته واما المسافة
فلانه يلزم من انقسام الزمان والحركة
انقسام المسافة للتطابق *السادس
الجزؤ متشكل لانه متحيز وكل
متحيز متناه وكل متناه متشكل فالجزؤ
متشكل وكل متشكل اما كرة او غيرها
لانه ان احاط به حد واحد فهو كرة
والا فغيرها وان كان كرة فاذا انضم

وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى آخر ولا نزاع لنا فى ذلك (والذى احسبهم) اى اظنهم (ارادوه حسبانا بتأخم اليقين) اى يقاربه (انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لهـا) بأن يحاذى بها امر فى الخارج (فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما و) جدوا (مفهومات ليس من شانها ذلك) العروض كالامور الاعتبارية التى يسميها الحكماء معقولات ثانية (فجعلوها لاموجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب ايجـاب وهم) يجعلونه له (عدم ملكة ولا نازعهم فى المعنى ولا فى التسمية) فقد ظهر بهذا التأويل ايضـا ان النزاع لفظى قيل قد اسقط المصنف هـذا الكلام من متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى وليس فى عبارتهم مافيه نوع اشعار به مع ان الامتناع والذوات المتصفة به كشريك البـارى مثلا ليس من شـانها ان يعرض لها الوجود ولم يعدوها من قبيـل الاحوال (حجة المثبتين) للحال (وجهـان ۞ الاول الوجود ليس موجودا والازاد وجوده) على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات فى الموجودية ويمتاز عنها بخصوصية هى ذاته فقد زاد وجوده على ماهيته (وتسلسل) وجود بعد وجود الى غير النهاية (ولا معدوما والا اتصف الشئ بنقيضه قلنا) الوجود (موجود ووجوده نفسه) فان كل مفهوم

والمبالغة **قوله** بتأخم اليقين) سماعنا من الاستاذ المحقق بتأخم بالتاء المثناه من فوق من تخوم الارضين وهى حدودها ونهاياتها على ماذكره الفراء ومعناه ظنا ينتهى الى اليقين والمقصود قربه منه لا الوصول اليه والالم يكن ظنا وبعضهم صححه بالنون من النخم قال وهو حد الارض لكن لم يذكر فى الصحاح ومنهم من صححه بالفاء من المفاخمة والظاهر انه تصحيف بعبارة الكتاب وان كان له وجه بحسب المعنى (قوله بتأخم اليقين) فى تاج البيهقى المتاخمة حدزمينى زمينى پيوسته شدن وفى القاموس ديارنا يتاخم دياركم اى تحادها وكذا فى الاساس فقد ظهر انه زل فيه اقدام الناظرين فبعضهم غير والمعنى وبعضهم صحفوا اللفظ بالنون او الفاء بدل التاء (قوله لاموجودة) لعدم مايحاذيها فى الخـارج وبهذه الزيادة اندفع البحث الذى ذكره الشارح بقوله مع ان الامتناع والذوات المتصفة به الخ وكذا لو اريد بالمفهومات المفهومات الوجودية اى ماليس السلب داخلا فيها فانهم لايقولون بان كل ماهو معقول ثان فهو حال **قوله** مع ان الامتناع الخ) واذا لم يعد من الاحوال بناء على ان المعتبر فى الحال ان يكون الموصوف به من شأنه ان يعرض له الوجود او على ان يقيد بما لايقتضى عدمه يخرج من التقسيم اذلا يندرج فى الحال ولا فى الوجود ولا فى المعدوم مطلقا وذا باطل متفق على بطلانه (قوله مع ان الامتناع الخ) اورد على ماقاله المصنف شارح المقاصد ثلاث ارادات احدها ماذكره الشارح وثانيها ان الحال حينئذ ابعد عن الوجود من العدم لمـا انه ليس له تحقق ولا امكان تحقق وليس كذلك لانهم يجعلونه قد تجاوز فى التقرر والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الموجود ولذا جوزوا كونه جزء الموجود وثالثها انه ينافى ماذكروه فى تفسير الواسطة من انه المعلوم الذى له تحقق تبعا لغيره ولما كان دفعهما ظاهرا لان كونه اقرب من حيث حصول التحقق التبعى له فى الخارج لاينافى كونه ابعد من حيث التحقق بالاستقلال لم يتعرض لهما (قوله حجة المثبتين للحال) اى للامر الذى ليس موجودا اصالة ولا معدوما مع كونه موجودا بالتبع سواء قيل انه واسطة بين الموجود والمعدوم اولا فلا يرد انه لاوجه للاحتجاج بعد ماقرر ان النزاع بين الفريقين لفظى لان النزاع اللفظى انما هو فى القول بالواسطة وعدمه واما الثبوت المفهوم الموجود بالتبع فالنزاع معنوى (قوله ليس موجودا) اى استقلالا وانما ترك التصريح به لان القائلين بالحال لايطلقون الموجود الا على الموجود بالاسـتقلال (قوله والازاد وجوده على ذاته) بخلاف ما اذا قلنا انه موجود بالتبع اذ لا وجود قائما به حتى يقال انه زائد عليـه (قوله وتسلسل وجود بعد وجود) والتسلسل فى الامور الموجودة محال **قوله** والا اتصف الشئ بنقيضه) ظاهر كلامه يشعر بأن المراد بالنقيض نفس العدم فكأنه انما سماه نقيضـا للوجود بناء على اعتقاد الخصم لا على اعتقاد المستدل نفسه اعنى مثبتى الحـال لجواز ارتفاعهما عندهم ولو قال بمنافيه لكان اسد ويمكن ان يبنى كلامه على ان اتصاف الشئ بمنافيه يتضمن اتصافه

باجزاء آخر وقعت بينها فرج لانا نعلم بالضرورة ان الكرات المضموم بعضها مع بعض يقع بينها فرج ولا تسع تلك الفرج اجزاء مثـل الاجزاء المضموم بعضها مع بعض فيسع فى تلك الفرج اقل منها فيلزم الانقسام ولانه اذا وقعت بينها فرج فلا يكون ملاقاة الاجزاء المضمومة بعضها مع بعض بالاسر فيـلزم الانقسام ضرورة المـلاقاة لا بالاسر وان كان الجزؤ غير كرة اى يحيط به اكثر من حد واحد كانت فى الجزء زوايا فينقسم الجزؤ لان كلا منهما اقل من الجزء السابع اذا دارت الرحى فهما قطـع الطوف العظيم البعيد من مركز الرحى جزأ فالطوف الصغير القريب من مركز للرحى اما ان تقطع اقل من جزء فينقسم الجزؤ وهو المطلوب او يقطع جزأ تاما فيتساوى حركة الطوق الصغير والطوق العظيم فى السرعة والبطؤ وهو محال بالضرورة فانه يلزم منه ان يكون حين مادار الطوق العظيم دورة دار الطوق الصغير دورة وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس او يقطع الصغير تارة جزأ ويسكن اخرى فيتفكك اجزاء الرحى وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلاث اذا اثبت شعبة منها ودار الشعبتان الاخريان يلزم انقسام الجزء اوتساوى الشعبتين فى الحركة او التفكك والاخيران باطلان فتعين الانقسام ۞ قال ✽ ثم قالوا فالجسم متصل فى نفسه يقبل انقسامات لانهاية لها والقابل لها ليس الاتصال لانه يعدم عندها والقابل يبقى مع المقبول فهو شئ آخر يقبل الاتصال ويسمى هيولى ومادة والاتصال صورة ✽ واعلم ان دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلى ويوجب للقسمة الوهمية لايقال القسمة الوهمية متداعية الى جواز القسمة

مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زائد ينضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد
عليه كامر وامتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زائدا على ذاته اصلا (فلا يتسلسل
اومعدوم وانما يمتنع اتصاف الشئ بنقيضه بهو هو بأن يقال) مثلا (الوجود عدم اوالموجود

بنقيضه الاعم لكن قوله فى الجواب بأن يقال الوجود عدم لايخلو من نوع اباء من هـذا التوجيه
هذا فان قلت الكتابة من افراد اللا كاتب فقد اتصف الشئ بنقيضه اتصاف الوجود باللاموجود
قلت له ان يقول هذا بناء على وهم ان الكاتب من صدر عنه الكتابة لاماحصل له والافهو صادق
عليها والحق ان معنى الصفة هو الثانى كالمايت والمكسر والحسن وغيرها لايقال ثبوت الشئ للشئ
يستدعى المغايرة بينهما الاانانقول المغايرة الاعتبارية كافية فان كل (ج) (ج) صادق وان كان غير
مفيد (قوله والااتصف الشى بنقيضه) اى بما صدق عليه نقيضه على مافى شرح المقاصد بناء على ان
العدم ليس نقيضـا للوجود عند مثبتى الحـال وحمله على اعتقاد الخصم ينافى كونه حجة للمثبتين
قوله قلنا موجود ووجوده نفسه) فيه بحث اذ لوكان الوجود موجودا لم يكن واجبا والاتعدد
الواجب فيكون ممكنا فيزيد وجوده ويتسلسل لان دليل الزيادة يعم جميع الممكنات فان قلت الدليل
يفيد مطلق الزيادة لاالزيادة فى الخارج المنافية للعينية فيه والعينية الخارجية يكفى فى انقطاع التسلسل
كما لايخفى على المتأمل قلت قوله فان كل مفهوم الخ يدل على ادعاء العينية فيه بخلاف سائر الممكنات
والكلام فيه واماانتفاء الزيادة الخارجية فثابت فى الكل هذا وقد يعترض بأن الوجود صـفة الذات
ووجود الوجود لوجودها فلاشك فى المغايرة بينهما وبان صفة الشئ هى المقارن الزائد ولذا يتأخر
فكيف يكون نفسه وانت اذا تذكرت ماسبق منا فى تحقيق معنى قول الفلاسفة بعينية وجود الواجب
لذاته تعالى يسهل عليك دفعهما فليتذكر (قوله ووجوده نفسه) يعنى كل اثر يترتب على قيام الوجود
فى سائر المفهومات يترتب على نفس الوجود من غير قيام الوجود به ولايلزم من كونه موجودا بنفسه
بهذا المعنى كونه واجبا لاحتياجه الى مايقوم به والواجب مايستغنى فى الموجودية عن الغير والدلائل
المذكورة فيما سبق على زيادة الوجود فى الممكن لايجرى فى الوجود اما الاول فلانا لانسلم ان الوجود
من حيث هو يقبل العدم واما الثانى فلانا لانسلم انا نعقل الوجود مع الشك فى الوجود واما الثالث
فلانا لانسلم افادة حمل الوجود على الوجود واما الرابع فلان كون وجود الوجود نفسه لاينافى
كون ذاته مشتركا بين الماهيات وكذا الدليل الذى ذكره آنفا لان الاشتراك فى الموجودية لايقتضى
زيادة الوجود عليه ذاتا انما يقتضى مغايرة كونه موجودا لذاته المخصوصة وان كان هذا المفهوم
منتزعا من نفسه فتدبر فانه قد زل فيه اقدام قوله وامتيازه عما عداه بقيد سلبى وهو ان وجوده ليس زائدا
على ذاته) فان قلت عدم العروض لايصلح مميزا عن الواجب عند الحكماء لتحققه فيه عندهم ولاعن
شئ اصـلا عند الشيخ لصـدقه عـلى كل موجـود عنده قلت المعللون بهـذا الدليل معترفون
بزيادته فى الكل فيتوجـه المنع عليهم عـلى ان الكلام فى الوجـود المطلق والحكمـاء معترفون
بزيادته فى الكل هذا ويمكن ان يكون امتياز الوجود عما عداه بخصوصية ذاته تعالى (قوله وامتيازه
عنها الخ) جـواب عن قوله لانه يشـارك الموجودات فى الموجودية الخ يعنى سلمنا انه يشـارك
الموجودات فى الموجودية لكن لانسلم انه يمتاز عنها بخصـوصية ذاته حتى يلزم زيادة وجوده
بل امتيازه بقيد سلبى فلايلزم الزيادة فاقيل يمكن ان يكون امتيازه عنها بخصـوصية ذاته لامدخل له
فى هذا المقام لان الكلام ليس فى امتياز ذاته عن سائر المفهومات بل فى امتيازه عن سـائر المشاركات
فى الموجودية (قوله بهو هو) على ماهو المتعارف بأن يكون الحكم على افراد الموضوع فانه يستلزم
اجتماع النقيضين فيما صدق عليه الموضوع واما الحمل الغير المتعارف بأن يكـون الحكم على طبيعة
الموضـوع فلا استحالة فيه نحـو اللا مفهوم مفهوم والجزئى كلى واللا شئ شئ وقد مر ذلك
قوله اوالموجود معدوم) قال فى شرح المقاصد الاقرب انه ان اريد الموجود المطلق فمعدوم اوالخاص
كوجود الواجب ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق اوالحصة منه وليس له وجود آخر

(معدوم)

الانفكاكية لا[illegible] فيصح بين كل اثنين منها مايصح بين آخرين فيصح بين المتباينين مايصح بين المتصلين وبالعكس لانا نقول لم لايجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء متخالفة بالماهية ومتشخصة بتشخصات مانعة عن الانفكاك وتكون تلك الاجزاء قابلة للاتصال والانفصال وان سلم اتصال الجسم فلم لايجوز ان يكون هو وحـدة الجسـم والانفصال هو التعدد والقابل لها الجسم ۞ اقول ۞ ثم قال الحكماء لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لاتتجزى متناهية اوغير متناهية لزم ان يكون الجسم متصلا فى نفسه كما هو عند الحس فان الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل امر عقلى غير محسوس فاذا بطل كون الاجزاء حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلا فى نفس الامر كما هو متصل عند الحس لكنه ليس مما لاينقسم بل هو يقبل الانقسامات بوجه من الوجوه اما بفك وقطع واما بوهم وفرض فاذا لم يكن تأليف الجسم من اجزاء لاتقبل القسمة وجب ان يكون احد وجود هذا القسمة لاسيما الوهمية والفرضية لاتقف الى غير النهاية فيقبل الجسم الذى هو متصل انقسامات لانهاية لها والقابل للانقسـامات ليس الاتصال لان الاتصال يعدم عند الانقسـامات والقابل للانقسامات يجب ان يبقى مع الانقسامات لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول لان القابل للشئ الموصوف ويجب بقاء الموصوف عند وجود الصفة فالقابل للانقسامات شئ آخر غير الاتصال يقبل الاتصال والانفصال ويسمى ذلك الشئ القابل للاتصال والانفصال هيولى ومادة ويسمى الاتصال صورة ثم قال المص واعلم

معدوم اما) اتصافه بنقيضه (بالنسبة) والاشتقاق (فلا) يمتنع (فان كل صفة قائمة بشئ فرد من افراد نقيضه) كالسواد القائم بالجسم فانه لاجسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لاجسم فلابعد في ان يصدق ايضا ان الوجود ذو لاوجود * الوجه (الثانى السواد مركب من اللونية) التى هى جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان (وفصل يمتازبه) عنها (وهو قابضية البصر مرضا) انما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذى هو من آثارها معلوم فعبر به عنها كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق وخصوصياتها التى هى فصولها عسير جدا (فنقول الجزآن ان وجدا وهما معنيان اى عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى) اذلابد ان يقوم احد ذينك الجزئين بالآخر والالم يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية (وسنبطله وان عدما)معا(اواحدهما)فقط(لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال) بديهة

ليتسلسل فان اريد بكونه موجودا بوجود هو نفسه هذا المعنى فحق وان اريد بمعنى انه نفس وجوده فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ماله الوجود ولا يخفى عليك ان ماذكره لا يلايم شيئا من الاصول فليتامل (قوله بالنسبة)بأن يقال ذو هو والاشتقاق بأن يشتق منه مايحمل مواطأة (قوله فلابعد فى ان يصدق) لااجتماع النقيضين فيه لان احد النقيضين صادق على افراده والآخر على مفهومه (قوله الثانى الخ) خلاصة الاستدلال بذاتيات الاعراض فانها ليست موجودة استقلالا والالزم قيام العرض بالعرض ولا معدومة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم مع انها صفة لموجود هو ذلك العرض ان اريد بالصفة فى تعريف الحال مايحمل على الشئ ومحله ان اريد بها مايقوم بالشئ فان قيام الاعراض قيام ذاتياتها ووجودها وجودها تبعا قوله فرضنا) الظاهر تعلق الفرض بالامرين معا اعنى تركب السواد من اللونية وقابضية البصر اذعسر الاطلاع على ذاتيات الحقايق كما يفيد مجهولية الفصل يفيد مجهولية الجنس ايضا واماقول الشارح فى بيانه وانما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة فبطريق التمثيل والمراد خصوصية الفصل مثلا مجهولة وقد يبنى كلامه على ارتكاب الجزم بالجنسية دون الفصلية كما هو المشهور فى كثير من الحقايق (قوله فرضا) ظاهر عبارة المتن وبيان الشارح تعلقه بقوله وهو قابضية البصر ووجه تخصيص الفرض بها مع ان الاطلاع على الذاتيات مطلقا عسير كما اشار اليه الشارح بقوله فان الاطلاع على ذاتيات الحقايق الخ حيث اطلق الذاتيات ثم عطف عليها الخصوصيات التى هى الفصول عطف الخاص على العام اهتماما بشانه لكون الكلام فيه هو ان كون اللونية جنس السواد مما وقع عليه الفرض من القوم فلاحاجة الى اعتبار فرضه بناء على ماقالوا من ان الكيف جنس عال تحته الكيفية المحسوسة ثم تحته الكيفية المبصرة ثم تحته اللون ثم تحته انواع الالوان قوله والالم يلتئم منهما حقيقة واحدة الخ) لقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بأن يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر به من غير ان يقوم احدهما بالآخر وايضا لوتم هذا الدل على قيام احد الجزئين بالآخر على تقدير كونهما من الاحوال ايضا فيلزم الفساد الذى يلزم من قيام العرض بالعرض اللهم الا ان يقال قيام احد الجزئين بالآخر لالتيام الماهية الواحدة وحدة حقيقية انما يلزم اذا كانا موجودين اويقال مبنى بطلان قيام العرض بالعرض تفسير القيام بالتبعية فى التحيز ومثبتوا الاحوال لايفسرونه بذلك ويجوزون ذلك القيام فيكون دليلهم الزاميا لكن الشارح صرح فى حواشى التجريد بأن القيام عندهم ايضا مفسر بماذكر لا باختصاص الناعت ويمكن ان يدعى ان المفسر بماذكر قيام الموجود لامطلق القيام لان التحيز مطلقا يتبع الوجود عندهم كما اشير اليه فى الدرس السابق (قوله والالم يلتئم الخ) فيه ان عدم قيام احد الجزئين بالآخر لايستلزم عدم التيام حقيقة واحدة وحدة حقيقية اذ اللازم فى التيامها هو احتياج بعض الاجزاء الى بعض وهو غير منحصر فى قيام احدهما بالآخر لجواز الاحتياج بوجه آخر كأن يكون قيام احدهما بالمحل مشروطا بوجود الآخر قوله وان عدما معا اواحدهما) لفظة معا عبارة الشارح ذكرها تنبيها على ماهو حق العبارة لان فى كلام المصنف عطفا على المرفوع المتصل من غير تأكيد هذا وقد يقال كما ان تقوم الموجود بالمعدوم محال كذلك تقومه بما ليس موجودا

ان دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلى ويوجب القسمة الوهمية فان دليل المتكلمين يمنع القسمة الفعلية ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية ومدعى الحكماء ليس الااثبات القسمة الوهمية فلاتناقض بين الفريقين بالحقيقة لجواز ان لاينقسم اجزاء الجسم فعلا وتنقسم وهما وفيه ونظر فان المتكلمين زعموا ان تلك الاجزاء لاتقبل القسمة لا كسرا ولاقطعا ولاوهما ولافرضا ثم قال المصنف لايقال القسمة الوهمية متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية لان الاجزاء المفروضة للجسم متماثلة فان القسمة بانواعها اى بالكسر والقطع والوهم والفرض تحدث فى المقسوم اثنينية تساوى طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الخارج الموافق فى النوع فيصح بين كل اثنين منها مايصح بين اثنين آخرين فيصح بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية مايصح بين المتصلين وبالعكس اى يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتصال مايصح بين المتباينين فيلزم جواز القسمة الانفكاكية لانا نقول انما يلزم ذلك لوكانت الاجزاء المفروضة متماثلة وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء مختلفة بالماهية فلايلزم ان يصح بين كل اثنين منها مايصح بين اثنين آخرين ولئن سلم ان الاجزاء المفترضة متماثلة فيجوز ان يكون تلك الاجزاء متشخصة بتشخصات مانعة عن الانفكاك فيكون تلك الاجزاء قابلة لاتصال بعضها ببعض وانفصال بعضها من بعض ولقائل ان يقول الامتداد من حيث هو امتداد طبيعة نوعية محصلة فلاتختلف مقتضى ما فى الافراد فامتداد البسيط الواحد الذى ينقسم وهما لاانفكاكا كامتداد المجموع

الحاصل من ذلك البسيط و من بسيط آخر يقارنه فيقتضى كل منهما مايقتضى الاخر ويلزم المطلوب واما كون الاجزاء متشخصة بتشخصات مانعة عن الانفكاك فهو مسلم فانه مانع خارج عن طبيعة الامتداد وهم يجوزون امتناع الانفكاك بسبب مانع خارج عن طبيعة الامتداد ثم قال المص وان سلم اتصال الجسم فلم لايجوز ان يقال الاتصال وحدة الجسم والانفصال تعدده والقابل لهما هو الجسم فان الاتصال والانفصال حينئذ عرضان متعاقبان على الجسم فذات الجسم فى ذاته ليس بمتصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال ولقائل ان يقول اذا ثبت ان الجسم متصل فى نفسه لايكون الاتصال اى الامتداد عرضا حالا فى الجسم بل يكون الامتداد مقوما للجسم ثم قال ؛ فروع قالوا الصورة لاتنفك عن الهيولى لانها لاتنفك عن التناهى والتشكل والموجب لهما ليس الجسمية العامة ولا شيئا من لوازمها والا تساوى الجزء الكل فيهما ولا الفاعل والا لاستقلت الصورة بالانفعال فهو الحامل لما فيه من الصفات ولانها قابلة للقسمة الوهمية ابدا وكل ماقبل مادة على ماسبق تقرير هذه المقامات ولا الهيولى عنها لانها لو تجردت ذات وضع وانقسمت فى جميع الجهات كانت جسما والا لكانت نقطة او خطا او سطحا ولو تجردت غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص امكان غيره فيترجح الجائز بلا مرجح ولانها لو تجردت لكانت موجودة بالفعل ومستعدة للصورة والواحد لايقتضى قوة وفعلا فيكون لها مايقتضى هذه القوة وهى الهيولى فيكون للهيولى

(قلنا المختار انهما موجودان قوله يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا نعم ولم قلتم بأنه محال وحجتكم عليه سنبطلها اونمنع الملازمة) اى نقول هما موجودان ولايلزم قيام العرض بالعرض لانهما فى الخارج شئ واحد ذاتا ووجودا ولاتمايز فى الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر فيه (لان التمايز بينهما ذهنى فليس فى الخارج شئ هو لون و) شئ (آخر هو القابض للبصر يقوم) ذلك الشئ الآخر (به) اى بالشئ الاول الذى هو اللون او يقوم الاول بذلك الآخر (بل هو) اى السواد (لون ذلك اللون بعينه) فى الخارج (قابض للبصر) فلا تمايز فى الخارج (وسنزيد هذا شرحا فى مكانه) حيث نبين تركب الماهية من الاجزاء المحمولة وان تلك الاجزاء انما تتميز فى الذهن دون الخارج (فان قيل) اذا كان السواد امرا واحدا فى الخارج ولم يكن له جزء فيه بل فى الذهن فقط (يلزم ان يكون للبسيط فى الخارج صورتان) ذهنيتان (متغايرتان) تطابقان ذلك البسيط اعنى صورتى اللون وقابض البصر (وانه محال بالضرورة) لان مطابقة احدى المتغايرتين اياه ينافى مطابقة الاخرى له بديهة (قلنا لانسلم استحالته) اى استحالة ان يكون للبسيط تلك الصورتان (وانما جزمك بذلك) اى بكونه محالا انما هو من بديهة وهمك (لا لفك بالصور الخيالية كالنقوش على الجدار والتخايل فى المرآة) فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية تستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك

ولا معدوما محال ايضا فان العقل لايفرق بينهما فى الاستحالة والجواب ان الحال لكونه مجاوزا فى التقرر والثبوت حد العدم جوز كونه جزأ للوجود وعدم فرق العقل فى الاستحالة محل المنع وقد يدفع بهذا قول صاحب المقاصد ايضا وانما العجب منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد اللاموجود الذى هو نقيض الموجود ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذى ليس عندهم نقيض الموجود بل اخص منه فتأمل (قوله قلنا المختار الخ) سيجئ ان المذاهب فى تركب الماهية عن الاجزاء المحمولة ثلاثة احدها انها صور لشئ واحد بسيط فلا تغاير فى الخارج لامن حيث المفهوم ولا من حيث الوجود ثانيها انها صور لامور متعددة موجودة بوجود واحد فى الخارج فالتغاير بينهما فى الخارج بحسب المفهوم لابحسب الوجود ولا بالاعتبارين ثالثها انها صور لامور متعددة من حيث المفهوم والوجود الا انها لما حصلت بينها هوية واحدة خارجية صح الحمل بخلاف الاجزاء الخارجية فالجواب الاول مبنى على المذهب الثالث والجواب الثانى بمنع الملازمة يصح على المذهبين الا ان الشارح حمله على المذهب الاول حيث قال انهما فى الخارج شئ واحد ذاتا ووجودا مع انه لاحاجة الى اعتبار الاتحاد ذاتا فى الجواب لانه مختار المصنف وهو الذى سيزيده شرحا وليصح ترتب السؤال الآتى بقوله فان قيل الخ فانه على المذهب الثانى لايلزم مطابقة الصورتين المتغايرتين للبسيط فى الخارج كما لايخفى **قوله** اونمنع الملازمة) الاولى تقديم منع الملازمة كما هو قانون المناظرة وقد ذكر فى بحث اللزوم فى شرح المطالع ايضا الا انه اخره خوفا من انتشار الكلام فتدبر (قوله اونمنع الملازمة الخ) كان اللائق تقديمه على منع بطلان التالى الا انه اخره لتعلق الابحاث الآتية به (قوله لانهما فى الخارج الخ) فان عاد المعلل وقال المراد بقوله فان وجدا وجد كل واحد بوجود على حدة نمنع الملازمة الثانية بأن نقول لانسلم انهما اذا عدما اوعدم احدهما اى لم يوجد استقلالا لزم تقوم الموجود بالمعدوم لجواز ان يوجدا بوجود واحد اونمنع حصر الترديد فى الشقين ولو حمل قول المصنف اونمنع الملازمة على منع ملازمة الشرطية الاولى والثانية بناء على ان التمايز بينهما ذهنى فهما موجودان بوجود واحد لابوجودات متعددة انسد باب عود المعلل ويكون لتأخير منع الملازمة وجه آخر وهو تعلقه بالملازمتين بخلاف منع بطلان التالى فانه متعلق بتالى الملازمة الاولى **قوله** اويقوم الاول بذلك الآخر) وجه الاحتمال الاول اى قيام الفصل بالجنس على تقدير التغاير الخارجى وقوع الفصل نعتا له ووجه احتمال قيام الجنس بالفصل كونه مقوما للجنس (قوله قلنا الخ) حاصل الجواب ان الممتنع مطابقة الصورتين الخياليتين اى الصورتين المتغايرتين فى المقدار والشكل ووضع الاجزاء لامر واحد لان مطابقتهما له يستلزم مطابقتهما فى المقدار والشكل والوضع واما مطابقة الصور العقلية اى المجردة

(تسارع)

تسارع وهمك الى ان الحال فى الاجزاء العقلية كذلك (ولوعلمت ان هذه الصور) التى هى الاجزاء الذهنية صور (عقلية) مخالفة للصور الخيالية (ينتزعها العقل من الهويات) الخارجية (بحسب استعدادات تعرض للنفس و) بحسب (شروط مختلفة تقتضيها) اى تقتضى هذه لشروط تلك الاستعدادات وكلمة من فى قوله (من مشاهدة جزئيات اقل اواكثر) بيان للشروط وقوله (والتنبه) عطف على المشاهدة (لمشاركات ومباينات) اى فيما بين تلك الجزئيات (بحسبها) اى بحسب المشاهدة فان التنبه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا (لم تستبعد) جواب لقوله ولو علمت (ان تعقل النفس صورة مطابقة لشخص) واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها او فى بعض آلاتها صورة تطابقه فقط (و) ان تعقل صورة (اخرى تطابقه وبنى نوعه) كما اذا شاهدت مع زيد افرادا كثيرة من الانسان فانتزعت منها بحذف المشخصات صورة ماهية الانسان التى تطابق زيدا وبنى نوعه (و) ان تعقل صورة (اخرى يشاركها) اى يشارك ذلك الشخص وانثه بتأويل الهوية الشخصية (فيها) اى فى تلك الصورة الاخرى (المشاركون له فى جنسه) كما اذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا فانتزعت منها صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد وبنى جنسه ﴿خاتمة﴾ للمقصد السابع * (فى تفريعات القائلين بالحال) ذكر لهم فرعين * (الاول انهم قسموه) اى الحال (الى معلل اى بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية) بالحركة الموجودة القائمة (بالمتحرك و) يعلل (القادرية بالقدرة والى غير معلل) هو بخلاف ماذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به (نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم) والجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها فان قلت جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال فى صفاته تعالى فكيف اشترط فى علة الحال المعلل ان تكون

عن المادة ولواحقها لامر واحد فليس بممتنع اذ مطابقتها اياه عبارة عن كونها منتزعة عن نفسه بحيث لو فرض تلك الصور متشخصة بتشخصه كانت عين ذلك الامر ولو فرض حصول ذلك الامر فى الذهن بعد حذف مشخصاته كان بتضمين تلك الصور الا ان المصنف زاد فى الجواب بيان كيفية الانتزاع بحيث لا يبقى فيه اشتباه ثم لما كانت تلك الصور منتزعة من نفسه كان يقوم ذلك الامر فى الذهن بتلك الصور لكانت اجزاء ذهنية فاقيل ان تسميتها اجزاء مجرد اصطلاح لكونها منتزعة من نفس الشئ ليس بشئ قوله ولو علمت ان هذه الصور الخ) فان قلت خلاصة كلامه ان امتناع مطابقة الصور للبسيط الخارجى انما هو فى الصور الخارجية لا العقلية وهذا ينافى ما اشتهر بينهم من ان الصور الذهنية موافقة للصور الخارجية بحيث لو اخرجت الصورة الذهنية كانت بعينها الصور الخارجية قلت لا منافاة لان المنتزع منه لما كان بسيطا فاذا اخرجت الصور الذهنية كان كل منها عين الصورة الخارجية اعنى صورة البسيط (قوله من مشاهدة جزئيات) اى احساسها (قوله والتنبه الخ) يعنى ان النفس الناطقة بتوسط القوة المتصرفة تلاحظ بعض تلك الصور الخيالية مع بعض و تنبه بسبب تلك الملاحظة ما به المشاركة بينهما وما به المباينة فى ضمن تلك الصور الخيالية فيوجب ذلك التنبه لان يفيض عليها من المبدأ الفياض صورة ما به المشاركة والمباينة مجردة عن اللواحق التى كانت مكتنفة بهما فى الخيال بحيث يطابق تلك الصورة لما فى ضمن تلك الصورة الخيالية ولما فى غيرها بل الافراد المقدرة ايضا وبما حررناه اندفع ما تحير فيه الفضلاء من انه ان اريد بالتنبه للمشاركات والمباينات بتنبه نفس المشاركة والمباينة فهو متأخر عن حصول ما به المشاركة وما به المباينة وان اريد بهما تنبه ما به المشاركة والمباينة فهو نفس حصول الصورة العقلية وعلى التقديرين لا يكون شرطا لحصول استعداد فيضان الصور العقلية فانه مبنى على عدم الفرق بين ملاحظة ما به المشاركة والمباينة فى ضمن الصور الخيالية وبين حصولهما مجردين من العوارض الشخصية فى النفس وقد فصلنا هذا الكلام فى حواشى حاشية المطالع زيادة تفصيل قوله ذكر لهم فرعين) اشارة الى ان المراد بالتفريعات ما فوق الواحد قوله ويعلل القادرية بالقدرة) هذا عند المعتزلة بالنسبة الينا اذ لا يقولون بأن القادرية مثلا معللة فى ذات الله تعالى بقدرة موجودة قائمة به تعالى (قوله جوز ابو هاشم الخ) سيجئ فى الالهيات ان الجبائى

هيولى اخرى فالهيولى تفتقر اليها فى بقائها وتحيزها و الصورة تحتاج الى مادة فى تعينها وتشكلها والمادة ايضا لانخ عن صورة اخرى نوعية والالما اختلفت الاجسام فى الهيئات والامكنة والكيفيات و الاوضاع الطبيعية والتشكل بسهولة او عسر * واعلم ان بناء هذه الكلمات على نفى الفاعل المختار والحق ثبوته ومع ذلك فللمعترض ان يجوز انفعال الصورة بنفسها او عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول الانفكاك وان تقتضى المادة المجردة وضعا معينا بشرط اقتران الصورة بها وكون الواحد مبدأ كثيرا مع ان القابلية ليست اثرا ووجود المادة بالفعل ليس مقتضى ذاتها وان يطالبهم بما يوجب الاختلاف فى الصورة النوعية ثم يزعم انما يجعلوه اياه من الاحوال العنصرية السابقة واختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف الاعراض والهيئات * قال * فرع على تركيب الجسم من الهيولى والصورة فروعا اربعة * الاول ان الصورة لا تنفك من الهيولى * والثانى الهيولى لا تنفك عن الصورة * الثالث فى كيفية تعلق احديهما بالاخرى * الرابع فى اثبات الصورة النوعية الفرع الاول قال الحكماء الصورة لا تنفك عن الهيولى لوجهين احدهما ان الصورة لا تنفك عن التناهى والتشكل لان الصورة متناهية لتناهى الابعاد فلا تنفك عن التناهى وكل ما لا ينفك عن التناهى لا ينفك عن التشكل لان التشكل هى هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فالشئ المتناهى يلزمه ان يكون ذا شكل والصورة متناهية فهى ذات شكل فالصورة لا تنفك عن التناهى والتشكل

موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقدنقل عنه انالاحوال المعللة لاتكون
الاالحياة ومايتبعها فانغيرها من الصفات لاتوجب لمحالها احوالا كالسواد والبياض على مامر
والمثبتون للحال من الاشاعرة يقولون الاسودية والابيضية والكائنية والمتحركية كلها احوال
معللة (الثانى)من الفرعين انهم(قالوا الذوات)كلها(متساوية)فى انفسها (وانما تمايز)الذوات بعضها
من بعض (بالاحوال) القائمة بها (ويبطله ان الذوات المتساوية لابد وان يختص كل)منها (بحال
حتى يتصور تمايزها بالاحوال (فاما) ان يكون ذلك الاختصاص (لالامر) يقتضيه (وانه ترجيح

قال ان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى تمام الحقيقة وانما تمتاز عنها باحوال اربعة الواجبية والحيية
والعالمية والقادرية وعند ابى هاشم يمتاز بحالة خامسة هى الموجبة لهذه الاربعة بجميعها بالالوهية
(قوله فكيف اشترط الخ) اى المصنف والحال انه فى بيان قسمة الحال عند مثبتيه مطلقا (قوله لعل
هذا الاشتراط عند غيره) الذين لايجوزون تعليل الحال بالحال فالمصنف جرى على مذهب اكثرهم
وترك مذهبه لعدم الاعتداد به قوله وقدنقل عنه ان الاحوال المعللة الخ) قيل يحتمل ان يكون هذا
جوابا للسؤال المذكور ابتداء ووجهه ان لاحياة لله تعالى عند ابى هاشم فنقل تجويز تعليل الحال
بالحال فى صفاته تعالى كما سيذكره فى اوائل المقصد الخامس ممنوع الصحة وقد يقال هذا تأييد للجواب
الاول حيث عد المصنف المتحركية من الاحوال المعللة مع انها ليست من توابع الحياة فعلم ان مانقله
المصنف من الاشتراط ليس على مذهب ابى هاشم *واعلم ان الآمدى قال فى ابكار الافكار اتفق ابوهاشم
ومن تابعه من المعتزلة على القول بالاحوال على ان الحياة وكل صفة يشترط فى قيامها الحياة وكذا الاكوان
يوجب لمحالها احوالا معللة واما ماعدا ذلك من الصفات التى ليست بحياة ولايشترط فى قيامها الحياة
ولاهى اكوان كالسواد والبياض وغير ذلك من الاحوال فقد قال ابوهاشم انها لاتوجب لمن قامت به
من المحال حالا زائدة الى ههنا عبارة الآمدى فقد تبين ان اقتصار الشارح فى النقل عن ابى هاشم على
الحياة وتوابعها قصور بين (قوله وقدنقل عنه الخ) قيل انه جواب مبتدأ تقريره ان المنقول عنه يدل
على اختصاص الحال المعلل بالحياة ومايتبعها ولاحياة عنده لذاته تعالى لنفيه الصفات الزائدة فالتجويز
المذكور ممنوع صحته وفيه ان الحصر فى كلامه انما هو بالنسبة الى غير الحياة ومايتبعها من الصفات
الموجودة دون الاحوال وان التجويز المذكور منصوص عليه فى الكتب فكيف يمكن منعه غاية
الامر لزوم التدافع بين قوليه وانه لايكون لقوله واما المثبتون الخ حينئذ مدخل فى الجواب وقيل انه
تأييد للجواب المذكور يعنى ان ابا هاشم خص الحال المعلل بالحياة ومايتبعها فليس المتحركية عنده
معللة بالحركة بخلاف غيره فانهم لايخصونه بها والمصنف ذكر فى مثال المعلل المتحركية فعلم انه فى صدد
بيان مذهب غيره وفيه انه يجوز ان يكون المثال الاول مختصا بمذهب غيره والمثال الثانى مشتركا بين
الكل فالوجه ان يقال انه تأييد لمخالفته المذكورة فى الجواب بطريق الترجى بمخالفة اخرى منقولة
منه (قوله الذوات الخ) اى مايصح ان يعلم ويخبر عنه اومايقوم بذاته كما يشعر به كلام الشارح فى
الالهيات (قوله كلها) اى الواجب تعالى والممكنات (قوله متساوية فى انفسها) اى متحدة فى الحقيقة
فكلها بسيط ببساطة الواجب تعالى وحينئذ لايكون لها اجناس وفصول فضلا عن كونها احوالا
فالوجه الثانى لاثبات الحال امامبنى على ان المراد من الذوات مايقوم بنفسه واماالزامى قوله وانما
تمايز بالاحوال) اى لابالذوات والحصر اضافى فلاينافى الامتياز بالعدميات والوجوديات حال
الوجود واعلم ان القول بتساوى الذوات لايتأتى ممن قال بحالية الاجناس والفصول كما لايخفى (قوله
وانما تمايز الخ) اى فى حال العدم كذا فى شرح المقاصد وفيه انه يلزم قيام الاحوال بالمعدومات ثم القصر
بالنسبة الى تمايزها بالصفات الوجودية والسلبية قوله لابد وان يختص الخ) اى لابد ان يمتاز ويختص
فالواو عاطفة على المقدر وقيل الواو زائدة فى خبر لا لتأكيد اللصوق لاللعطف على المقدر وقس على
ماذكرته نظائر هذا التركيب(قوله وانه ترجيح بلامرجح) فيه بحث لان التعدد فى الذوات انما حصل
بسبب الاحوال وبدون اعتبارها لاتعدد فيها وهذا كاختصاص الفصول بحصص الاجناس والمشخصات

ليس الجسمية العامة ولاشيئا من
لوازمها اذلوكان الموجب للتناهى
والتشكل الجسمية العامة اوشيئا
من لوازمها لتساوى الجزء الكل
فى التناهى والتشكل واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لوكان
الموجب لهما الجسمية العامة اوشيئا
من لوازمها لكان كل جزء من الصورة
يفرض يلزمه مايلزم الكل من التناهى
والتشكل واما بطلان اللازم فلانه
لوتساوى جزؤ الصورة وكلها
فى التناهى والتشكل فلوفرض اقل
قليل من الصورة لكان الموجود
منها مالو فرض لكان اكثر كثير
منه وحينئذ لايكون الجزئية ولا
الكلية ولاالقلة ولاالكثرة فيمتنع
فرض الكلية والجزئية فى الاصل
فان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما
وليس الموجب للتناهى والتشكل
الفاعل المباين لانه لوكان الموجب
للتناهى والتشكل الفاعل لاستقلت
الصورة الجسمية بالانفعال وقبول
الفصل والوصل لان المغايرة بين
الاجسام لاتتصور الابانفصال بعضها
عن بعض واتصال بعضها ببعض
واللازم باطل لما مر من ان قبول
الانفعال والوصل والفصل من
لواحق المادة المستلزمة لوجودها
فالموجب للتناهى والتشكل هو
الحامل اى الهيولى بمافيه من الصفات
التى هى استعدادات مختلفة فثبت
ان الصورة لاتنفك عن الهيولى
وثانيهما ان الصورة الجسمية قابلة
للقسمة الوهمية ابدا وكل ماقبل القسمة
الوهمية قبل القسمة الانفكاكية وكل
ماقبل القسمة الانفكاكية فله مادة على
ماسبق تقرير هذه المقدمات الثلاث
فالجسمية لاتنفك عن المادة *الفرع
الثانى ان الهيولى لاتنفك عن الصورة

بلا مرجح و اما) ان يكون (لامر وذلك) الامر المقتضى للاختصاص (اما ذات فالكلام فى اختصاصه) من بين سائر الذوات (بالمرجحية او صفة) لذات (فالكلام فى اختصاص الذات بها) اى بتلك الصفة (وبالجملة فالاشتراك فى الذوات) اعنى التساوى فى الحقيقة (يوجب الاشتراك والتساوى (فى اللوازم ضرورة) سواء كانت تلك اللوازم احوالا اولا فكيف يتصور الاشتراك والتساوى فى الحقيقة مع الامتياز باللوازم التى هى الاحوال (واما على رأينا) يعنى نفاة الاحوال (فالذوات مخالفة) فى الحقائق (وانها تشترك فى اللوازم وذلك غير ممتنع) لجواز ان تكون الحقائق المختلفة مقتضية لامر واحد لازم لها (بخلاف العكس) وهو ان تكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتنافى فى اللوازم كما هو رأيكم فانه ممتنع قطعا (وربما قال النافون للاحوال) ان ملخص حجة المثبتين لها هو ان الحقايق مشتركة فى امور مختلفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهما ليسا بموجودين ولا معدومين فقد ثبت الواسطة التى هى الحال وذلك منقوض (بأن الاحوال تشترك فى الحالية وتختلف بالخصوصيات) التى يتميز بها بعضها عن بعض (وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها) اى الحالية المشتركة وهى مفهوم الحال

بحصص الانواع وايضا الترجيح بلا مرجح فى الاحوال جائز على ما بينه فى التوضيح شرح التنقيح فى مبحث المقدمة الاربعة **قوله** فالكلام فى اختصاص الذات بها) فيه بحث لما سيذكره فى الجواب الاول انهم يلتزمون التسلسل فى الاحوال ويشير هناك الى ان رد الرازى مندفع عنهم فلقائل ان يقول يجوز عندهم ان يكون اختصاص كل ذات بحال اخرى لا الى نهاية فلا يلزمهم الترجيح بلا مرجح ويمكن ان يجاب عنه بأن الاحوال الغير المتناهية ان حصل لكل ذات لم يبق الاختصاص المعروض والا لم يكن الاشتراك فى الملزوم ملزوما للاشتراك فى اللازم وكل منهما محال والله اعلم بحقيقة الحال (قوله فالكلام فى اختصاصه الخ) فانها مساوية لسائر الذوات فى تمام الماهية على ماهو المفروض (قوله فالكلام الخ) ويعود الترديد المذكور فيلزم الترجيح بلا مرجح او التسلسل وفيه ان التسلسل فى الاحوال غير ممتنع ولضعف الاستدلال المذكور قال المصنف وبالجملة الخ اى نترك التفصيل المذكور ونقول مجملا فى ابطاله ان الاختلاف فى اللوازم مع وحدة الملزوم محال **قوله** فالاشتراك فى الذوات) الظاهر ان المراد بالذوات الخصوصيات والظرف مستقر اى الاشتراك الكائن فى الذوات وقوله اعنى التساوى فى الحقيقة بالنظر الى مآل المعنى وقد يقال لم لا يجوز ان يكون اختصاص الذوات بالاحوال كاختصاص حصص الاجناس بالفصول وحصص الانواع بالتشخصات (قوله اعنى التساوى فى الحقيقة) فسر الاشتراك بالتساوى بالحقيقة اذ مطلقه لا يوجب الاشتراك فى اللوازم (قوله ان ملخص الخ) فيه اشارة الى انها بعينها لا تجرى فى الاحوال لان قيام العرض بالعرض على تقدير وجود ما به الاشتراك وما به الامتياز انما يلزم اذا كانا ذاتيين لها واما اذا كان ما به الاشتراك عارضا وما به الامتياز نفس ماهياتها فلا وكذا تقوم الموجود بالمعدوم على تقدير عدم احدهما انما يلزم اذا كان الاحوال موجودة وبالجملة جريان تلك الحجة بخصوصها موقوف على كون المركب موجودا وعلى كون ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتيين له وكلا الامرين غير متحقق فى الحال ولذا لم يقيد الحقائق بالعرضية وقال مشتركة فى امور ولم يقل مركبة من امور ولم يتعرض لدليل انهما ليسا بموجودين ولا معدومين اشارة الى ان ليس الملحوظ فى جريان تلك الحجة فى الاحوال خصوصية الامور المذكورة فيها (قوله وتختلف بالخصوصيات) سواء كانتا ذاتيتين او عرضيتين او احداهما عرضية والاخرى ذاتية او تمام الماهية (قوله وانها حال) لاختصاصها بالاحوال وليست بموجودة لعدم اقتضائها وجود الموصوف ولا معدومة لاقتضائها ثبوت الموصوف ولظهوره لم يتعرض لبيانه مع كونها قائمة بموجود هو محل الاحوال كاجزاء السواد القائمة بمحله فتدبر فانه قد خبط فيه بعض الناظرين وقرر النقض بجريان الحجة بعينها متابعة لشارح التجريد وطول الكلام بلا طائل وصاحب المقاصد قرر النقض هكذا الاحوال لو كانت ثابتة لكانت متشاركة فى الثبوت متخالفة فى الخصوصيات فكان ثبوتها زائدا عليها ضرورة ان ما به

الجسمية لوجهين احدهما الهيولى لو تجردت من الصورة ذات وضع اى تكون بحيث يمكن الاشارة الحسية اليها وانقسمت فى جميع الجهات كانت الهيولى بانفرادها عن الجسمية جسما اذا جسم وهو محال لانه حينئذ يلزم ان يكون هيولى اخرى وان لم تنقسم فى جميع الجهات كانت الهيولى نقطة ان لم ينقسم اصلا وخطا ان انقسمت فى جهة واحدة وسطحا ان انقسمت فى جهتين واللازم باطل اما النقطة فلانها لا يمكن ان يكون الا حالة فى غيرها والا لكانت جزأ لا يتجزى والهيولى لا تكون حالة فى غيرها فهى ليست بنقطة واما الخط والسطح والجسم التعليمى فلكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال تكون محتاجة الى حامل فهى غير الحامل وان تجردت الهيولى عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة تصير ذات وضع مخصوص بامكان غيره فيترجح وانما قلنا اذا لحقها الصورة تصير ذات وضع مخصوص لانه اذ الحقها الصورة فان لم يحصل لها وضع يلزم وجود الجسم بلا وضع محال ببداهة العقل وان حصل لها جميع الاوضاع يلزم حصول الجسم الواحد فى مواضع متعددة وهذا ايضا محال ببداهة العقل وان حصل لها وضع ما غير معين يكون محالا ايضا ببداهة العقل فتعين ان تصير ذات وضع مخصوص وانما قلنا بامكان غيره لان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره فكما امكن غيره فيترجح الجائز من غير مرجح وانما قلنا ان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره لانه لو كان ذلك الوضع المخصوص اولى بها من غيره فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة وهو محال لان الهيولى

(حال) فتشارك سائر الاحوال فى الحالية وتمتاز عنها بخصوصية وليس شئ من المشترك والمميز موجودا ولامعدوما فثبت حال آخر (فيتسلسل) الا حوال الى غير النهاية اوتقول وانها اى كل واحدة من تلك الخصوصيات حال تشارك سائر الاحوال فى مفهوم الحال وتمتاز عنها بخصوصية اخرى وهكذا (واجيب عنه بوجهين ۞ الاول التزام التسلسل) فى الاحوال (ورده الامام الرازى بانه يسد باب اثبات الصانع وفيه نظر) لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل فى الامور الموجودة والتزامهم لاينافى هذا الامتناع (لجواز ان يمتنع التسلسل فى الموجودات ولا يمتنع فى الاحوال) التى ليست بموجودة (كما لايمتنع فى الاضافات والسلوب) اتفاقا (والثانى ان الاحوال

الاشتراك غير مابه الامتياز وثبوتها ليس بمنى فيكون ثابتا ويتسلسل ولايخفى انه على هذا التقرير دليل برأسه وليس نقضا لتلك الحجة فالحق ماقاله الشارح **قوله** وليس شئ من المشترك والمميز موجودا ولامعدوما فثبت حال آخر) لانهما وصفان قائمان بمايقوم به الحال اعنى الموجود لان مقوم الشئ يقوم به الشئ فاندفع اعتراض الابهرى بعدم لزوم حال آخر بناء على عدم القيام بالموجود (قوله وليس شئ الخ) لامر بعينه **قوله** اوتقول وانها الخ) فيه بحث لان النقض بأى الوجهين قرر انما يتم اذا كان مفهوم الحال ذاتيا لماتحته من الخصوصيات حتى يلزم تمايزها بفصول هى احوال ايضا مشتركة فى مفهوم مطلق الحال ويلزم التسلسل وهوممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما لها ويكون تمايزها بذواتها فلايلزم التسلسل وبالجملة مبنى الوجه الثانى لمثبتى الاحوال ان يكون مابه الاشتراك والامتياز من مقومات الحقايق الموجودة وذاتياتها كما صرحوا به والافلا محذور فى كونهما معدومين فلايرد النقض الابعد اثبات كون كل من المميز والمشترك ذاتيا للاحوال ۞ فان قلت لوسلم انهما ذاتيان لها لم يتوجه النقض ايضا لجواز ان يكون احدهما اوكلاهما عدميا ولايلزم تقوم الموجود بالمعدوم بل تقوم ماليس بمعدوم ولاموجود بالمعدوم ولانسلم استحالته فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قدتجاوز فى التحقق حد العدم ولم تبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما لحقايق الموجودة ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما لها فلاعليهم ان يجوزوا تقوم الحال بالمعدوم قلت كلامنا فى الاحوال التى اثبتوها للحقايق الفرضية الموجودة مقومات لها ولايجوز تقومها بالمعدوم والالزم تقوم تلك الحقايق به لان مقوم المقوم مقوم وقديجاب عن النقض باختيار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر المختص موجود فلايلزم قيام العرض بالعرض ولاالتقوم بالمعدوم ولايمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل كما سيذكره الشارح ۞ فان قلت يتم النقض فى الاحوال القائمة بالاعراض اذ لوكان احدى مقوماتها موجودة لزم قيام العرض بالعرض اذلاشك ان مقوم الشئ يقوم بمايقوم به ذلك الشئ كما مر قلت ان كان الكلام فى الاحوال المقومة للاعراض فليست بقائمة بها بل بمحالها وان كان فى الاحوال الخارجة القائمة بها فقد عرفت ان الاستدلال لايتم لجواز تقوم الحال بالمعدوم فتأمل (قوله اونقول الخ) يعنى يجوز ان يكون ضمير انها راجعة الى الخصوصيات (قوله والتزامهم الخ) يعنى التزامهم التسلسل فى الاحوال لاينافى امتناعه فى الامور الموجودة وماقاله الشار فى حواشى شرح التجريد من ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة فى الثبوت سواء كانت موجودات اواحوالا وهذا البرهان هو المعتمد فى ابطال حوادث لااول لها واثبات الصانع فراد الامام ان تجويز التسلسل فى الاحوال يسد باب اثبات الصانع بالطريق الذى اعتمدوا عليه مدفوع بأن قولهم بالمعدومات الثابتة الغير المتناهية مع جريان التطبيق فيها اذ الترتب ليس بشرط فيه عندهم لايوجب سد باب اثبات الصانع بناه على اشتراط الوجود فى جريانه فكيف التزام التسلسل فى الاحوال يوجب ذلك (قوله كما لايمتنع الخ) الاولى تركه اذ الاضافات والسلوب وجودها بحسب اعتبار العقل فاذا اعتبرها

(لاتوصف)

قبل لحوق الصورة كانت غير مختصة بالوضع الذى حصلت فيه مع الصورة فلايكون هذا الوضع اولى بها من غيره اوكانت الاولوية حاصلة بعد لحوق الصورة بالهيولى وهذا ايضا محال لان الهيولى متساوى نسبتها الى جميع الاوضاع التى يقتضيها الصورة التى تلحقها فهى اذا تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة فلايحصل الاولوية فثبت ان ذلك الوضع المخصوص ليس اولى بها من غيره فحصوله لها يقتضى ترجح الجائز بلامرجح وهو محال وثانيهما ان الهيولى لوتجردت عن الصورة الجسمية لكانت موجودة بالفعل ولكانت مستعدة للصورة والواحد لايقتضى قوة وفعلا فيكون الهيولى هيولى ۞ الفرع الثالث فى كيفية تعلق الهيولى بالصورة لما ثبت ان كلا من الهيولى والصورة لاينفك عن الاخرى بل لكل منهما افتقار الى الاخرى لاعلى وجه يلزم الدور فالهيولى تفتقر فى بقائها وتحيزها الى الصورة لامن حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما لانها لولم يكن الهيولى مفتقرة فى بقائها وتحيزها الى الصورة لكانت الهيولى موجودة متحيزة بدون الصورة وهو محال لماسبق والصورة تحتاج الى المادة فى تعينها وتشكلها من حيث هى هذه الهيولى احتياج المعلول الى العلة القابلة فان الهيولى علة قابلة لتشخص الصورة فان تشخص الصورة وتعينها بالتناهى والتشكل والتناهى والتشكل بسبب الهيولى من حيث هى حاملة وقابلة لهما فظهر احتياج كل منهما الى الاخرى لاعلى وجه الدور ۞ الفرع الرابع فى اثبات الصورة النوعية المادة لاتخلو عن صورة اخرى لان المادة لوخلت عن صورة اخرى لما اختلفت الاجسام فى الهيئات

لاتوصف بالتماثل والاختلاف) فلا يصح ان يقال انها مشتركة فى الحالية لانه وصف لها بالتماثل ولا انها متمايزة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف (واجاب) الامام الرازى (عنه) ايضا (بان ذلك جهالة) لان كل امرين يشير اليهما العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر اولا فعلى الاول بينهما تماثل وعلى الثانى اختلاف فلا مخرج عنهما (وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اماصفة) موجودة (اوحالا وعلى كلا التقديرين لايقوم الا بالموجود) اما على الاول فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثانى فلان الحال لايقوم الا بالموجود (فاطلاقهما) اى اطلاق التماثل والاختلاف (على الاحوال يكون بمعنى آخر) فلايكون الحكم بان الاحوال لاتوصف بهما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازى بعد مازيف الوجهين المذكورين فى الجواب (اجاب) من كلام النافين (بأن الحال) اى مفهومه (ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما) وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لاحالا وهذا الجواب انما يمشى اذا ادعى ان مفهوم الحال حال وحينئذ يجاب بجواب آخر ايضا وهو ان مفهوم الحال مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل واما اذا ادعى ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال عن بعض احوال ايضا فلايتم ذلك الجواب الااذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب * واعلم ان المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والحال احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطناب فيهما

تسلسلت واذا لم يعتبرها انقطعت بخلاف الاحوال لانها ثابتة فى انفسها وليس ثبوتها باعتبار العقل **قوله** لانه وصف لها بالتماثل) حمل التماثل على معناه الاصطلاحى حتى يتوقف على كون الحالية من اخص الصفات النفسية وهو محل بحث وحمله على معناه اللغوى لايتوقف عليه لكن فى كونه من الاحوال تردد وبالجملة مراد الناقض بالاشتراك والاختلاف معناهما اللغويان والاحوال بل المعدومات ايضا توصف بهما فجواب الامام حق ولايرد نظر المصنف (قوله بينهما تماثل) اى فى ذلك المتصور (قوله فلامخرج عنهما) اذلاواسطة بين النقيضين **قوله** وفيه نظر الخ) رده الشارح فى حواشى التجريد بماحاصله ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة فى الثبوت سواء كانت موجودات اواحوالا وهذا البرهان هو المعتمد عندهم فى ابطال حوادث لااول لها واثبات الصانع فمراد الامام ان تجويز التسلسل فى الاحوال يسد باب اثبات الصانع بالطريق الذى سلكوه واعتمدوا عليه وهذا القدر يكفى الزامالهم (قوله لانهم جعلوا الخ) منع صاحب المقاصد هذا الجعل فلابدله من شاهد من كلامهم (قوله موجودة) قيد بذلك لان الصفة المعدومة تقوم بالمعدوم **قوله** فلان الحال لايقوم الا بالموجود) فيه بحث لان القيام فى الجملة كاف كما فى الجوهرية وتماثل الموجودين واختلافهما قائمان به فلايقدح فى كون التماثل والاختلاف من الاحوال قيامها بالاحوال فى الجملة (قوله فلايكون الحكم الخ) هذه الجهالة وان اندفعت لكن بقى جهالة اخرى وهى ان المعلل اثبت زيادة الحالية باشتراك الاحوال فيهما وامتيازها بالخصوصيات لابالتماثل والاختلاف بالمعنى المذكور فالجواب بانها لاتوصف بالتماثل والاختلاف جهالة بينة فالحاصل انهم ان ارادوا بالتماثل والاختلاف مجرد الاشتراك والتباين فنفيهما عن الاحوال جهالة وان ارادوا معنى اخص منهما فالجواب بعدم اتصافها بهما جهالة (قوله اجاب الخ) هذا الجواب مندفع بما حررناك اذ اختصاص الاتصاف به حال الحالية ينافى كونه معدوما فعلم ان السلب ليس داخلا فى مفهومه بل خارج عنه لازم له وحقيقته المفهوم المتحقق تبعا **قوله** وكل مفهوم اعتبر فيه سلب الخ) فيه دفع رد الفاضل الطوسى على جواب الامام بأن الحال وصف ليس بموجود ولامعدوم فلايكون سلبا محضا وحاصل الدفع ان اعتبار السلب فى مفهوم الحال ولو بالجزئية يستلزم عدميته ولاحاجة بنا الى ادعاء ان هذا السلب عين مفهوم الحال (قوله كان معدوما) بناء على ان عدم الجزء يستلزم عدم الكل بل عينه وبهذا ظهر فساد تجويز شارح التجريد تقوم الحال بالمعدوم بناء على انه لم يبلغ حد الوجود كما جوزوا تقوم الموجود بالحال بناء على انه خرج من حد العدم (قوله مشترك بين نفسه والاحوال) وامتيازه عنها بقيد سلبى وهو ان حاليته ليست

والامكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية والتشكل والتفكك بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات اوبعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات اوامتناع قبول التفكك والتشكل وهولازم للفلكيات واللازم باطل لتحقق اختلاف الاجسام فى هذه الهيئات والامكنة والكيفيات بيان الملازمة ان هذه الهيئات والامكنة والكيفيات مختلفة غير واجبة لذواتها فهى انما تجب بعلل تقتضيها ولايمكن ان يقتضيها الصورة الجسمية المتشابهة فى جميع الاجسام لكونها غير مختلفة ولا الهيولى لان القابل للشئ لايكون فاعلا لما يقبله فعللها ان امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة للهيولى والصورة لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السواء ويجب ان تكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها مايتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبوله للفصل والوصل وعسره ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور فلوكانت المادة خالية من هذه الصورة لما اختلفت الاجسام فى هذه الهيئات ضرورة انتفاء المعلول عند عدم علته * واعلم ان بناء هذه الكلمات اى اثبات الهيولى والصورة الجسمية والنوعية وامتناع انفكاك احديهما من الاخرى على نفى الفاعل المختار والحق ثبوت الفاعل المختار وعلى تقدير ثبوت الفاعل المختار جاز وجود كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى وجاز اختلاف الاجسام فى الهيئات والامكنة والكيفيات والاوضاع من

وتضييع الاوقات فى توجيهاتها ﴿ المرصد الثانى ﴾ من مراصد الامور العامة (فى الماهية) قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضهما اعنى الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة لمعروضية احدهما وهى بهذا الاعتبار متأخرة عنهما (وفيه) اى فى هذه المرصد (مقاصد) اثنى عشر ﴿ المقصد الاول فى تميز الماهية عما عداها لكل شئ ﴾ كليا كان او جزئيا (حقيقة هو بها

زائدة على نفسه قوله المرصد الثانى فى الماهية) ويرادفها المائية وان اختلف وجه التسمية فالماهية منسوبة الى ماهو ويطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بماهو كما يطلق عليها الحقيقة باعتبار ان تحقق الشئ بها والمائية منسوبة الى ما ويطلق عليها باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما (قوله فى الماهية) مأخوذة عماهو بالحاق ياء النسبة وحذف احدى اليائين للتخفيف والحاق التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية وكذا المائية مأخوذة عن ما مرادفة لها وقيل الاصل المائية ثم قلبت الهمزة هاء للتخفيف كما فى قرأة هياك فى اياك والمراد بيان احوال الماهية التى هى من الامور العامة بحيث يتعدى الاحكام الى افرادها اعنى الماهيات المخصوصة وكذا الحال فى جميع المباحث (قوله قدم الخ) مع ان الترتيب الطبيعى يقتضى تقديم مباحثها (قوله لان البحث عنها الخ) وذلك لان المبحوث عنها عوارض تلحقها حال الوجود او العدم فلابد من صلوحها لعروض احدهما حتى لو فرض امتناع اتصافها بهما لم يتصور عروض عارض لها فضلا عن البحث عنه وانما لم يقل من حيث معروضيته لان البحث يكفيه صلوح المعروضية ولا يلزم العروض بالفعل (قوله متأخرة عنهما) لتأخر المعروضية عنهما (قوله فى تميز الماهية عما عداها) اى بيان ان ما يصدق عليه الماهية امر وراء كل مفهوم يصدق عليه انه ماعداها لكن لا ملاحظة فى هذا الحكم بعنوان انه ماعداها حتى يكون الحكم لغوا بل ذاته وانما عبر عنه بماعداها لكثرة تلك المفهومات فالمقصود مثلا ان ماهية الانسان غير الضاحك والكاتب والناطق وغير ذلك ولاشك ان هذا الحكم محتاج الى البيان لاتحادها مع الانسان فيما صدقت عليه وحاصل البيان ان ملاحظة ماصدق عليه الماهية من حيث انه مابه الشئ هو هو يجعل الحكم المذكور بديهيا ولذا ترتب المغايرة على تفسير الحقيقة بماهو هو (قوله لكل شئ) اى مايصح ان يعلم ويخبر عنه قوله لكل شئ حقيقة هو بها) الظاهر ان المراد بالشئ ماهو اعم من الموجود ولو مجازا اذ الماهية تعم الموجود والمعدوم وهى المرادة بالحقيقة ههنا ويمكن ان يراد به معناه الحقيقى اعنى الموجود بناء على ما اشتهر من ان الحقيقة قد تختص بالوجود ثم قوله هو بها هو فى موقع التعريف للحقيقة والظاهر على ما فى شرح المقاصد ان التفسير المذكور مبنى على ان الماهية ليست مجعولة بجعل الجاعل كما هو رأى جمهور الفلاسفة والمعتزلة فلا يصدق التعريف على العلة الفاعلية وقد يمنع البناء على ماذكر لان القائلين بان الماهية مجعولة يفسرونها بهذا التفسير ايضا ويدفع الاعتراض بالعلة الفاعلية بأن الشئ عبارة عن الامر الخارجى والباء فى بها متعلق بالاتحاد المستفاد من هو هو فان هو هو كأنه علم فى الاتحاد ولذا لم يقل مابه الشئ هو مع انه اخصر وتلخيصه ان الماهية عبارة عن الصور العقلية وهى من حيث ذاتها نفس الامر الخارجى فانه لو اقترنت الصورة العقلية بالوجود الخارجى وما يتبعه كان الحاصل عين الامر الخارجى واذا جرد الموجود الخارجى عن العوارض كان الباقى فيه تلك الصورة العقلية فمعنى التعريف مابه يتحد الامر الخارجى فى الموجود ولا يخفى عليك مافيه من التعسف (قوله حقيقة) الظاهر ماهية الا انه اقام لفظ الحقيقة مقامها تنبيها على اتحادهما ولذا لم يتعرض الشارح لبيان اتحادهما (قوله هو بها هو) لابد من اعتبار التغاير بين الموضوع والمحمول ليصح الحمل فالمراد بهو الاول ذات الشئ وبالثانى مايلزمه وهو كونه متحصلا فى نفسه بحيث يصح ان يعبر عنه بهو والسببية المستفادة من الباء يكفيه التغاير الاعتبارى ولا يتجه النقض بالفاعل اذ الفاعل يحصل به وجود الشئ لا الشئ نفسه وهذا معنى ماقالوا ان الفاعل يجعل الشئ موجودا لا ذلك الشئ وهذا التفسير شامل للكلى والجزئى بخلاف مابه يجاب عن الشئ بماهو على ماهو مصطلح المنطق فانه مختص بالكلى وبين

غير الصورة النوعية ومع القول بنفى الفاعل المختار فللمعترض ان يعترض على كل من هذه المطالب اما على الوجه الاول من الوجهين الذين ذكرهما فى بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبان يجوز انفصال الصورة الجسمية بنفسها من غير هيوليها بان يقول الموجب للتناهى والتشكل هو الفاعل المباين قوله لو كان الموجب للتناهى والتشكل هو الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفصال واللازم باطل قلنا لانسلم بطلان اللازم فانه يجوز انفصال الصورة الجسمية بنفسها من غير هيوليها فان كون الجسم قابلا للتناهى والتشكل لا يقتضى كونه قابلا للفصل والوصل فان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ولقائل ان يقول التناهى والتشكل فى الاجسام لا يتصور الا باتصال بعضها بالبعض وانفصال بعضها عن البعض والاتصال والانفصال لا يتحقق بدون الحامل واما على الوجه الثانى فللمعترض ان يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية لامر ولقائل ان يقول الجواب عن المع ايضا قدمر واما على الوجه الاول من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجوز اقتضاء المادة المجرد وضعا معينا بشرط اقتران الصورة بها بيانه ان يقال لانسلم ان الهيولى ان تجردت عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة وصارت ذات وضع مخصوص مع امكان غيره ترجح الجائز من غير مرجح وانما يلزم ذلك لو كان الموجب للوضع المخصوص الهيولى فقط واما اذا كان المقتضى للوضع المعين المادة المجردة بشرط اقتران

هو) وهذا تفسير لمفهوم حقيقة الشئ والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجى والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هى امان تقاس الى امور مباينة اياها فذلك لاالتباس فيه لان الامور المباينة لها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها ولا عارضة لها واما ان تقاس الى امور داخلة فيها او خارجة عنها عارضة لها فاذ اقيست الى الامور العارضة لها يقال هى (مغايرة لما عداها) من الامور التى تعرض لها (سواء كان) ذلك العارض (لازما لها) لاينفك عنها اصلا فانما وجدت هى كانت معروضة له كالزوجية اللازمة لماهية الاربعة (او مفارقا) عنها كالكتابة للانسان (فان الانسانية من حيث هى انسانية ليست الاالانسانية فليست) الماهية الانسانية من حيث هى ماهية انسانية (موجودة ولامعدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات) على معنى ان شيئا منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها لا على معنى انها ليست

المعنيين عموم وخصوص من وجه (قوله تفسير الخ) بعنى الصفة كاشفة لامقيدة (قوله ثم الحقيقة من حيث هى) اى من غير ان يلاحظ معه شئ حتى هذه الحيثية فكأنه قيل ماصدق عليه الحقيقة من غير ملاحظة امر معه (قوله مباينة الخ) اى مفارقة يدل عليه قوله ولاعارضة (قوله فذلك) اى المقاس لاالتباس فيه بشئ من تلك الامور لامتيازه عنها من جميع الوجوه فلذا لم يتعرض المصنف لبيانه **قوله** فاذا قيست الى الامور العارضة الخ) قيل لما فرض قياس الماهية الى العوارض فلاشك انها ليست عين الماهية ولاجزأ منها فلافائدة فى النفى بهذا المعنى وانت خبير بأن عدم الفائدة انما هو اذا لوحظ عنوان العروض فى المقيس اليه حال الحكم بالنفى المذكور واما اذا قيس الماهية الى الامور العارضة ولوحظت تلك الامور من حيث خصوصياتها فعدم الفائدة ممنوع فان حملها على الماهية ربما اوهم انها نفسها او جزؤها فاحتيج الى البيان ثم يرد انه اذا لوحظ الماهية مع العوارض ايضا فالنفى بهذا المعنى صحيح اذ لايكون العوارض جزأ من نفس الماهية وان كان جزأ من المجموع فالتقييد بالحيثية مستدرك اللهم الا ان يقال توهم الجزئية حينئذ يقتضى ترك التقييد بها ليندفع الوهم فى تلك الصورة وقد يقال مراد المصنف ماذكره الشيخ فى الشفاء من انه اذا لوحظ الماهية فقط لم يحكم عليه بشئ من العوارض لانه محتاج الى ملاحظة عارض والفرض ان الملحوظ هو الماهية ليس الا ويؤيده قول الشارح وبالجملة الخ وانت خبير بأن قول المصنف هى مغايرة لما عداها وقوله فليست الماهية الخ يأباه اباء قطعيا فلا وجه لحمل كلامه عليه (قوله من الامور الخ) خص ماعداها بالعوارض بقرينة قوله سواء كان لازما او مفارقا فانهما فى المشهور قسمان للعارض وبقرينة تعرضه فى التمثيل للامور العارضة فحمل المفارق على مايعم المباين خروج عن سوق الكلام (قوله فانما الخ) اشار بذلك الى ان امتناع انفكاك لازم الماهية فى الوجود المطلق اذ المعدوم مسلوب عنه كل شئ حتى نفسه فلازم الوجود مايكون لزومه فى الوجود الخارجى او الذهنى فقط فهو داخل فى المفارق ههنا لانه فى مقابلة لازم الماهية من حيث هى وادخال المنطقيين له فى اللازم لاينافى ذلك لانهم ارادوا به اللازم مطلقا سواء كان لازم الماهية او لازم الوجود ووجود الواجب عند القائلين زيادته داخل فى المفارق بهذا المعنى ضرورة ان ماهيته تعالى لايمتنع انفكاكه عن الوجود الخارجى فى الذهن والالكان فيه قائما بنفسه وكون ماهيته تعالى ممتنعة الانفكاك عنه فى الخارجى لايقتضى وجوده مرتين وتقدم وجوده الخارجى على نفسه لانه فرق بين ان يكون ممتنعة الانفكاك عنه فى الوجود الخارجى وبين ان يكون ممتنعة الانفكاك عنه بشرط الوجود الخارجى فتدبر فانه غلط فيه بعض الناظرين (قوله ليست الاالانسانية) اى الانسانية ومقوماته مجملا ضرورة امتناع تحصل الماهية بدون مقوماته لكن المقومات فى تلك المرتبة لما لم تكن مغايرة للماهية صح ان يقال ليست الاالماهية واما مقوماته مفصلا فهى متأخرة عنها لاحتياجها الى اعتبار التركيب والتحليل وهما من العوارض **قوله** على معنى ان شيئا منها ليس نفس الماهية ولا داخلا فيها) قيل لايوافقه قول المصنف ليست الاالانسانية فانه يقتضى ان لايكون من حيث هى جزؤها ايضا وان يعمم قوله ولاشيئا من المتقابلات الى الاجزاء ومقابلاتها كالناطق واللاناطق بالنسبة الى الانسان مثلا فلا وجه لاطلاق قوله ولا داخلا فيها وبالجملة قول المصنف ليست الاالانسانية يشعر بأن المقيس اليه اعم من العوارض والاجزاء وانت خبير بان سياق

الصورة بها بان يكون الهيولى فى حال تجردها متصفة بأوصاف متعاقبة يقتضى احدها تخصيصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حصول الصورة فيها لم يلزم ترجح الجائز بلا مرجح ولقائل ان يقول الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهى غير مجردة وان لم يتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة فيلزم ترجح الجائز بلا مرجح واما على الوجه الثانى من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى من الصورة فللمعترض ان يجوز كون الواحد مبدأ كثير تقريره ان يقال لم لايجوز ان يكون الهيولى مبدأ القوة والفعل على تقدير تجردها من الصورة وتكون موجودة بالفعل قابلة للصورة قوله يلزم ان يكون الشئ الواحد مبدأ كثير قلنا لم قلتم انه لايجوز ان يكون الشئ الواحد مبدأ الكثير وما ذكر فى بيان عدم جوازه فى العلل والمعلولات قد سبق تزييفه على ان مبدأ كون الهيولى بالفعل ليس نفس الهيولى بل مبدأ كونه بالفعل هو الموجد لها واما على الدليل الذى ذكر فى اثبات الصورة النوعية فللمعترض ان يطالب الحكماء بما يوجب اختلاف الصورة النوعية فان الاجسام كما اختلفت فى الاعراض التى ذكرتموها فقد اختلفت فى الصورة التى جعلتموها مبادى تلك الاعراض فلو كان اختصاص الاجسام بتلك الاعراض يوجب ان يكون لصور نوعية لكان اختصاصها بتلك الصورة يوجب ان يكون لصورة اخرى ثم الكلام فيها كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل فان قالوا اختصاص الجسم العنصرى المعين بالصورة المعينة انما كان لان المادة قبل حدوث

متصفة بشيء منهـا فانها يستحيـل خلوها عن المتقـابلات اذ لابد لهـا من اتصـافها بواحد من المتناقضين (بل هذه امور) زائدة على الماهية الانسانية (تنضم الى الانسانية فتكون) الانسانية (مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة) ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة (وعلى هذا فقس) وبالجملة اذ الوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها اما مجملا او مفصلا ولم يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهيـة في حد ذاتها فليسـت نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شيء منها نفسهـا او داخلا فيها لما امكن اتصافها

كلام المصنف يفيد ماذكره الشارح الا ان يحمل لفظ ماعداها على المعنى اللغوي والحمل اللازم على ما لا ينفك عن الماهية سواء كان داخلا فيها او خارجا عنها وتعمم الانضمام المذكور في قوله لينضم الى الانسانية الى انضمام الجزء الى الكل وهو خلاف الظاهر (قوله على معنى الخ) بناء على تفرعه على ان الانسانية من حيث هي ليست امرا وراء الانسانية ومقوماته فعدم كون العوارض في تلك المرتبة عبارة عن عدم كونها نفسها او داخلا فيها فما قيل انه ينبغي ان يقول ولا مباينا لها كما قال في المتن انها ليست عارضة لها وهم [1] (قوله لا على معنى انها ليست متصفة بشيء الخ) عدم كون هذا المعنى مراد المصنف ظاهر لان قوله فليست الماهية الانسانية متفرع في المـآل على مغايرة المـاهية للعوارض والمتفرع على المغايرة عدم العينية والجزئية لا عدم الاتصاف لكن الكلام في قوله فانها يستحيل الخ فان الكلام في الماهية المطلقة والمتصف بالعوارض حتى بلوازم الماهية باعتبار احد الوجودين قطعا كما صرح وابه ويمكن ان يقال الاطلاق المذكور يقتضي عدم اعتبار الوجود مع الماهية لا اعتبار عدمه حتى لا يتصف بشيء من المتقابلات ويؤيده ماسيذكره من ان الماهية المطلقة موجودة بوجود احد قسميها اعني المخلوطة فتأمل (قوله خلوها عن المتقابلات) اي عن جميع المتقابلات فلا يصح الحكم بانها ليست شيئا من المتقابلات اذ من المتقابلات النقيضان ويستحيل ارتفاعهما فلا يرد ان استحالة خلوها من المتقابلات ممنوع لجواز كون المتقابلين ضدين ويجوز الخلو عن الضدين (قوله وبالجملة الخ) لما كان المذكور في المتن مجرد تصوير المغايرة بين الانسانية والامور العارضة اراد الشارح اقامة الدليل او التنبيه عليه وانما قال بالجملة اي بمجمل الكلام في بيان المغايرة لعدم تعرضه في هذا البيان للماهية المخصوصة والعوارض المخصوصة كما في المتن (قوله اذا لوحظ الماهية) اي تصورت بحيث تكون مخطرة بالبال ملتفتا اليها ولم يلتفت الى امر زائد سواء كان حاصلا معها تبعا كاللازم البين بالمعنى الاخص اولا كسائر العوارض كان الملحوظ قصدا هو نفس الماهية وماهو داخل فيها اما مجملا ان لوحظ الماهية من حيث وحدتها واما مفصلا بأن لوحظ الماهية مفصلة باجزائها فان الماهية ليست سوى الاجزاء فملاحظتها اجمالا ملاحظة الاجزاء اجمالا وملاحظتها تفصيلا ملاحظة الاجزاء تفصيلا وبما حررنا ظهر اندفاع ماقيل انه لا يظهر اندفاع ماقيل انه لا يظهر بهذا البيان مغايرة الماهية للوازم البينة بالمعنى الاخص لانه لا يمكن ملاحظة الماهية بدونها وان ملاحظة ماهو داخل فيها مفصلا ليست لازمة لملاحظة الماهية بل تلك بعد ملاحظة تركيب الماهية وتحليلها (قوله ولم يمكن للعقل الخ) لان العقل مجبول على انه مالم يلاحظ شيئا قصدا وبالذات لم يمكنه الحكم به وعليه (قوله بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر) اي يلتفت اليه قصدا وبالذات لم يكن ذلك الامر ملتفتا اليه سابقا وان كان حاصلا بالتبع كما في اللوازم البينة (قوله فيظهر الخ) اي فيظهر من هذا البيان ان شيئا من العوارض ليست للماهية في مرتبة ذاتها حيث انفك عنها في الملاحظة العقلية قوله والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى) المراد بالملاحظـة الاخرى هي مايكون متعلقة بما لم يلاحظ اولا لا اجمالا ولا تفصيلا بقرينة سياق الكلام او المراد انه لما احتيج الى ملاحظة اخرى على التقديرين اعني على تقدير ان يلاحظ ماهو داخل في الماهية اولا اجمالا وعلى تقدير ان يلاحظ تفصيلا بل كان ينبغي ان يحتاج الى ملاحظة اخرى على التقدير الاول فقط بناء على ان الحكم بالاجزاء يستدعي تصورها مفصلة وبهذا اندفع مايتوهم من ان قوله والا لما

تلك الصورة فيها [illegible] بصورة اخرى [illegible] استعدت المادة [illegible] اللاحقة واما اختصاص الاجسام الفلكية بصورها النوعية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الاخر الفلك الاخر وكل مادة لا تقبل الا الصورة التي حصلت فيها فللمعترض ان يزعم ان ما يجعلونه موجبا لاختصاص الجسم المعين بالصورة المعينة من الاحوال العنصرية السابقة ومن اختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف الاعراض والهيئات فيقال ان الاجسام العنصرية انما اختص كل واحد منها بالفلكية المعينة لانه كان قبل الاتصاف بتلك الفلكية موصوفا بكيفية اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة، واما الاجسام الفلكية فانما يختص كل واحد منها بالكيفية المعينة لان مادته لا تقبل الا تلك الكيفية وحينئذ سقط الحاجة الى اثبات هذه الصـورة ولقـائل ان يقول ليس للمعترض ان يطـالبهم بمـا يوجب اختلاف الصورة النوعية لان الصورة النوعية يتحصل الجسم بها نوعا ويمتنع ان يتحصل الجسم من غير ان يتقوم باحد هذه الصور النوعية والاعراض المذكورة تتخصص بالجسم المعين بعد تحصله بالصورة النوعية فلا يقتضي الصورة النوعية ما يقتضيه الاعراض المـذكورة من الاستناد الى ماهو مقارن للجسم بل تقتضي استنادهـا الى الفاعل المفارق * قال * الثالث في اقسامه قال الحكماء الاجسام اما بسائط او مركبات والبسائط تكون كرية لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي هيئات مختلفة وتنقسم الى فلكيات وعناصر الاول افلاك وكواكب

بما يقابله ومن هذا يعلم ايضا انها ليست مقتضيــة ولامستلزمة لشئ من المتقابلات على التعين واذا قيست الماهية الى الامور الداخلة فيها صح السلب بمعنى انها ليست نفسها لان الداخل فى الماهية

احتيج الى ملاحظة اخرى لايصلح لان يكون تنبيها على ان العوارض ليست داخلة فى الماهية لجواز ان يكون الاحتياج الى الملاحظة الثانية لان لايبقى ذلك الداخل فى مرتبة الاجمال لاحتياج الحكم الى ملاحظة المحكوم به تفصيلا فتدبر (قوله والالما احتيج الى ملاحظة اخرى) اى ملاحظــة مغايرة للملاحظة الاولى بحسب المتعلق كما بينه بقوله ان يلاحظ امرا لم يكن ملحوظا الخ بخلاف نفس الماهية وماهو داخل فيها فان الحكم بهما وان كان محتاجا الى ملاحظة غير الملاحظة الاولى لكن الملاحظة الثانية عين الملاحظة الاولى بحسب المتعلق فتدبر ماحررناك فان فيه اندفاعا للشكوك العارضة للناظرين فيها تركنا التصريح به محافظة الاطناب (قوله وايضا الخ) دليل ثان لبيان المغايرة بين الماهية والعوارض سواء كانت لازمة لها اومفارقة قوله لما امكن اتصافها الخ) سياق الكلام فى العوارض المحمولة مواطأة كما نبهناك عليه فلا يرد على الملازمة ان الوجود لوكان نفس الماهية لم يمتنع اتصافها بالعدم لاتصاف الوجود به فى التحقيق فليتأمل هذا ثم كلام الشارح يدل على ان قوله وايضــا الخ فى العوارض التى يمكن تزايلها وتواردها على سـبيل التقابل فالمراد بالمتقابلات فى قوله ومستلزمة لشئ من المتقابلات هذه العوارض ايضا كما يدل عليه قوله ومن هذا يعلم الخ فلا يرد اقتضاء الاربعة للزوجية نعم يرد ان الدليل اخص من الدعوى وهى مغايرة الماهية بجميع العوارض امكن تزايلها وتواردها ام لا * فان قلت تحقيق الشارح وغيره من المحققين ان ماهية الاربعة مثلا لاتقتضى من حيث هى الزوجية بل المطلق الوجود مدخل فى هذا الاقتضاء وهذا معنى لازم المــاهية كما صرح به فماهية الاربعة مثلا اذا لم يعتبر وجودها وانقســامها بمتساويين قابلة للفردية فلا حاجة الى تخصيص الكلام بالمتزايلات قلت لو سلم هذه القابلية فقد عرفت ان الكلام فى الماهية التى لم يعتبر معها الوجود وان عدم الاعتبار ليس اعتبارا للعدم فتأمل وبالجملة ماهية الاربعة اذا لم تكن مقتضية للزوجية بأى اعتبار اخذ كان عدم كونها قابلة للفردية بذلك الاعتبار بطريق الاولى فتأمل (قوله لما امكن الخ) اراد به الامكان العقلى اى لما جوز العقل اتصافها بما يقابله فان العارض ســواء كان لازم الماهية اوغيره بينا اوغير بين يمكن تصور الماهية بدونه وان كان المتصور محالا فيجوز اتصافه بما يقابله بخــلاف ماهو داخل فيها فان تصورها بدونه محال كالمتصور واليه اشار المحقق التفتازانى فى شرح العقائد النسفية حيث قال بخلاف الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض (قوله ومن هذا يعلم الخ) اى ومما ذكرنا من ان تلك العوارض ليست للماهية فى مرتبة ذاتها وانه يجــوز العقل اتصافها بكل واحد من المتقابلات يعلم انها فى مرتبة ذاتها ليست مقتضية لشئ منها ولامســتلزمة لها وهذا لاينافى فى اقتضــاءها اياه باعتبار وجودها مطلقا اوخارجا اوذهنا وانما ذكر الشــارح بهذه المقدمة مع انها لادخل لها فى بيان المغايرة تمهيدا لما سيجئ من بيان معنى تقديم حرف السلب على الحيثية وتأخيره قال صــاحب المقاصــد من انه اذا قيل الاربعة زوج اوليس بفرد يراد ان ذلك من لوازم المــاهية ومقتضياتها من غــير نظر الى الوجود ليس بشئ كيف ولوكان ذلك مقتضى الماهية لاقتضتها حال العدم ايضــا (قوله على التعين) قيد بذلك لان الكلام فيــه لالافادة انها مقتضيــة لشئ منها لاعلى التعين فانه باطل لمــا مر من ان الانســانية من حيث هى ليست الا الانســانية (قوله واذا قيست المــاهية الخ) عطف على قوله فاذا قيست الى الامور العارضــية وحاصــل الكلام انه لمــا لم يكن فى مرتبة الماهية اومقوماتها فاذا قيست المــاهية من حيث هى الى الامور المباينة اى الممكنة عنها صح نفيها عنها باعتبار المرتبة والاتصــاف معا فيقال انها ليست نفسها ولاداخلة فيها لعدم كونها فى مرتبتها ولاعارضــة لها لعدم اتصــافها بها واذا قيست الى الامور العارضة صح نفيهــا عنها باعتبار المرتبــة بالوجهين فيقــال ليست نفســها ولاداخلة فيها لعدم كونها فى مرتبتها ولايصح نفيها باعتبار الاتصــاف ضرورة لزوم الاتصــاف بأحد النقيضين واذا قيست

والا فلاك الثابتة بالارصاد تسـعة الاولى الفلك الاعظم والعرش المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام ويدل عليــه وجوه الاول ان الاجســام متناهية لما سنذكره فيكون جسم هو نهايتها الثانى الجهة متعلق الاشارة ومقصد المتحرك بالوصول اليــه فتكون موجودة غير مجردة وليست بجسم لانها غير منقسمة والا فالواصل الى نصفهــا ان وقف فالجهــة هو لاما بعده والا فحركتــه ان كانت عن الجهــة فكذلك وان كانت اليها فالجهة مابعده فهى جسمانية والمحدد لها جسم واحد اذ لو تعددت ولم يحط البعض بالبعض يتحدد القرب بها دون البعد وان احاط فالمحاط حشو اذ المحيط يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه وهو بسيط والا لصح الانحلال عليه وهو بالحركة المستقيمة المتوجهة الى الجهة فالجهة له لابه فيكون كرياه الثالث الارصاد شاهد على ان الكواكب والافلاك تتحرك بالحركة اليومية وبحركات اخر متفاوتة فلابد من جسم يحيط بها ويحركها بحركتها اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجملة الاجسام * واما الثمــان الباقية فيــدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات لاستحالة الخرق على الافلاك ولقائل ان يقول ان سلم استحالة الخرق فلم لايجوز ان يكون لكل نطاق يتحرك بنفسه اوباعتمــاد الكواكب عليه * اقول * البحث الثالث فى اقسام الجسم الاجســام امابسائط اومركبات وذلك لانه اما ان لايكون فيها تركيب قوى وطبايع اوفيها تركيب قوى وطبايع فان لم يكن فيها تركيب قوى وطبايع فهى البسائط كالماء والهواء وان كان فيها تركيب

ليس عينها من حيث هو داخل فيها واما الاجزاء المحمولة فهي وان كانت بحسب الخارج عين الماهية لكن باعتبار آخر (فاذا سئلنا بطرفى النقيض وقيل الانسانية من حيث هى انسانية ( ) اوليست (ا) كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هى هى (ا) لا انها من حيث هى هى ليست (ا) فان تقديم حرف السلب على الحيثية) كما فى العبارة الاولى (معناه) المتبادر (انها) اذا اخذت بهذه الحيثية (لاتقتضى (ا) وذلك لان الرابطة ههنا متأخرة عن السلب فالمقصود سلب الربط (وهو حق ومعنى تقديم الحيثية على)حرف (السلب انها) اذا اخذت بهذه الحيثية (تقتضى لا(ا) وذلك لان الرابطة فى هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الايجاب العدولى (وهذا باطل ولو سئلنا عن المعدولتين) اراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل التغليب (فقيل اهى (ا) اولا (ا) لم يلزمنا

الى الا ور الداخلة صح نفيها عنها باعتبار المرتبة بمعنى انها ليست نفسها فقط لان فى مرتبة الماهية شيئان نفسها ومقوماتها ونفى القومية ليس بصحيح فبقى نفى العينية فاندفع ماقيل انه ينبغى ان يقول ولاعارضة لها ايضا فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام قوله بمعنى انها ليست نفسها) ان قلت لم يعرض لصحة السلب بمعنى انها ليست عارضة لها قلت لان السلب بهذا المعنى لو صح لصح سلب الشئ عن نفسه ولم يقل به احد قوله لكن باعتبار آخر) هو ان جعل الجزء الذهنى حمل الكل لان الطبيعة الجنسية مثلا من حيث انها جزء الطبيعة النوعية عينها (قوله فاذا سئلنا الخ) تفريع على قوله فالانسانية من حيث هى انسانية ليست الا الانسانية (قوله بطرفى النقيض) اى بالمفردين الذين كل واحد منهما نقيض الآخر بأن يؤخذ احدهما سلبا للآخر لاعدولا ويردد بينهما (قوله كان الجواب الصحيح) اى الجواب الذى لاشبهة فى صحته بناء على المعنى المتبادر (قوله فان تقديم الخ) ماذكره الشارح قدس سره يدل على ان مدار الفرق تقديم السلب على الربط وتأخيره فانه على الاول يكون القضية سالبة فيفيد نفى الاقتضاء وهو صحيح وعلى الثانى موجبة فيفيد اقتضاء الاتصاف بالسلب وهو باطل وعبارة السلب يدل على ان مدار الفرق تقديم حرف السلب على الحيثية وتأخيره عنها وهو الظاهر لانه اذا اخر كان معناه نفى كون الحيثية منشأ للاتصاف واذا قدمت كان معناه ان الحيثية منشأ لسلب الاتصاف وان كانت القضية فى الحالتين سالبة قوله لايقتضى الخ) ظاهر تفريع قوله فاذا سئلنا الخ على ما سبق يقتضى ان يقال ههنا معناه ان (ا) ليس نفسها ولا داخلا بها ويمكن ان يقال مراد المصنف بالاقتضاء الاقتضاء بالعينية اوالجزئية لامطلقه بقرينة قوله سابقا لازما لها اومفارقا اذ لايصح نفى مطلق اقتضاء اللواحق اللازمة للماهية ضرورة تحقق اقتضاء الفردية للثلاثة مثلا فحينئذ يتلاءم سابق الكلام ولاحقه ويندفع ماذكره فى شرح المقاصد من انه اذا اريد بتقديم الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح فى مثل قولنا الاربعة من حيث هى زوج اوليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك اوليس بضاحك فاذكره فى المواقف من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل ليس على اطلاقه لايقال الاقتضاء بالعينية لامعنى له لان الاقتضاء نسبة تقتضى لمغايرة لانا نقول المغايرة الاعتبارية كافية وهى متحققة (قوله المتبادر) قيد بذلك لانه يمكن ارادة الاتصاف بالسلب بأن يعتبر السلب مؤخرا فى المعنى لكنه خلاف المتبادر وكذا الحال فى صورة لتقديم (قوله وهو حق) لماعرفت من انها ليست مقتضية لشئ من المتقابلات وماذكره صاحب المقاصد من ان الماهية من حيث هى مقتضية للوازمها فقد عرفت فساده (قوله فالمتبادر منها الايجاب العدولى) اراد بالايجاب العدولى الايجاب الذى يكون السلب جزأ من المحمول وتعريف المصنف بلا لاظهار الجزئية وذلك لان الجواب قضية سالبة المحمول لماعرفت ان السؤال بطرفى النقيض فلا يرد ان ليس موضوعه لسلب النسبة فكيف يكون الايجاب عدوليا وماقيل من ان الجواب على تقدير التقديم اذا كانت موجبة سالبة المحمول يكون معناه بعينه معنى السالبة البسيطة لما تقرر من انهما متلازمان فيكون كلا الجوابين صحيحا بلا فرق فليس بشئ لان تلازمهما باعتبار عدم اقتضاء وجود الموضوع لايقتضى ان لايكون بينهما فرق بأن يكون معنى احديهما الاتصاف بالسلب ومعنى الاخرى سلب الاتصاف (قوله لم يلزمنا الجواب عن هذا السؤال) لان جوابه بالتعيين والتعيين انما يلزم اذا كان الترديد

قوى وطبايع فهى المركبات كالنبات والحيوان والبسائط كرية الشكل والكرة جسم يحيط به سطح واحد فى داخله نقطة تكون الخطوط الخرجة منها اليه فى جميع الجوانب متساوية والشكل الذى يقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة لان المقتضى لشكله هو طبيعته وهى واحدة وقابله هو الجسم البسيط وهو ايضا واحد وتأثير الفاعل الواحد فى القابل الواحد لايكون مختلفا فيجب ان يكون كريا ولا لاختلاف هيئاته والطبيعة الواحدة فى القابل الواحد لاتقتضى هيئات مختلفة وينقسم البسائط الى فلكيات وعناصر والفلكيات اما افلاك واما كواكب وطريق اثبات الافلاك الاستدلالات بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرير الاصول الحكمية وهى اسناد كل حركة الى جسم متحرك بالذات ويتحرك عليه بالعرض ووجوب الاتصال فى الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لاغير والافلاك الكلية الثابتة بالارصاد على الوجه الذى اثبتها المتأخرون تسعة يحيط بعضها بحيث يماس مقعر الحاوى ومحدب المحوى ومركز الجميع مركز الارض واحد منها غير مكوكب محيط بالثمانية الباقية يحرك الكل بالحركة اليومية يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس والعرش المجيد والجسم محيط بسائر الاجسام والمحدد للجهات ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام متناهية كما سنذكره فيكون جسم هو نهاية الاجسام والجسم الذى هو نهاية الاجسام يجب ان يكون محيطا بالكل والا يلزم الخلاء واللاتناهى على تقدير

(الجواب)

الجواب) عن هذا السؤال لانه غير حاصر بخلاف طرفى النقيض اذ لامخرج عنهما (وان قلنا) اى وان اجبنا عن هذا السؤال تبرعا (قلنا لا هذا و لاذاك) بالمعنى الذى عرفته اذ ليس شئ من الالف واللاالف نفس الماهية ولاداخلا فيها (فان قيل الانسانية التى لزيد) من حيث انها انسانية (ان كانت هى التى لعمرو كان شخص واحد فى آن واحد فى مكانين) ومتصفا بالاوصاف المتقابلة معا (وان كانت غيرها لم تكن الانسانية امرا واحدا مشتركا) بين افراده (قلنا) معنى هذا الكلام ان الانسانية من حيث هى اما واحدة مشتركة بين افراده واما متعددة متغايرة فيها وعلى كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث هى ليست شيئا مما ذكر فان الحيثية المذكورة تقتضى قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبنا قلنا (هى من حيث هى ليست التى فى زيد ولا غيرها) وليست التى فى عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها و كونها فى زيد او عمرو كلها عوارض قطع مع النظر عنها فى هذه الحيثية ولو وقع بدل قوله فى زيد قولنا فى عمرو لكان اظهر (بل هما) اى كون الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة (قيدان خارجان) عن الانسانية (يلحقانها بعد النسبة اليهما) اى الى الوحدة والتعدد ﴿ المقصد الثانى ﴾ فى اعتبارات الماهية بالقياس الى عوارضها التى ذكر حالها فى المقصد الاول وهى ثلاثة تقييد الماهية بوجودها وتقييدها بعدمها

حاصرا ولا حصر لجواز انه لا يقتضى شيئا منهما قوله قلنا لا هذا ولا ذاك) فان قلت اذا كان معنى هذا الجواب ان الماهية من حيث هى لا هذا ولا ذاك كان قولا بأنها تقتضى عدمهما لتقدم الحيثية وقدمر انه باطل فان كان معناه ان الماهية ليست من حيث هى هذا ولا ذاك لم يطابق السؤال لان السؤال عن المعدول المرتب على الحيثية فلا يطابقه الجواب بالسلب الداخل على الحيثية قلت نختار الشق الثانى ولا نسلم عدم المطابقة وانما لم يطابق لو كان المقصود تعيين احدهما اما لو كان رد زعم ثبوت احدهما فلا فان السائل انما رتب المعدول على الحيثية بناء على زعمه ذلك والمجيب نبه بادخال حرف السلب على الحيثية على خطأ ذلك الزعم فليفهم (قوله بالمعنى الذى عرفته) اى الانسانية من حيث هى لا تقتضى هذا ولا ذاك وانما ذلك بعد الاتصاف بالوجود قوله فان قيل الانسانية الخ) هذه شبهة ابتدائية على وجود الماهية المطلقة المشتركة ولا يبعد ان يورد على قوله ومع الكثرة كثيرة (قوله فان قيل الخ) عطف على قوله فاذا سئلنا اورد الفاء لان التفريع الاول متعلق بقوله فليست موجودة ولا معدومة وهذا متعلق بقوله ولا واحدة ولا كثيرة لان مآله كما ذكره الشارح قدس سره الى قولنا الانسانية من حيث هى اما واحدة او كثيرة وبين متعلقيهما ترتب فى الذكر فأورد التفريعين كذلك وليس هذا اعتراضا على ما وهم اذ لم يدع فيما سبق ان الانسانية امر واحد مشترك بين افراده (قوله من حيث انها انسانية) زاد الحيثية بقرينة الجواب قوله قلنا هى من حيث هى الخ) اجاب عنه صاحب المقاصد بوجه آخر وهو انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية ولا يمتنع كون الواحد لا بالشخص فى امكنة متعددة ومتصفة بصفات متقابلة بل يجب فى طبيعة الاعم ان يكون كذلك ولا يخفى انه انما يصح اذا لم يعتبر قيد الحيثية فتأمل قوله ولو وقع بدل قوله الخ) ظاهر كلام السائل مشعر بأن مراده ان الانسانية التى من حيث هى فى زيد هل هى التى فى عمرو ام لا فلو قال المصنف بدل قوله فى زيد فى عمرو لربما توهم ان الانسانية من حيث هى فى زيد فلدفعه من اول الامر صريحا قال ليست التى فى زيد وان كان ذلك التوهم مندفعا بقوله ولا فى غيرها (قوله ولو وقع بدل قوله الخ) لانه اوفق للسؤال المذكور حيث ردد الانسانية التى لزيد بين كونها هى الانسانية التى لعمرو وبين كونها غيرها قوله فى اعتبارات الماهية) اشارة الى ما صرح به فى حواشى المطالع وغيرها من ان ما ذكر ليس تقسيما للماهية للشئ الى نفسه والى غيره بل بيان ان لها اعتبارات ثلاث بالقياس الى عوارضها (قوله فى اعتبارات الماهية) يعنى انه ليس تقسيما للماهية الى الاقسام الثلاثة حتى يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره لان الماهية المطلقة عين المقسم بل بيان اعتبارات الماهية بالقياس الى العوارض وهو الظاهر من عبارة القوم وفى شرح التجريد انه تقسيم لحال الماهية الى الاعتبارات الثلاث وهو خلاف الظاهر وما قيل انه تقسيم ما يطلق عليه الماهية فليس بشئ اذ ليس المقصود بيان اطلاقاتها (قوله تقييد

التناهى الثانى الجهة موجودة ذات وضع لانها مشار اليها اشارة حسية ومقصد التحرك بالوصول اليه وكل ما هو مشار اليه اشارة حسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه يكون موجودا غير مجرد اى ذو وضع فالجهة موجودة غير مجردة عن المادة اى تكون ذات وضع قوله بالوصول اليه اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لا نم ان كل ما هو مقصد المتحرك يجب ان يكون موجودا فان البياض مقصد المتحرك من السواد اليه وليس بموجود تقرير الجواب ان كل ما هو مقصد المتحرك بالوصول اليه لا بتحصيله يكون موجودا والمتحرك من السواد الى البياض مقصده تحصيل البياض لا الوصول اليه والجهة ليست بجسم لان الجهة ليست بمنقسمة وكل جسم منقسم وانما قلنا الجهة ليست بمنقسمة لانها لو كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزءين من المتحرك فان وقف فهو الجهة لا ما بعده فما فرضناه جهة جزؤه جهة لا هو وان لم يقف فلا يخ اما ان يتحرك عن الجهة فكذلك اى ما وصل اليه هو الجهة لا جزؤ الجهة واما ان يتحرك الى جهة فالجهة ما بعده فما فرضناه جهة لا يكون جهة فان قيل القسمة غير حاصرة فانه يجوز ان يتحرك فى الجهة لا عنها ولا اليها اجيب بان الحركة فى الشئ المنقسم اما من جهة او الى جهة ويعود القسمان الاولان والشئ الذى وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة واذا كانت الجهة موجودة غير مجردة وليست بجسم تكون جسمانية ثم الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالفرض

واطلاقها بلاتقييد فنقول (الماهية اذا اخذت مع قيد زائد) عليهـا (تسمى مخلوطه وبشرط شئ
ووجودها) فى الخارج (مما لامرية فيه) فان وجود الاشخاص فى الخارج بين لاسترة به وهى عبارة
من الماهيـة الكلية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث وهو ان التشخص هل
هو مركب فى الخارج من الماهيـة والتشخص اوهو مركب منهما فى الذهن وسيرد عليك تحقيقه
ان شاء الله تعالى (واذا اخذت) الماهية (بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لاشئ وانها
لاتوجد فى الخارج والالحقها الوجود) الخارجى (والتعين فلم تكن مجردة) من جميع اللواحق كما فرضناه
هذا خلف (وهل توجد) المجردة (فى الذهن) عند القائل بالوجود الذهنى (قيل لا) توجد (لان
وجودها فى الذهن من العوارض) واللواحق فلا تكون مجرد من جميعها كالموجود الخارجى (وقيل
توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شئ حتى عدم نفسه ولاحجر فى التصورات) اصلا (فلا يمتنع ان يعقل
الذهن (الماهية المجردة) من جميع اللواحق الخارجية والذهنية بأن يعتبرها معراة عنها ويلاحظها
كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنـه الحكم على المجردة مطلقـا

الماهية) فيه اشـارة الى ان المخلوطة والمجردة عبارتان عن الماهية المقيدة بوجود العوارض وبعدمهـا
كما يدل عليه تسميتها بشرط شئ وبشرط لا لاعن الماهية مع العوارض ومع عدمها حتى يلزم بطلان الحصر
بالماهية المقيدة بها وامتناع وجود المخلوط لان من العوارض ماهى اعتبارية ولاعن الماهية المقارنة بها
او بعدمها حتى يلزم صدق المطلقة على المخلوطة قوله تسمى مخلوطه) الظاهر ان المخلوطة هى المعروضة
للواحق من حيث هى كذلك اعنى الماهية المقيدة لاالمجموع المركب والا تربع الاقسـام (فان وجود
الاشخاص الخ) لايخفى عليك ان الاعتبارات الثلاث انما هى للماهية بمعنى مابه الشئ هو كليا كان او جزئيا
فوجود الجزئيات الحقيقية اعنى الاشخاص وجود الماهية المخلوطة اذا اعتبرت تلك الاشخاص مقيدة
بالعوارض التى لحقتها بلامرية ولاحاجة فى ذلك الى اعتبار تركيب الشخص من الماهية والتشخص فى
الخارج نعم لوكان المراد وجود الماهية الكلية فى الخارج وهو مسئلة وجود الكلى الطبيعى فى الخارج
لاحتيج الى ذلك ومن هذا تبين انه لايحتاج فى اثبات وجود المـاهية المطلقة ايضا الى القول بالتركيب
المذكور (قوله وفيه بحث الخ) يعنى ان ماذكر انما يتم اذا كان التركيب منهما فى الخارج اما اذا كان فى
الذهن فلا قوله ان الشخص هل هو مركب فى الخارج) والحق انه ليس بمركب فيه والالما كان وجوده
بينا لاسترة فيه مع ان المختار الكلى الطبيعى الذى هو جزؤه حينئذ ليس بموجود فى الخارج كما سيأتى
ولما صح حمل الماهية على الشخص (قوله وانها لاتوجد فى الخارج) وماقيل انها لاتكون معدومة ايضا
والالحقها العدم فلايكون موجودة ولامعدومة فيلزم ارتفاع النقيضين واجتماعهما فى الماهية المجردة
فليس بشئ لان المعتبر فى المجردة الخلو بمعنى التقييد بعدم اللواحق كما مر فلا يمكن ان يعتبر فيه الخلو
عن العدم لان التقييد بعدم العدم تقييد بوجود العوارض فيكون مخلوطة لامجردة على ان ماذكره يستلزم
ان تكون ممتنعة الوجود لاستلزامها المحال وهو المطلوب قوله وقيل توجد لان الذهن الخ) رد عليه
صاحب المقاصد بأن هذا لايقتضى كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل تصورها كذلك تصورا غير
مطابق فان قيل لامعنى للمأخوذ بشرط لاشئ سوى مايعتبره العقل كذلك قلنا فحينئذ لايمتنع وجوده فى الخارج
بأن يكون مقرونا بالعوارض والمشخصـات ويعتبر العقل مجردا عن ذلك فصـار الحاصل انه ان اريد
بالمجرد مالايكون فى نفسه مقرونا بشئ من العوارض امتنع وجوده فى الخارج والذهن جميعا وان اريد
مايعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما وقد اشار الشارح الى جوابه بما حاصـله انه لامعنى للوجود
فى الذهن الاماتصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقـا للواقع ام لا فنحن لاندعى سوى
ان المجردة قد تكون متصورة للعقل مفروضة له واما ان ذلك الفرض مطـابق للواقع فنحن لاندعيه
بل نعترف بأنه خلاف الواقع (قوله ولاحجر فى التصورات) اى لاتمانع فى انفسها انما التمانع فيها بعد اعتبار
الحكم معها فكلها ثابتة فى نفس الامر كما مر تحقيقه فى تعريف العلم (قوله بأن يعتبرها معراة الخ)
ثم بعد اعتبارها كذلك يكون مفهوما من المفهومات الثـابتة فى نفس الامر فيكون الماهية المجردة

غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد
ويمكن ان يفرض فى جسم امتدادات
غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة
والحكم بان الجهات ست مشهور و
ليس بحق والمحدد للجهتين بالطبع جسم
واحد فان الجهتين بالطبع اعنى فوق
وسفل لابد لهما من محدد يعينهما ويحددهما
لان الجهة جسمانية غير منقسمة فتكون
حدا والحد لايقوم بنفسه بل بغيره فيكون
ذلك الغير يعينه ويحدده ولما كانت
الجهة ذات وضع يكون بالضرورة
وضعها فى ذلك المحدد ولايجوز
وضعها فى خلاء لامتناع وجوده ولا
فى ملا متشابه بان يكون بعض حدوده
المفروضة فيه جهة وبعضها جهة
اخرى مقابلة لها العدم اولوية بعض
تلك الحدود بان يكون جهة وبعضها
جهة اخرى مخالفة لها بالطبع فتعين
ان يكون بشئ مختلف خارج عما يتشابه
وذلك الشئ لامحـالة يكون جسما
او جسمانيا الوجوب كونه ذا وضع
وعلى التقديرين لابد من الجسم ويجب
ان يكون المحدد للجهتين جسما واحدا
اذ لو تعدد و لم يحط البعض بالبعض بل
هما جسمان متباينان فى الوضع يتحدد
القرب بهما دون البعد فان كل واحد
من الجسمين لايتحدد به الا القرب منه
ولا يتحدد البعد عنه فاذا لايتحدد
الجهتان بكل منهما والمحدد يجب ان
يحدد جهتين معا وان تعدد واحاط
احدهما بالاخر يكون وقوع المحاط
فى التحديد حشوا واقعا فى التحديد
بالعرض اذ المحيط وحده كاف فى تحديد
الجهتين اذ يتحدد القرب بمحيطه والبعد
بمركزه الذى هو ابعد حد عن محيطه
فتعين ان يكون المحدد للجهتين جسما
واحدا فاما ان يتحدد به الجهتان من حيث
هو واحد اولا من حيث هو واحد
والاول غير ممكن لان الجهتين اللتين بالطبع

باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره ويقرب من هذا ماقيل من ان المعدوم مطلقا اى خارجيا وذهنيا قد يتصور فيعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فكذلك اذا تصورت المجردة مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن تكون قسما من المخلوطة ومحكوما عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له (وقيل ان شرط تجردها عن الامور) واللواحق (الخارجية وجدت)

بعد اعتبارها مفهوما ثابتا في نفس الامر كسائر الامور الفرضية بعد اعتبارها ولذا يجرى عليها الاحكام الصادقة ولااقل من كونها مفهومات اعتبارية انما الفرق بينها وبين سائر المفهومات الثابتة في نفس الامر انها ثابتة مع قطع النظر عن الاعتبار والفرضيات ثابتة بتوسط الاعتبار فاندفع ماقاله صاحب المقاصد من ان اللازم مما ذكره هذا القائل وجود المجردة في الذهن وجودا فرضيا غير مطابق لنفس الامر والكلام في وجودها في الذهن بحسب نفس الامر ولا يمكن ان يقال ان الكلام في وجودها في الذهن مع قطع النظر عن الاعتبار لان التقييد بعدم العوارض لا يكون الا باعتبار الذهن (قوله ولاحكم على شيء الخ) وهذا الحكم صادق فلا بد من وجود المجردة في الذهن بحسب نفس الامر **قوله** ولاحكم على شيء الابعد تصوره) فيه بحث اشرنا اليه في بحث الوجود الذهني وهوانه يكفي في التصور المحكم حصول المحكوم عليه اجمالا بواسطة امر عارض له وهو المرتسم والموجود في الذهن حقيقة فلا يلزم من الحكم على الماهية المجردة وتصورها لاجل ذلك الحكم وجودها في الذهن كما يدل عليه سياق كلامه فليتأمل (قوله ويقرب من هذا) لاشتراكهما في ان المقابلة والقسمية باعتبار الجهتين وافتراقهما بأن المانع في المعدوم المطلق من الوجود في نفس الامر العدم المطلق وههنا التجرد (ان المعدوم مطلقا) اى مفهومه وذاته المتصف بمفهومه فرضا بقرينة قوله باعتبار ذاته ومفهومه (قوله قد يتصور الخ) امامفهومه فبنفسه واماذاته فباعتبار هذا المفهوم (وقسيما له الخ) اماذاته فباعتبار صدق مفهومه واما مفهومه فبنفسه (قوله كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة) اما من حيث ذاتها فظاهر واما من حيث مفهومها فلان مفهومها من حيث هو مقابل للمفهوم المخلوط وان كان من حيث انه مفهوم لم يعتبر فيه التقييد بالعوارض ولا بعدمها فردا من المطلقة (قوله وكذا الكلام في المجهول مطلقا الخ) اى في قولهم كل مجهول مطلق يمتنع الحكم عليه بدليل انه اكتفى في بيان جهتي المغايرة باعتبار ذاته ولم يقل انه باعتبار حصوله في الذهن قسم من المعلوم ومن حيث ذاته ومفهومه قسيم له ولذا غير الاسلوب ولم يقل وان المجهول مطلقا **قوله** وقيل ان شرط تجردها الخ) قيل فيه بحث لان هذا القائل ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لايثبت امتناع وجود المجرد في الخارج بماذكره لان الكون الخارجي ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى لان زيادته في التعقل وان اراد بالعوارض الخارجية مايكون عروضه بحسب نفس الامر وبالذهنية مايجعلها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة عن اللواحق الخارجية في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى ويمكن ان يقال اراد بالعوارض الخارجية مالايعرض الا للموجود الخارجي سواء كان المعروض موجودا قبل عروض هذا العارض اوحال عروضه فعلى هذا يكون الوجود من العوارض الخارجية ويؤيده انهم اعتبروا في تعريف الحال القيام بالموجود الخارجي ثم جعلوا الوجود من الاحوال كماسبق تحقيقه (قوله عن الامور واللواحق الخارجية) اى التي تلحق الشيء في الخارج (قوله وجدت في الذهن) وامتنع وجوده في الخارج لانه يستتبع اللواحق الخارجية سواء كان نفسه منها على ماقيل انه موجود في الخارج بنفسه اومن اللواحق الذهنية على ماهو التحقيق من ان

يجب ان تكون ناظر في امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد مايليه اعنى القرب يمتنع ان يحدد مايقابله اعنى البعد لان البعد عنه ليس بمحدود فثبت ان التحدد انما يكون بجسم واحد لا من حيث هو واحد بل من حيث ان له مركزا ومحيطا فيتحدد جهة القرب اعنى الفوق بمحيطه وجهة البعد اعنى السفل بابعد حد منه وهو المركز وهذان الوجهان يقتضيان جسما محيطا بالكل اما انه هو الفلك التاسع فلا والجسم المحدد للجهات بسيط لانه لوكان مركبا من اجسام مختلفة الطباع لصح الانحلال عليه فان كل جسم مركب من اجسام مختلفة الطباع يصح انحلال اجزائه التي هي اجسام مختلفة وانتقالها الى احيازها الطبيعية والانحلال بالحركة المستقيمة المتوجهة من جهة الى جهة فالجهة له لا به لانه حينئذ يجب كون الجهات متقدمة على اجزاء الجسم المحدد ثم عليه فيكون الجهة له لا به فلا يكون المحدد محددا هف واذا كان المحدد بسيطا يكون كريا لما عرفت ومن هذا علم ان محدد الجهات ليس في طباعه ميل مستقيم والالكان الجهة له لا به فلا يكون المحدد محددا ه الثالث الارصاد شاهدة على ان الافلاك والكواكب تتحرك بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب وحركات اخر متفاوتة فلا بد من جسم يحيط بها ويحركها بحركتها اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجميع الاجسام واما الثمانية الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات لاستحالة الخرق على الافلاك فتحت الفلك الاعظم فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة

فى الذهن بلا اشتباه (وان شرط تجردها مطلقا) اى من العوارض الخارجية والذهنية معا (فلا) توجد فيه لان الوجود الذهنى من العوارض كما مر (وفيه نظر فان كونه) اى كون الشئ (موجودا فى الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هى) اى العوارض الذهنية (ماجعله الذهن قيدا فيه) اى فى الشئ بان يعتبر الذهن لذلك الشئ عارضا ويلاحظه له (وهذا) الذى فرضناه موجودا فى الذهن (عرض له فى نفس الامر كونه فى الذهن) من غير ان يعتبره الذهن عارضا له ويلاحظه فيه (وبعد وضوح الحق) فى ان مفهوم العوارض الذهنية ماذا (فلا نمنعك ان تسميها) اى تسمى الامور العارضة للشئ بحسب نفس الامر حال كونه موجودا فى الذهن (باللواحق الذهنيـة) بناء على ان المراد بها مايلحق الماهيـة عند قيامهـا بالذهن وان كانت عارضة لهـا فى نفس الامر لاما يجعله الذهن قيدا فيها واعتبر عروضه لها (واذا اخذت) الماهية (من حيث هى هى مع قطع النظر عن المقارنة) للعوارض (والتجرد) عنها (سميت مطلقة وبلا شرط وهذه اعم من الاولين وقد وجدت فى الخارج (احدى قسميها وهى المخلوطة ووجود الاخص) فى الخارج (مستلزم لوجود الاعم) (فيه (فتكون هى) اى المطلقة (ايضا موجودة) فيه وذلك ظاهر اذا كان التركيب فى الاشخاص خارجيا كما اشرنا اليه ﴿ المقصد الثالث قال افلاطون) الماهية المجردة موجودة فانه (يوجد من كل

زيادته فى التعقل (قوله من العوارض) فلاتكون مجردة عن العوارض مطلقا (قوله كما مر) من ان الماهية فى نفسها ليست بموجودة (قوله ليس من العوارض الذهنية) فيه بحث اما اولا فلانه سيصرح فى المقصد السادس بأن العوارض الذهنية مايعرض الشئ باعتبار وجوده فى الذهن نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية واما ثانيا فلان القائل لم يصرح بكونه من العوارض الذهنية بل بكونه من العوارض مطلقا واما ثالثا فلان عدم كونه من العوارض الذهنية بالمعنى المذكور لايضر فى مقصود القائل لانه حينئذ يكون من العوارض الخارجية اذلاواسطة فلايمكن وجود المجردة فى الذهن حينئذ ايضـا ان اشترط التجرد عن العوارض مطلقا لايقال حاصـل الاعتراض انه اذا لم يكن الوجود الذهنى من العوارض الذهنية يكون من العوارض الخارجية فلايصح قوله ان شرط التجرد عن اللواحق الخارجية وجدت فى الذهن بلاشبـهة لانا نقول ذلك على تقدير ان يراد من اللواحق الخارجية مايلحق الشئ فى الخارج بمعنى الاعيان لامايقابل فرض الفارض اعنى نفس الامر والوجود الذهنى من اللواحق الخارجية بمعنى ما يلحق الشئ فى نفس الامر وغاية مايقال فى توجيهه مراده ان الوجود الذهنى ليس من العوارض الذهنية التى ينـافى وجود المجردة فى الذهن اذهى مايعتبره الذهن عارضـا لها ويلاحظ لهـا فانه حينئذ تكون الماهية مخلوطة لامجردة والوجود الذهنى ليس منها لانه لم يعتبر عروضه لها وان كان عارضـا لها فى الذهن فمعنى قوله وبعد وضوح الحق انه بعد وضوح ان العروض المنـافى لوجود المجردة ماذكرنا لانمنعك من ان تسمى مالحق الشئ فى الذهن باللواحق الذهنية كما سيجئ والفاء فى قوله فلانمنعك اما زائدة تشبيها للظرف بالشرط كما فى قوله تعالى اذاجاء نصرالله الى قوله فسبح او جواب اما لمقدرة كما فى قوله تعالى وربك فكبر # واعلم ان الواجب على الشـارح فى امثال هذا المقام ان يبين مراد المصنف ويفصحه كل الافصـاح فان مجرد بيـان ان العوارض الذهنية من قبيل الثانى دون الاول لايكفى فى توجيه الاعتراض كما لايخفى بل اكتفاؤه على ذلك يفصح ان الاعتراض هو ان جعل الوجود الذهنى من العوارض الذهنية ليس بصحيح ولايخفى انه لامعنى له لان جعله من العوارض الذهنية بمعنى لاينافى ان لايكون من العوارض الذهنية بمعنى آخر **قوله** اذهى ماجعله الذهن قيدا فيه) على ماذكره المصنف لاتقابل بالذات بين الخارجية والذهنية من العوارض كما لايخفى (قوله الماهية المجردة موجودة) زاد الشارح قدس سره هذه العبارة ليظهر مناسبة ما فى هذا المقصد لماقبله وجعل ماهو المذكور فى المتن دليلا على انه قال به فقوله فانه يوجد بتقدير القول اى فانه قال يوجد او تعليلا للحكم بأنها موجودة فقول القول بمجموع المعلل والتعليل والاحتجاج المذكور على التعليل لكن الوجه هو الاول لان التنصيص على وجود المجردة لم ينقل منه (قوله فرد) بهذا يعلم انه

من المغرب الى المشرق على قطبين ومنطقة غير قطبى الفلك الاعظم ومنطقته ويسمى فلك البروج ايضا ثم فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس على رأى ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة تسمى ممثلات بفلك البروج فهذه هى الافلاك الكليـة واما الافلاك الجزئية فكل فلك من الافلاك الكلية التى للكواكب السبعة السيارة غير الشمس يشتمل على فلك تدوير غير محيـط بالارض فى ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض ذروة واقربهما اليه حضيضا وفلك خارج المركز عن مركز الارض محيـط بالارض ينفصـل عن الممثل يماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض اوجا والاقرب منه حضيضا واما الشمس فانها يكتفى فيها باحـد الفلكين الخارج المراكز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر لكن بطليوس رأى اثبات الخارج لها اولى وقد اثبتوا لعطارد فلكا آخر ايضا خارج المركز فلعطارد فلكان هما خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثالها وهو المسمى بالمدير ويشمـل المـدير على الآخر اشتمال الممثل على امثالها وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير واثبتـوا للقمر فلكا آخر مشتملا على فلكيه خارج المركز والتدوير ويسمى ذلك الفلك بالمائل ويمثل القمر يحيط بالمـائل ويسمى ممثله بفلك الجوزهر فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز لمركـز الارض وثمـانية خارجـة المركز عن مركز الارض وستة افلاك تداوير

نوع فرد مجرد) من جميع العوارض (ازلى ابدى) لايتطرق اليه فساد اصلا (قابل للتقابلات واحتج عليه بان الانسان قابل للمتقابلات والالم تعرض له فيكون) فى نفسه (مجردا عن الكل) لان ما يكون معروضا بعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله (وانت قد علمت ان المجرد لاوجود له) فى الخارج بل يمتنع ان يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل قطعا (و) علمت ايضا (ان القابل للمتقابلات الماهية من حيث هى هى) فانها فى حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحدة منها بدلا عن الآخر فالماهية الانسانية المطلقة هى القارنة للتشخصات المتقابلة (واما وجود فرد) من الماهية الانسانية (يكون) ذلك الفرد (قابلا لزيد وعمرو) اى لتشخصهما كما يدل عليه كلامه (فضرورى البطلان) لاستحالة ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة فى زمان واحد وكذا ان اراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فان اقتران المجرد بالقيود التى اعتبر تجريده عنها ضرورى البطلان ايضا فظهر ان دليله غير واف بما ادعاه (ولا يوجد فى الخارج الا الهويات الجزئية هذا) الذى ذكرناه انما يرد عليه (ان حمل كلامه على ماهو ظاهر المنقول عنه وان عنى به معنى آخر مثل ما اوله به بعض المتأخرين) وهو صاحب الاشراق من (ان لكل نوع)

لم يرد الماهية المطلقة لانها نفس النوع لافرد منه (قوله مجرد من جميع العوارض) سوى الوجود بقرينة قوله يوجد لا عن المادة فقط بقرينة قوله قابل للمتقابلات (قوله لايتطرق اليه فساد) لان الفساد من لواحق المادة وقد فرض تجرده من جميع العوارض (قوله واحتج الخ) لما كان قوله للتقابلات اصلا لجميع القيود المعتبرة فى الدعوى تعرض اولا لاثباته ثم فرع عليه بأن تجرده وفرديته لازم منه لان المجردة فرد للمطلقة وكذا الازلية والابدية قوله واحتج عليه بأن الانسان الخ) فيه بحث اما اولا فلان هذا الاحتجاج على تقدير تمامه انما يدل على التجرد عن العوارض المفارقة لا عن لوازم الماهية وبهذا القدر لايثبت التجرد الذى نحن بصدده * واما ثانيا فلان الفردية بعض المدعى فلا دليل عليه * واما ثالثا فلان الانسان قابل للعدم كما هو قابل لسائر عوارضه المتقابلة فيوجب الدليل على تقدير تمامه تجرده عن عوارض الوجود ايضا فكيف يحكم بمقارنته لهذا العارض اعنى الوجود وتجرده عن جميع العوارض البتة وقد يقال الظاهر من كلام افلاطون ان مراده الحكم بوجود الكلى الطبيعى فمعنى كلامه ان الماهية من حيث هى ازلية ابدية بقرينة دليله وقوله فى المدعى قابل للتقابلات الا انه تمحل فى اطلاق الفرد على الماهية على تقدير تحقق هذا الاطلاق فى كلامه بمعنى انها طبيعة واحدة وفى التجرد بمعنى ان شيئا من العوارض ليس نفس الماهية ولا جزأ منها وحينئذ يكون دليله واردا على مدعاه غايته ان يرد عليه ماورد على القائلين بوجود الطبايع (قوله بأن الانسان قابل) اى فى الخارج فثبت وجوده (قوله والالم يعرض) فيه انه ان اراد عروض جميع المتقابلات فممنوع وان اراد بعضها فلا يثبت تجرده عن كلها (قوله لان مايكون معروضا) اى فى نفسه (قوله فهذا المدعى باطل الخ) يعنى ان دعواه بديهى الاستحالة لايليق ان يسمع فقوله علمت ان المجرد لاوجود له فى الحقيقة معارضة رتب الشارح قدس سره عليها بطلان الدعوى للاستظهار (قوله فانها فى حد ذاتها قابلة الخ) الماهية فى حد ذاتها لما لم تكن الا الماهية كانت قبولها للمتقابلات بطريق البدلية واما فى مرتبة الوجود فهى قابلة لها بطريق الاجتماع لكونها مع الوجود موجودة ومع العدم معدومة ومع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة (قوله فالماهية الانسانية الخ) زاده الشارح قدس سره ليرتبط قوله واما وجود فرد الخ (قوله اى لتشخصهما) فالكلام على حذف المضاف وانما قال لتشخصهما مع ان قبوله لتشخص واحد ايضا محال لان الكلام فى قبول المتقابلات (قوله وكذا ان اراد الخ) اى ما ذكر من كونه ضرورى البطلان على تقدير ارادته بالفرد معناه المتعارف اى معروض التشخص وان كان ذلك خروجا عما نحن فيه وان اراد به الماهية المجردة بناء على انه فرد للمطلقة فهو ايضا ضرورى البطلان قوله مثل ما اوله به الخ) هذا التأويل مستبعد جدا فان رب كل نوع ليس فردا منه ولا يعرض له المتقابلات وانما يدبره بنوع تعلق بافراده (قوله من ان كل الخ) فمعنى كلامه انه

يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك مادونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك مادونه بها ولكل من افلاك الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التى فوق القمر فانها لاتتحرك غير الحركتين المذكورتين * واما الكواكب فسبعة منها سيارة كل فى فلك على الترتيب الذى ذكر ومن السيارة خمس متحيرة وهى غير الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصورة وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا كلها فى الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن ان يكون فى افلاك كثيرة قال المص ولقائل ان يقول ان سلم استحالة الخرق فلم لايجوز ان يكون لكل كوكب نطاق ينفصل من ثخن فلكه بشبه حلقة تكون قطر ثخنه مساويا لقطر الكواكب يتحرك بنفسه فيتحرك الكواكب او يتحرك النطاق باعتماد الكوكب على ذلك النطاق وحينئذ لم يلزم الخرق ولا ما ذكرتم ومن اطلع على الهيئة واعتبر الاصول التى بنوا عليها مسائل الهيئة علم ان هذا الاعتراض ساقط * قال * فرمان انها باسرها شفافة اذ لو كانت ملونة لحجبت نور الابصار عن رؤية ماوراءها لاحارة ولا باردة والا لاستولى الحر والبرد على عالم العناصر لمجاورتها ولا خفيفة ولا ثقيلة والا لكانت فى طباعها ميل مستقيم ولا رطبة ولا يابسة لان سهولة التشكل والالتصاق وعسرهما لايتم الا بالحركة المستقيمة ولا قابلة للحركة الكمية لانه لو زاد محدب المحيط لزم ان يكون فوقه خلاء وهو محال ومقعره مثل محدبه واذا لم يتغير مقعره امتنع ذلك فى محدب

من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها (امرا) من عالم العقول (مجردا) عن المادة قائما بذاته (يدبره) اى يدبر ذلك النوع ويفيض عليه كمالاته ويعتنى بشانه عناية عظيمة شاملة لجميع افراده (وهو الذى يسميه) ذلك البعض (رب النوع) ويعبر عنه فى لسان الشرع كما ورد فى الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحوها (فذلك بحث آخر) لاتعلق له بهذا المقام ﴿ المقصد الرابع الماهية امابسيطة لاتلتئم من عدة امور تجتمع اومركبة تقابلها ﴾ فهى التى تلتئم من عدة امور مجتمعة (وينتهى المركب الى البسيط) اذلابد ان يكون فى المركب امور كل واحد منها حقيقة واحدة والالكان مركبا من امور لانهاية لها لامرة واحدة بل مرارا غير متناهية ومع ذلك فلابد من وجود البسيط فيه (لان العدد) اى المتعدد بالفعل (ولو) كان (غير متناه فيه الواحد) الذى لاتعدد فيه بالفعل (ضرورة) لان الواحد مبدأ المتعدد كما ان الوحدة مبدأ العدد فكما امتنع عدد متناه اوغير متناه من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع ان يوجد متعدد لايكون فيه آحاد اى امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام اولا (وكلا هما يعتبر) بالقياس (الى العقل تارة و) بالقياس (الى الخارج اخرى) فالاقسام اربعة بسيط عقلى لايلتئم فى العقل من امور عدة تجتمع فيه كالاجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط خارجى لايلتئم من امور كذلك فى الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة فى الخارج وان كانت مركبة فى العقل ومركب عقلى يلتئم من امور تتمايز فى العقل فقط ومركب خارجى يلتئم من اجزاء متمايزة فى الخارج كالبيت (والمركب العقلى لولم ينته الى البسيط لزم محال آخر) سوى ماذكر (وهو تعقل مالايتناهى وانه محال) اذا كان فى زمان متناه (فلاتكون الماهية المعقولة معقولة)

يوجد لاجل كل نوع من الاجسام البسيطة والمركبة فرد فى نفسه لامن ذلك النوع مجرد عن المادة قابل اى مقبل من قبل بمعنى اقبل على مافى القاموس للتقابلات اى للاشخاص المتقابلة لا للعوارض المتقابلة (قوله بهذا المقام) اى مقام البحث من الماهية المجردة فلايرد انه ايضا من مباحث الماهية من حيث انها ربا (قوله امابسيطة) قدمها مع ان مفهومها عدمى لتعلق حكم المركبة به (قوله تجتمع) ذكره لافادة ان المعتبر فى البسيط ان لايكون اجزاءها بالفعل ولايعتبر انتفاء الاجزاء بالقوة فان الخط والسطح والجسم التعليمى بسائط مع ان لها جزأ بالقوة (قوله اذلابد ان يكون فى المركب امور) اى امر ان كل واحد منهما متصف بالوحدة بالفعل بلا واسطة اوبواسطة اوبوسائط (قوله والالكان الخ) اى وان لم يكن كل واحد من تلك الامور واحدا بالفعل كان بعضها مركبا من امور غير متناهية بالفعل (قوله بل مرارا غير متناهية) لانه اذا فرض جزء منها بحيث لاينتهى الى البسيط كان ذلك الجزء مركبا من امور غير متناهية وكذلك جزء الجزء وهو مابقى بعد اسقاط واحد من تلك الامور الغير المتناهية وجزء جزء الجزء وهلم جرا فاندفع ماقيل انه انمايلزم ذلك لوكان كل واحد من الاجزاء مركبا من امور غير متناهية امااذا فرضنا احد الاجزاء مركبا من امور غير متناهية كما هو اللازم من رفع الايجاب الكلى فلا (قوله اى المتعدد بالفعل) فسر العدد بذلك ليشمل الدليل كل مركب بالفعل فينطبق الدليل بالمدعى (قوله كذلك يمتنع الخ) لكن آحاد العدد وحدات حقيقية لايمكن انقسامها بالفعل ولابالقوة بخلاف آحاد ماسواه فانها لابد ان تكون واحدة بالفعل ليتقوم بها المتعدد اعم من ان تكون واحدة بالقوة ايضا اولا (قوله وكلاهما) كلا وكلتا موضوعة للدلالة على الاثنين فؤدا كلاهما وكل منهما واحد نحو جاءنى الرجلان كلاهما **قوله** كالاجناس العالية) اذ لم يجوز التركيب من امرين متساويين (قوله كالاجناس العالية) على تقدير امتناع تركب الماهية من امرين متساويين (قوله مركبة فى العقل) على تقدير كون الجوهر جنسا (قوله ومركب عقلى) مثاله المفارقات ولذا لم يذكره مثالا **قوله** تتمايز فى العقل فقط) لم يذكره مثالا لان مثال البسيط الخارجى الذى ذكره مثاله (قوله متمايزة فى الخارج) لم يقل ههنا فقط لان كل مركب فى الخارج مركب فى العقل (قوله اذا كان الخ) دفع بهذا التقييد استدراك قوله وانه محال بعد قوله لزم محال (قوله انمايتم فى الماهيات المعقولة بالكنه) اى تفصيلا وكذا انمايتم اذا كان

الصادقة والالزم التداخل اووقوع الخلاء بينهما وكذا فى مقعره لانه كالمحدب فى تمام الحقيقة وفيه احتمال لان امتناع ازدياد المحدب بعدم الحيز الذى هو شرطه ولايلزم من ذلك اشتراك المقعر له فيه * اقول * فرضان على وجود الافلاك التسعة * الاول ان الافلاك باسرها شفافة اى لالون لها لانها لوكانت ملونة لحجبت الابصار عن رؤية ماوراءها لان شان الملون ان يحجب الابصار عن رؤية ماوراءه واللازم ظاهر الفساد فان الكواكب قدنراها تلمع فيه نظرا فى الماء والزجاج والبلور لكونها مرئية ملونة مع انها لاتحجب الابصار عن رؤية ماوراءها وان سلم فلايتمشى فى الفلك الثامن والتاسع لان ماوراء الفلك التاسع ليس شيئا مرئيا ليستدل على كونه شفافا والتاسع وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب ليستدل على كون الثامن شفافا ولقائل ان يمنع كون الماء والزجاج والبلور التى لاتحجب عن رؤية ماوراءها ملونة وكونها مرئية لايقتضى كونها ملونة فان المرئى غير منحصر فى الملون فان كل ملون مرئى من غير عكس وله ان يقول وان الفلك الثامن والتاسع لوكانا ملونين لكانا مرئيين واللازم باطل فالملزوم مثله والافلاك باسرها لاحارة ولاباردة اذلو كانت حارة اوباردة لكانت فى غاية الحرارة والبرودة فان الطبيعة لمااقتضت شيئا ولم يكن لها عائق حصل ذلك الشئ على اتم مايمكن وان كان كذلك استولى الحرارة والبرودة على عالم العناصر بسبب مجاورتها لها واللازم باطل فالملزوم مثله وهذا الاستدلال ضعيف فان الحرارة لها انواع متخالفة بالحقيقة مقول عليها الحرارة بالتشكيك

وهـذا انمايتم فى الماهيـات المعقولة بالكـنه ❊ المقصـد الخامس فى تقسيم الاجزاء ❊ للمـاهية المركبة (وهو من وجهين ❊ الاول انهـا ان صدق بعضهـا على بعض فمتـداخلة) سـواء كانت متساوية اوغير متساوية (والا فمتباينـة) والمشـهور ان المتـداخلة مايكون بعضها اعم من بعض فلا يتنـاول المتسـاوية فيحتـاج الى جعلهـا قسما ثالثـا والاظهر فى العبـارة ان يقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية (اما المتداخلة فان صدق كل منهمـا على كل افراد الآخر فهما متساويان نحو الحساس والمتحرك بالارادة) اذا اعتبر ماهية مركبة منهما (والا) اى وان لم يصدق كل منهما على كل افراد الآخر مع كونها متصادقة فى الجملة (فبينهما) لامحاله (عموم وخصوص اما مطلقـا وحينئـذ اما ان يقوم العام الخاص) وهذا انما يكون فى الماهيات الاعتبارية (نحو الجسم الابيض) فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة (اولا) يقوم العام الخاص بل يكون الامر بالعكس (نحو الحيوان الناطق فان الناطق) لكونه فصلا (هو المقوم للحيوان) الذى هو

تعقل الشئ بالكنه موقوفا على تعقل ذاتياته بالكنه تفصيلا وكلا الامرين فى حيز المنع (قوله فى تقسيم الاجزاء) اى اقل مايحصل به التركيب وهو الجزآن فاذا كانت زائدة يكون فيهـا اجتماع الاقسـام المذكورة (قوله فمتداخلة) اى كلا اوبعضا (قوله فمتباينة) اى كلا (قوله فيحتاج الخ) اويقال بامتنـاع تركب الماهية عن المتساوية وفيه واما ادراجها فى المتبـاينة فبعيد (قوله والاظهر فى العبـارة الخ) اما بالقياس الى ماقاله المصنف فلعدم اطلاق المتداخلة على غير المتعارف واما بالقياس الى المشهور فلايهامه الانقسام الى الاقسام الثلاثة هذا وانما قال فى العبارة لاتحاد الكل فى المـآل وهو التقسيم الى الاقسـام الثلاثة قوله فان صدق كل منهما على كل افراد الآخر فهما متساويان) كما ان المعتبر فى المسـاوات صدق كل منهما على كل افراد الآخر كذلك المعتبر فى العموم مطلقا صدق احدهما على كل افراد الاخر دون العكس فليس مفهوم الكلى اعم مطلقا من مفهوم الانسان لصدقه بدونه فى الاشخاص بل اما عام منه من وجه اذا اعتبر تصادقهما فى الاصناف الانسانية اومباين له ان ادعى انحصار ماصدق عليه الانسان فى الاشخاص ولايقدح فى التباين حمل الكلى على الانسان لانه انما يحمل على مفهومه كما فى القضايا الطبيعية وذلك كحمل مفهوم الكلى الحقيقى على مفهوم الجزئى الحقيقى مع تباينهما اتفـاقا والتباين انما يندرج اذا صدق احدهما على ماصدق عليه الآخر (قوله فان صـدق كل منهما الخ) صدق الكلى على افراده وكذا الحال فى التبـاين والعموم مطلقا اومن وجه فالانسـان والكلى متباينان ان اختص افراد الانسان باشخاصه اذ لاشئ من الانسان بكلى وهو ظاهر ولاشئ من الكلى بانسان اذ لايصدق الانسان على شئ من افراد الكلى صدق الكلى على الافراد بل متحد به وان جعل افراده شاملة للاصناف ايضا كان بينهما عموم من وجه وهو ظاهر قوله اذا اعتبر ماهية مركبة منهما) فان قلت الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة على ماهو المشهور فقد التأم ماهيته منهما بلا احتياج الى اعتبار معتبر قلت اراد بالماهية الماهية المركبة منهما فقط كما يتبادر من السياق وايضـا قد تقرر ان المقوم للحيوان احدهما وانما ذكرا معا فى تعريفه لعدم العلم بأن ايهما متقدم مقوم له فثبت الاحتياج الى الاعتبار على كل تقدير (قوله وهذا انما يكون الخ) لان مرتبة التقويم والتحصيل بعد مرتبة التقوم فيكون العام متقوما متحصلا بنفسه والخاص قائما به بعد تحصله فيكون بينهمـا فى الخـارج قيـام وعروض والمركب من العـارض والمعروض انمـا هو فى الذهن قوله نحو الجسم الابيض) المتكلمون لايقولون بالسطح وحينئذ يظهر كون الجسم اعم مطلقـا من الابيض وهو ظاهر ثم الجسم مقوم له اى معين ومحصل لان الابيض ليس له تحصيل فى نفسه بل فى ضمن نوع كل جسم قوله بل يكون الامر بالعكس) وهو على قسمين قسم يكون العام فيـه جاريا مجرى الموصوف والخاص مجرى الصفة وقسم على العكس فمثل المصنف للاول والشارح للثانى (قوله بل يكون الامر بالعكس) ليس مراده انه يكون الامر بالعكس البتة اذ يجوز ان لايكون شئ منهما مقوما للآخر بل انه يكون كذلك فى الجملة وانما زاده ليرتبط قوله فان الناطق هو المقوم للحيوان قوله هو المقوم للحيوان) اى المعين والمحصل له لا الداخل فى قوامه كما هو المشهور من معنى المقوم ومن ههنا

فيجوز ان يكون طبـايع الافـلاك اقتضت نوعا او انواعا لايكون فى غاية الشـدة وكذلك البرودة وعلى تقدير ان يكون الحرارة او البرودة منها فى غاية الشدة لايلزم استيـلاء الحرارة او البرودة على عالم العناصر لجواز ان لايكون لها تأثير بالحرارة او البرودة فيما هو ادنى منها والاولى ان يقال الافلاك باسرها لاحارة ولا باردة ولاموصوفة بماينتمى اليها والا لكان فيها ميـل اوصاعد او هابط فتكون قابلة للحركة المستقيمة وليس كذلك لماسبق والافلاك باسرها لاخفيفة ولاثقيلة لامطلقة ولامضافة والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة والافلاك باسرها لارطبة ولايابسة والا لكانت قابلة لسهولة التشكل والالتصاق وعسرهما فتكون قابلة للحركة المستقيمة لان سهولة التشكل والالتصـاق وعسرهمـا لاتتم لا بالحركة المستقيمة لانها تستلزم الخرق والالتيـام والانفصال والاتصال المستلزم للحركة المستقيمة والافلاك باسرها غير قابلة للحركة الكمية لاالتخلخل والتكاثف ولا النمو والذبول لانه لو زاد محدب الفلك المحيط بالكل لزم ان يكون فوقه خلاء وهو محال ومقعره مثل محدبه فى الطبيعة النوعيـة فيستحيل عـلى مقعره ما يستحيل عـلى محدبه واذا لم يتغير مقعره بالزيادة والنقصان امتنع تغير محدب الحاط بالزيادة والنقصان والالزم التداخل على تقدير الزيادة والخلاء على تقدير النقصان وكذا امتنع تغير مقعر الحـاط بالزيادة والنقصان لان مقعره مثل محدبه فى تمام الماهية وفيه احتمال الفساد والخطأ لان امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط بجميع الاجسام لالذاته بل لعدم الحيز

جنس ونحو الجوهر الموجود والكم الموجود مثلا فان الاعم ههنا اعنى الموجود صفة للاخص على
عكس الجسم الابيض ولاشك ان الصفة متقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصفا للحيوان
بل هو جار مجراه (واما من وجه)قسيم لقوله اما مطلقا (نحو الحيوان الابيض)فانه ماهية اعتبارية
لان الماهيـة الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائهـا عموم من وجـه (واما المتباينة فاما ان يعتبر
الشئ مع علة)من علله الاربع (او)مع (معلول) له(او) مع ما (ليس علة ولا معلولا)بالقياس اليه فان
قلت تركب الشئ مع علته يستلزم تركب الشئ الذى هو تلك العلة مع معلوله ففى التقسيم استدراك
قلت معنى تركب الشئ مع علته ان يعتبر ذلك الشئ من حيث عرضت له الاضافة الى تلك العـلة
ومعنى تركب الشئ مع معلوله ان يعتبر من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك المعلول فلا استدراك
اصلا (والاول) وهو المعتبر بالقياس الى العلة (اما) معتبر (مع الفاعل نحو العطاء)فانه اسم فائدة
اعتبرت اضافتها الى الفاعل (او)مع (القابل نحو الفطوسة) وهى التقعير الذى فى الانف فقد اعتبر فيها
الشئ بالاضافة الى قابله (او)مع (الصورة نحو الافطس) وهو الانف الذى فيـه تقعير وهو
يجرى مجرى الصورة من الانف(او)مع(الغاية نحو الخاتم فانه حلقة يتزين بها)فى الاصبع وذلك التزين هو
الغاية المقصودة من تلك الحلقة(والثانى) وهو من المعتبر بالنسبة الى المعلول (نحو الخالق) والرازق
مما اعتبر فيه الشئ مقيسا الى معلوله (والثالث)وهو الذى اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا(اما متشابهة)

يقال فصل النوع مقوم له مقسم للجنس (قوله واما الناطق الخ) لان الصفة انما تقوم بالموصوف بعد
تحصله والحيوان ليس متحصلا بدون الناطق (قوله بل هو جار مجراه) باعتبار اجرائه عليـه
وكونه محصلا له كما ان الصفة مخصصة للموصوف (قوله لان الماهية الحقيقية الخ) بناء على ان لاتركيب
عقليا للماهية الحقيقية الا من الجنس والفصل اومن متساويين (قوله واما المتباينة فاما ان يعتبر الخ) اى
فحالها اعتبار الشئ الى آخره **قوله** من علله الاربع) المراد من العلل الاربع الفاعل والغاية والمـادة
والصـورة لكن ليس المراد بالمـادة ماهو داخل فى قوام المعلول حتى يرد الاعتراض على التمثيل
بالفطوسة لما سيجئ من ان المحل بالقياس الى الحال يشبه المادة مشابهة تامة فهى معدودة فى عدادها
وقس عليه حال الصورة **قوله** قلت معنى تركب الشئ الخ) ليس مراده ان معنى الاخذ مع الشئ
مطلقا هو الاخذ بالقياس اليه والالم ينحصر فى الاقسام المذكورة مع عدم استقامته فى بعض الامثلة
بل مراده تعميم الاخذ مع الشئ الاخذ مع الاضافة اليه والاخذ مع ذاته وهذا العموم يكفى فى دفع
الاستدراك كما لايخفى ففى العبارة مسامحة **قوله** نحو العطاء) قال فى حواشى التجريد الداخل فى مفهوم
العطاء هو الاضافة الى الفاعل دونه لكن لاتعقل الاضافة بدون تعقله وقس على ذلك كثيرا من الامثلة
* واعلم ان ماسوى اجزاء العشرة ليس مثالا للشئ المعتبر مع غيره كما يتبادر من كلامه بل الماهية المركبة
من ذلك الشئ وغيره فان المعتبر مع الاضافة الى الفاعل هو الفائدة التى هى جزء العطاء والجزء الاخر
هو نفس الاضافة وعلى هذا القياس ولك ان تجعل الامثلة ماينستفاد من جزء نحو لانفس المضاف
اليه (قوله ان يعتبر ذلك الشئ الخ) بأن يعتبر الاضافة داخلة دون المضـاف اليه كما فى العطاء اويعتبر
كلاهما داخلة كما فى الافطس اويعتبر المضاف اليه داخلا فقط نحو السرير فانه عبارة عن الخشب والهيئة
والا ضافة التى بينهما غير داخلة فيه ولظهوره لم يورده مثالا وحينئذ يكون معنى تركب الشئ مع
ماليس علة ولا معلولا ان يكون فيه تركيب مع امر ليس علة اعتبرت الاضافة اليه ومعلولا كذلك
سواء لم يكن عـلة ولامعلولا كما فى العشرة او كان علة ومعلولا لكن لم يعتبر كونه مضـافا اليه
كما فى الجسم فانه مركب من الهيولى والصورة وكل واحد منهما علة للاخرى لكن لم يعتبر فيه كون
احدهما مضافا الى الاخرى وبما حررنا ظهر كون الحصر بين الاقسام عقليا وانطبق الامثلة كلها مع
الممثل له واندفع الشكوك التى عرضت للناظرين (قوله وهو يجرى مجرى الخ) فى انه يحصل به الافطس
بالفعل ومن هذا ظهر ان المراد بالعلل الاربع اعم من ان يكون حقيقة اوشبيهة بها (قوله نحو الخالق
الخ) فانه اعتبر فيه اضافة الفاعل الى مفعوله (قوله امثالهما الخ) اشارة الى ان ذلك الشئ اعم من
ان يكون فاعلا او مادة اوصورة اوغاية (قوله واما متشابهة فى الماهية) اى متفقة فى الماهية النوعية

الذى هو شرط ازدياد الجسم ولايلزم
من ذلك اشتراك المقرله فى الامتناع
لان الشرط الذى هو الحيز متحقق
ودفع هذا الاحتمال بان التغير فى المقدر
بالزيادة والنقصان يستلزم التداخل
والخلاء وهما محالان ليس بمستقيم
فانه يجوز الزيادة والنقصان بالتخلخل
والتكاثف فلم يلزم لاالتداخـل ولا
الخلاء والاولى ان يقال ليست بقابلة
للحركة الكمية المستلزمة للحركـة
المستقيمة * قال * الثانى انها متحركة
لان الاجزاء المفترضـة فيها متماثلة
فتصح لكل واحد منها من الوضع
والموضع ماحصل للاخر ولايتأتى
ذلك الا بالحركـة المستديرة فتصح
الحركة عليها وكل ماصحت الحركة
المستديرة عليه ففيه مبدأ ميل مستدير
وكل ما فيه ذلك كان متحركا بالاستدارة
لوجوب الاثر عند حصول المؤثر
وايضا لو بقى كل جزء على وضع معين
وفى حيز معين من اجزاء حيز الكل
مع جواز غيره لزم الترجيح بلامرجح
وهما منقوضان بالعناصر * اقول *
الفرع الثانى ان الافلاك متحركة لان
الاجزاء المفروضة فى الافلاك متماثلة
لان الطبايع التى للاجزاء المفروضة
متحدة لان الافلاك بسائط فلاتقتضى
امورا مختلفة فيصح لكل واحد منها
من الوضع والموضع ماحصل للاخر
فلا يكون شئ من الوضع والموضع
واجبا من طبايع الاجزاء المفروضة
فالنقلة عنها جائزة و تلك النقلة
لايتصور الا بالميل لان الحركة بدون
الميل محال فيجوز ان يكون فى طباعها
ميل ولما لم يمكن عليها سوى الحركة
المستديرة لم يكن فى طباعها الا الميل
المستدير فوجب ان يكون فى الافلاك
مبدأ ميل مستدير بالفعل لان المبدأ للميل
الطباعى من مقومات الافلاك ويمتنع

(فى الماهية)

فى الماهية (نحو اجزاء العشرة) وهى الوحدات المتوافقة الحقيقة (او مخالفة) فى الماهية وهى (اما)
متمايزة (عقلا) لاحسا (كالجسم المركب من الهيولى والصورة) فان اجزاءه متخالفة فى العقل دون
الحس وكالعدالة المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة (او خارجا) اى حسا كاعضاء البدن وعلى هذا فى
قوله (نحو الانسان المركب من النفس والبدن) نظر فان النفس الناطقة والبدن لايتمايزان حسا وان
اريد بالخارج مايقابل الذهن كانت الهيولى والصورة من الاجزاء الخارجية دون العقلية (و) نحو
(الخلقة) المركبة (من اللون والشكل) المتمايزين فى الحس فان الهيئات الشكلية محسوسة تبعا ونحو
البلقة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات * التقسيم (الثانى انها) اى الاجزاء
(اما وجودية) باسرها بمعنى انه لايكون فى مفهوماتها سلب (اولا) يكون كذلك (و) القسم (الاول
اما حقيقية) اى غير اضافية (كامر) من الجسم المركب من الهيولى والصورة والانسان المركب تركيبا

والتمايز بينهما بالتشخصيات فلايكون التمايز بينهما عقلا اذ العقل لايدرك الجزئيات فلذا لم يقسمها الى ماقسم
اليه المخالفة (قوله امامتشابهة اجزاؤه) اى امامتشابهة قوله نحو اجزاء العشرة وهى الوحدات المتوافقة
الحقيقة) مبنى على ان لايعتبر فى العشرة الجزء الصورى لالانه حينئذ يكون تركبها من العلة والمعلول اذ ليس
الصورة على تقدير وجودها فى العدد علة لشئ من الاجزاء وانما هى جزء صورى للمجموع بل لانه لايكون
العشرة حينئذ متشابهة الاجزاء (قوله امامتمايزة الخ) لما لم يكن المخالف فى الماهية مدركا الابالعقل
قدر متمايزة ليصح التقسيم ومعنى التمايز العقلى ان يحكم العقل بتغايرهما فى الوجود سواء كان بالضرورة
اوبالبرهان قوله كالجسم المركب من الهيولى والصورة) فيه بحث لان هذا مركب من الشئ مع علته
الصورية اومن الشئ مع علته المادية فلايكون المثال مطابقا اذ المقسم لايحتمله فان قيل هو مدفوع بما عرفت
من ان المراد من تركب الشئ مع احدى علله ان يؤخذ هو من حيث عرضت له الاضافة الى علله وليس
الامر ههنا كذلك اذ ليس الجسم عبارة عن الهيولى التى فيها الصورة التى فيها الصورة ولاالصورة
التى فيها الهيولى بل هو عبارة عن مجموعهما معا قلنا فحينئذ ينبغى ان يكون المراد من تركب الشئ
مع غير علله ومعلولاته ان يؤخذ هو من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك الغير وليس الامر كذلك
فى الانسان والعشرة ونحوهما (قوله كالجسم المركب الخ) اى كاجزاء الجسم اومن حيث انه مركب
منهما قوله من الحكمة والعفة والشجاعة) قدسبق تفاسيرها فى اواخر شرح الديباجة فلا نعيده
(قوله خارجا اى حسا) فسر الخارج بالحس متابعة لما ذكره الامام فى المباحث المشرقية وغيره من
قسمة الاجزاء الى المعقولة والمحسوسة قوله فان النفس الناطقة الخ) نقل من الشارح انه يمكن ان
يجاب بأنه يكفى فى التمايز الحسى كون البدن محسوسا دون النفس الناطقة وقريب منه مايقال
فى الجواب يكفى فى التمايز الحسى ان يحس احدهما مع عدم الآخر فالفرق ظاهر لان البدن بلا نفس
قد يحس كما فى الميت واماالهيولى والصورة فلايحس احداهما بدون الاخرى قطعا فان قلت ماذكره
الشارح انما يرد اذا حمل النفس على الجوهر المجرد واما اذا حمل على غيره فلا قلت ان بنى التمثيل على
مذهب الفلاسفة فقد عرفت حاله وان بنى التمثيل على مذهب المتكلمين فالنفس عندهم هى الهيكل
المخصوص فلاتمايز بينها وبين البدن ايضا وقول النظام النفس هى السارية فى البدن سريان ماء الورد
فى الورد لايفيد التمايز الحسى ايضا لان الورد بجموع الماء ومحله (قوله فان النفس الناطقة الخ) لان
التمايز الحسى يقتضى ان يكون كل منهما محسوسا نقل عنه ويمكن ان يجاب عنه بأنه يكفى فى التمايز
الحسى كون البدن محسوسا دون النفس الناطقة انتهى (قوله وان اريد الخ) اورده بطريق الاحتمال
لما عرفت ان المذكور هو السابق (قوله من الاجزاء الخارجية) لتمايزها بالوجود فى الخارج ولذا
لايحمل احدهما على الاخر (قوله دون العقليـة) بالمعنى المراد ههنا اعنى التمايز فى العقل فقط
دون الخارج بقرينة المقابلة (قوله محسوسة تبعا) فلاينافى ذلك كون الشكل من الكيفيات المختصة
بالكميات قوله والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد) وانما قال تركيبا اعتباريا لان
الروح اعنى النفس الناطقة المجردة والبدن مادى فلايحصل منهما مركب حقيقى وقد يقال لابعـد

ان يكون المقوم للجسم بالقوة عند
حصـول الجسم بالاصـل ووجود
مبدأ الميل المستدير فى الجسم البسيط
دال على انه يمتنع ان يصدر عنه عائق
عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق
الخارجى ايضـا ممتنع اذلا عائق
عن الحركة المسـتديرة من خارج
الاذوميل مستقيم اوذوميل مركب
يمتنع وجوده عند الاجرام السماوية
ووجود مبدأ الميل بالفعل وعدم
العائق يدلان على وجود الميل بالفعل
ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع
فهى متحركة بالاستدارة وايضا لو بقى
كل اجزء من جزاء الفلك على وضع معين
وفى حيز معين من اجزاء حيز الكل مع
جواز وضع آخر وحيز غيره لزم
الترجيح بلامرجح لان الاجزاء
المفروضة متمـاثلة فى تمام الحقيقة
واللازم باطل فلايبقى كل جزء من
اجزاء الفلك على وضع معين وفى
حيز معين فتتحرك بالحركة المستديرة
قال المص وهذان الوجهان الدالان
على ان الافلاك متحركة بالاستدارة
منقوضان بالعناصر لان الاجزاء
المفروضة فى العنـاصر متمـاثلة
والعناصر غير متحركة بالاستدارة
ولقائل ان يقول العناصر فيها مبدأ
ميل مستقيم بالطبع فيمتنع ان يكون فيها
مبدأ ميل مستدير لامتناع ان يكون
البسيط فى طباعه مبدأ ميل مستقيم
وفى طباعه مايعوقه عن ذلك بخلاف
الافلاك فان الحركة المستقيمة فيها ممتنعة
فلم يكن فى طباعها مايمنع الميل المستدير
﴿قال﴾ * واما الكواكب فهى اجسام
بسيطة مركوزة فى الافلاك مضيئة
الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس
ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من
الشمس وبعده لايقال فلعله كرة يضئ
احد وجهيها ويظلم الاخر ويتحرك

اعتباريا من الروح والجسد (اواضافية نحو الاقرب) فان مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافيان (اوممتزجة) من الحقيقية والاضافية (نحو السرير) فانه مركب من القطع الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره يحصل السرير وانه امر نسبي لايستقل بالمعقولية (والثانى) وهو مالا يكون باسرها وجودية (نحو القديم فانه موجود لااول له) فقد يتركب مفهومه من وجودى وعدمى ولم يتعرض لما هو عدمى محض لانه غير معقول فان العدمات لاتعقل الا مضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودى ملحوظا هناك قطعا (واعلم ان هذه الاقسام) المذكورة فى هذين التقسيمين انما هى (فى الماهية) على الاطلاق (اعم من ان تكون) ماهية (حقيقية اواعتبارية واما اذا اعتبرنا) الماهية (الحقيقية فلايكون اجزاؤها الاموجودة) فتكون وجودية قطعا فلايتأتى فيها التقسيم الثانى باعتبار الوجودية والعدمية ولاباعتبار الحقيقية والاضافية اذا لم تجعل الاضافات من الموجودات الخارجية (والنسبة بينها) اى بين اجزاء الماهية الحقيقية (قد تمتنع على بعض الوجوه) المذكوره فى التقسيم الاول كالعموم من وجه على المشهور وكالمساواة على ماقيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين متساويين ﴿ المقصد السادس الماهيات ﴾ الممكنة (هل هى مجعولة) بجعل جاعل (ام لا ففيه مذاهب ثلاثة ❊ الاول انها غير مجعولة مطلقا) سواء كانت بسيطة اومركبة (اذ لو كانت الانسانية) مثلا (بجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم) جعل (الجاعل

فى ذلك كما تأتلف من المادة الغير المادية والصورة الجسمية ولواحقها المادية جسم موجود مشار اليه والتحقيق ان الموجب لاخذ النفس مع البدن حكم الوحدة وارتباط احدهما بالآخر من حيث ينفعل كل منهما من الآخر فتأثر النفس عن البدن كالكيفيات النفسانية الحاصلة بسبب القوى الجسمانية غضبية كانت اوشهوانية وتأثر البدن عن النفس مثل ان يقشعر الجلد ويقف الشعر عند اشتشعار جانب الله تعالى والفكر فى جبروته (قوله فان مفهومه الخ) هذا على ماهو التحقيق من ان الذات المبهمة ليست داخلة فى مفهوم المشتق وانما يذكر فى تفسير معناه لبيان النسبة المعتبرة فى مفهومه (قوله ولم يتعرض الخ) اى لم يورد له مثالا وقد مثل له صاحب المقاصد بسلب الوجود العدم للامكان قوله غير معقول الخ) فان قلت يجوز ان يعتبر ماهية من العدمات بأن يكون تلك العدمات اجزاء للماهية وعدم معقولية تعلقها الامضافة الى الوجودات لايستلزم كون تلك الوجودات معتبرة فى الماهية بالجزئية قلت تلك العدمات اما ان تعتبر من حيث انها مضافة الى الوجودات ام لا فان كان الثانى لم يتعدد وان كان الاول يدخل الاضافة قطعا كما اشار اليه الشارح فى الحاشية الصغرى وان كان المضاف اليه خارجا وهى المرادة بالمعنى الوجودى لا المضاف اليه (قوله فان العدمات الخ) اى تعدد العدم ليس بذاته بل بالاضافة الى الملكات فالمفهوم الوجودى وهو النسبة الى الملكة ملحوظ فى التركيب من العدمات (قوله حقيقية اواعتبارية) اى متصفة بالوحدة فى الخارج اومتصفة بها فى الاعتبارية كما صرح به الشارح قدس سره فيما بعد (قوله فتكون وجودية قطعا) لان ما فى مفهومه السلب يمتنع وجوده قوله اذا لم تجعل الاضافات) اى مطلقا والا فلا امتناع فى ذلك التقسيم بناء على وجودية بعضها (قوله اذا لم تجعل الاضافات) اى مطلقا (قوله الماهيات الممكنة الخ) بعد اتفاق الكل على ان الماهيات الممكنة محتاجة فى كونها موجودة الى الفاعل والا لم تكن ممكنة اختلفوا فى ان الماهيات فى حد ذواتها مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعه والعدم ومايلزمه اثر للفاعل ومعنى التأثير استتباع المؤثر الاثر حتى لو ارتفع المؤثر ارتفع الاثر بالمرة فيكون الوجود انتزاعيا محضا واليه ذهب الاشعرى والاشراقيون القائلون بعينية الوجود ام لا بل الماهيات فى حد ذواتها ماهيات والتأثير والجعل باعتبار كونها موجودة وما يتبع الوجود ومعنى التأثير جعل شئ شيئا فيكون الاتصاف بالوجود حقيقيا سواء كان موجودا اومعدوما واليه ذهب جمهور المتكلمين القائلين بزيادة الوجود هذا تحرير محل النزاع على ماهو الحق الحقيق بالقبول (قوله مجعوله بجعل جاعل) اختاروا هذه العبارة ولم يقولوا انها بتأثير المؤثر اوبفعل الفاعل لان هذه الالفاظ شايعة الاستعمال فى الوجود (قوله اذ لوكانت الانسانية الخ) تصوير للاستدلال الكلى فى صورة جزئية للتوضيح وحاصله

على مركزه حركة تساوى حركة الفلك اذ الخسوف يكذبه ❊ اقول ❊ واما الكواكب فهى اجسام بسيطة شفافة كرية مركوزة فى الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده عنها لايقال فلعل القمر كرة يضئ احد وجهيها ويظلم الوجه الاخر ويتحرك على مركزه حركة تساوى حركة فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضئ بتمامه الى الشمس والمظلم بتمامه الينا فاذا تحرك فلك القمر تحرك هذه الكرة ايضا حركة تساوى حركة الفلك فيظهر لنا طرف من الوجه المضئ ويزول بهذا القدر مقابلة الوجه المظلم من الطرف الاخر عنا ففى كل يوم يزداد ظهور الوجه المضئ حتى يتم حركة الفلك نصف دورة فيتم ايضا حركة تلك الكرة نصف دورة وذلك عند الاستقبال فيظهر الوجه المضئ بتمامه لنا فنرى بدرا واذا احتمل هذا لم يحصل الجزم بأن نور القمر مستفاد من الشمس لانا نقول الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان الخسوف انما هو عند الاستقبال وعند الاستقبال وجهه المضئ بتمامه الينا فحيلولة الارض بينه وبين الشمس لاتقتضى انخسافه ❊ قال ❊ واما العناصر فخفيف مطلق وهو النار حارة يابسة مماسة بمقعر فلك القمر وخفيف مضاف وهو الهواء حار رطب مماس بمقعر النار وثقيل مطلق وهو الارض بارد يابس ومحله الوسط بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم وثقيل مضاف وهو الماء بارد رطب وكان من حقه ان يحيط بالارض الا انه لما حصل فى بعض جوانبها تلال ووهاد بسبب الاوضاع

(انسانية)

انسانية) لان مايكون اثرا للجعل يرتفع بارتفاعه قطعا (وسلب الشيء عن نفسه محال) بديهة (والجواب انا لانسلم استحالته فان المعدوم) فى الخارج (دائما مسلوب عن نفسه دائما) فاذا ارتفع الجعل فى وقت اودائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية فى الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع فى الخارج وليس ذلك بمحال (وانما المحال) هو الايجاب (العدول وحاصله ان عدعدمه)اى عدم جعل الجاعل (ترتفع الماهية) الانسانية عن الخارج (رأسا) وبالكلية فلايصدق عليها حكم ايجابى بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج (لانها تقرر) فى الخارج (مع اللاانسانية) حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لاانسانية (والمحال هو هذا (الثانى) الذى هو الايجاب المعدول (والاول) الذى هو السلب (مما نقول به) * المذهب (الثانى انها مجعوله مطلقا) اى فى الجملة (اذ لو لم تكن الماهية) اى شيء من الماهيات (مجعولة) اصلا (ارتفع المجعولية مطلقا)اى بالكلية (لان مافرض كونه مجعولا من وجود اوموصوفية الماهية به) اى بالوجود (فهو) ايضا (ماهية فى نفسه) والمقدر ان لاشيء من الماهيات بمجعولة فلايكون حينئذ ماهية

انه لوكانت الماهيات فى ذواتها مجعولة لارتفعت الماهيات بالمرة على تقدير ارتفاع الجعل ولوكان كذلك لزم ان لايكون الماهيات فى حد ذواتها ماهيات لكن التالى باطل لان ثبوت الشيء لنفسه ضرورى واورد عليه انه يجوز ان يكون عدم الجعل محالا مستلزما للمحال والجواب ان عدم الجعل ليس ممتنعا بالذات والالكان الجعل واجبا بالذات فنقول لوكان الجعل ممكنا بالذات لامكن عدمه نظرا الى ذاته ولو امكن فى ذاته لما حكمنا باستلزامه المحال عند ملاحظة ذاته فقط والتالى باطل لانا اذا لاحظنا عدم الجعل مع قطع النظر عما سواه مما يوجب امتناعه اووجوب الجعل حكمنا باستلزامه المحال وعلى ماذكرنا لايرد المناقشة المشهورة بأن عدم ملاحظة امر آخر معه لايوجب عدمه فى نفس الامر فيجوز ان يكون لزوم المحال لاجل ذلك لانه انما يرد لو اريد انه يلزمه المحال فى نفس الامر لكن مرادنا انا نحكم باستلزامه المحال فيكون ممتنعا بالذات (قوله فاذا ارتفع الخ) يعنى ان السند اعنى قوله فان المعدوم الى آخره مذكور بطريق التنظير والمقصود انه اذا كان المعدوم فى الخارج مسلوبا عن نفسه فكذلك الماهيات اذا ارتفع جعلها اى لم يتعلق الجعل بها ارتفعت بالمرة اى لم يكن ذواتها فيصح سلبها عنها فلايرد ان الكلام فى الماهيات فى حد ذواتها لا فى الماهيات المعدومة فالسند المذكور لايصلح للسندية والمراد بالخارج ههنا نفس الامر **قوله** ويكون صدق السالبة الخارجية الخ) قيل فيه بحث لان القضية القائلة الانسانية انسانية وكذا فى كل ماهية قضية ذهنية فسالبتها لو صدقت لعدم الموضوع صدقت لعدمه فى الذهن لالعدمه فى الخارج كما زعمه وبالجملة القائل بمجعولية الماهية يقول ان كون الا نسانية انسانية فى نفس الامر بجعل الجاعل لاان كونها انسانية فى الخارج به اذ مآله حينئذ الى مجعولية الهوية لان الا نسان فى الخارج عين الهو ية ولا كلام فيه والنا فى بمجعو ليتها يقول لو كانت الانسانية مجعو لة لم تكن الا نسانية انسانية فى نفس الامر عند عدم الجعل فحينئذ لايتجه الجواب بأن صدق السالبة لعدم وجود الموضوع فى الخارج فتأمل (قوله ويكون صدق السالبة الخارجية) لم يرد بالخارجية ماهو المتعارف بينهم اذ ليس الحكم ههنا على الافراد فضلا عن المحققة بل مايكون الخارج فيها ظرف الحكم وكما ان السالبة تكون صادقة كذلك الموجبة السالبة المحمول اذلا ايجاب فيها حقيقة بل مجرد اعتبار فلا يرد انه اذا صدق السالبة المذكورة صدق الموجبة السالبة المحمول لتلازمهما لكن صدقها محال لانه يلزم اثبات سلب الشيء للشيء (قوله لعدم الموضوع فى الخارج) اى بارتفاع الموضوع اعنى مفهوم الانسانية بالمرة فى نفس الامر كما ان صدق السالبة الخارجية المتعارفة يكون بعدم افراد الموضوع فى الخارج (قوله هو الايجاب المعدول)فانه يقتضى وجود الموضوع فيلزم انتفاء الشيء حال ثبوته (قوله اى شيء من الماهيات) على ان اللام فى الماهية للجنس **قوله** فهو ايضا ماهية فى نفسه الخ) فيه بحث لان الوجود والموصوفية من المعقولات الثانية الممتنعة الوجود فى الخارج والكلام فى الممكنات

والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشف المواضع المرتفعة وذلك حكمة من الله ورحمة منه ليكون منشأ للنباتات ومسكنا للحيوانات ثم انها ماسرها كائنة وفاسدة لان مياه بعض العيون تجمد حجرا والحجر بجعله اصحاب الحيل ماء والهواء الملاصق للاناء البرد يصير قطرا والماء المغلى والشعلة هواء والهواء نارا بالنفخ القوى * اقول* واما العناصر فاربعة النا والهواء والارض والماء وذلك لانه اما ان يتحرك عن المركز اوالى المركز والاول اما ان يطلب مقعر فلك القمر اولا والاول هو النار والثانى هو الهواء والثانى اى الذى يتحرك الى المركز اما ان يطلب المركز اولا والاول هو الارض والثانى هو الماء فالنار خفيف مطلق حار يابس محدبه مماس لمقعر فلك القمر اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع ان يكون فوق العناصر واما حرارة النار فظاهرة محسوسة فان النار التى عندنا مخالطة بما يتكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار الصرفة بالطريق الاولى * واما يبوستها فالذى يدل عليها انها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها وفيه نظر اذ يجوز ان يكون افناء الرطوبة للتلطيف والتصعيد لا لانها يابسة فى نفسها وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل وسهلة الترك له وفيه نظر لان التى تكون كذلك هى النار التى عندنا فجاز ان يكون ذلك بسبب مخالطة اجزاء هوائية لها ويحتمل ان يكون النار البسيط فيها يبس ما اذا قيست الى الهواء واستدل الشيخ الرئيس فى الاشارات على يبوسة النار بالصاعقة فان النار اذا خمدت وفارقها سخنها يكون منها اجسام صلبة ارضية

الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به عاقل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب ههنا والمشهور كما اورده المصنف فى تحرير المسئلة ان احد المذاهب هو ان الماهيات كلها مجعوله اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى فاعل واما المركبة فكذلك ايضا اولان اجزاءها البسيطة مجعولة (والجواب ان المجعول هو الوجود الخاص) اى

الوحود فيه فشئ منهما لا يندرج فيما قدر عدم مجعوليته ثم ان تعلق الجعل بالممتنع لا بالايجاد غير ممتنع فتأمل **قوله** هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب الخ) قيل الظاهر ان مراد المصنف ان الماهية كلها مجعولة كما ذكره فى تحرير المسئلة اذ لا نزاع فى ان للواجب تعالى جعلا وتأثيرا فى الممكن فلو لم يكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية من الماهية الممكنة لان وحوده وموصوفيته ايضا ماهية والمقدر ان الماهية ليست متعلقة للجعل فيتم التقريب ويناسب الجواب ايضا وفيه نظر اذ المقدر حينئذ ان ليس بعض الماهيات مجعولة لان نقيض الايجاب الكلى الذى ادعى وهو السلب الجزئى وما ذكره انما يتم لو كان المقدر السلب الكلى اللهم الا ان يبنى الكلام على ان بعض الماهيات اذا لم تكن مجعولة كان الجميع كذلك اذ لا فرق بين ماهية وماهية بعد كونها خاصة ممكنة تأمل (قوله هذا ما يقتضيه الخ) اى كون مطلقا بمعنى فى الجملة مع مخالفته لقوله مطلقا السابق وجعل المدعى موجبة جزئية ما تقتضيه تقرير الكتاب للدليل لان ارتفاع المجعولية بالكلية انما يلزم ان لو لم يكن شئ من الجزئيات مجعولة وهو سالبة كلية فكذبها يكون مستلزما لصدق الموجبة الجزئية والمشهور الموافق لما حرره المصنف ان احد المذاهب الموجبة الكلية فان روعى موافقة الدليل يلزم مخالفة المشهور وان روعى مخالفة المشهور يلزم مخالفة التقرير فاحدى المخالفتين لازمة فلا يرد كان الاولى ان يحمل الشارح قدس سره قوله مطلقا على العموم ويجعل المدعى الموجبة الكلية كما هو المشهور ويعترض على الدليل بمنع الملازمة اقول ويمكن تقرير الكتاب بحيث يثبت الموجبة الكلية بأن يقال الماهيات كلها مجعولة لانه كلما كانت الماهية من حيث الصدق مجعوله كانت الماهيات كلها مجعولة لكن المقدم حق فالتالى مثله اما الملازمة فظاهرة لعدم اختصاص صدقها بفرد دون فرد واما حقيقة المقدم فلانه لو لم تكن الماهية من حيث الصدق مجعوله ارتفع المجعولية لان كل ما فرض انه مجعول يصدق عليه انه ماهية فتكون الماهية من حيث الصدق مجعولة وفيه تأمل وفى افراد لفظ الماهية اشارة الى ما ذكرنا وقيل فى تقريره ان الماهيات كلها مجعولة لان ماهية ما مجعولة والا ارتفع المجعولية بالكلية واذا كانت ماهية ما مجعولة كانت الماهيات كلها مجعولة لاستوائها فى الامكان الذى هو علة المجعولية ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان الاستواء فى الامكان لا يقتضى الاستواء فى المجعولية لجواز كون خصوصية البساطة مثلا مانعة كما هو مذهب التفصيل واما ثانيا فلانه بعد ادعاء ان الامكان علة المجعولية يتم الدليل من غير حاجة الى اثبات ان ماهية ما مجعولة كما هو الاستدلال المشهور (قوله والممكن محتاج لذاته الى فاعل) فيه ان اللازم ان يكون البسيط لذاته محتاجا الى فاعل والمدعى ان يكون فى ذاته محتاجا الى فاعل لان النزاع فى ان الماهيات هل هى فى نفسها محتاجة الى فاعل ام لا فيجوز ان يكون لذاته لا لغيره محتاجا الى فاعل فى الوجود ولا يكون محتاجا فى ذاته الى شئ اعل المصنف لاجل كون الاستدلال المشهور ظاهر البطلان تركه واستدل بما هو المذكور فى الكتاب (قوله اولان اجزاءها الخ) ولا نعنى بكون الشئ مجعولا الا تعلق الجعل به سواء كان باعتبار ذاته او باعتبار اجزائه (قوله والجواب الخ) حاصله منع الملازمة المدلول عليها بقوله لان كل ما فرض مجعولا فهو ماهية لجواز ان يكون هوية اى ماهية شخصية لا ماهية كلية وفيه ان النزاع فى ان الماهية بمعنى ما به الشئ هو كليا او جزئيا مجعولة اولا لا فى الماهية الكلية واما على ما ذكرنا من التقرير فحاصل الجواب منع الشرطية بناء على ان المجعول هوية الوجود لا ماهية الوجود الصادقة عليه فضلا عن مطلق الماهية ولا يلزم من صدق شئ على شئ ان يكون ذلك مجعولا والا يلزم ان يكون السلوب والعدمات الصادقة عليه مجعولة **قوله** هو الوجود الخاص الخ) قيل يلزم ان يكون الماهية ايضا مجعوله لان جعل وجود العام ضرورى فى ضمن الخاص والجواب ان المجعولية

(هويته)

يقذفها السحاب الصاعق فتولد الاجسام الصلبة من النار بعد خمودها ومفارقة سخونتها عنها يدل على انها يابسة وهذا انما يستقيم لو تولد الصاعقة اعنى الاجسام الصلبة الارضية التى تقذفها السحاب من النار لكن فيه نظر فان الشيخ قال فى بعض اقواله ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة فى السحاب و النار شفافة لانها لم تكن ساترة لما وراءها من الكواكب وايضا النار عندنا كلما كانت اقوى كان تلونها اقل و لذلك اصول الشعل و حيث النارفوية هى شفافة لا يقع لها ظل ومكانها الطبيعى ان يكون فوق الهواء بأن يكون شاملا للهواء مشمولا لقعر فلك القمر ٭ والهواء خفيف مضاف اى يتحرك نحو جهة الفوق ولا ينتهى الى مقعر فلك القمر حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى الماء واما بالنسبة الى النار فلا تكون شديدة كحرارة النار والذى يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى الماء ان الماء يتشبه به بصيرورته بخارا اذا سخن ولطف ولو لم يكن اسخن من الماء لم يكن اخف و الطف منه والهواء المجاور لابداننا انما نحس برودته لانه ممتزج بابخرة اختلطت به من الماء واما رطوبة الهواء وهوانه ذو كيفية يقبل بسببها التشكل وتركه بسهولة فظاهرة وهو مشمول لقعر النار شامل للماء والارض ٭ والارض ثقيل مطلق اى يتحرك نحو المركز بحيث يكون مركزها منطبقا على مركز العالم باردة يابسة اما يبوستها فظاهرة ٭ واما برودتها فلانها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس ومكانها الوسط بحيث ينطبق مركزها على

هويته (لاماهية الوجود)فلايلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات باسرها ارتفاع المجعولية راسا
واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر * المذهب (الثالث) الماهية(المركبة مجعولة بخلاف) الماهية (البسيط
لان شرط المجعولية الامكان) وذلك لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع
الامكان (وانه)اى الامكان (لايعرض للبسيط فانه نسبة)بل كيفية عارضة للنسبة (لايتصور الابين
الشيئين والبسيط لاشيئين فيه) فلايتصور عروضه له (وقد اعترض) عليه (بأنه لو)صح ماذكرتم لم تكن
المركبات ايضا مجعولة (لانه اذا لم تكن البسائط مجعوله لم تكن المركبات مجعولة اذليس المركب الامجموع
البسائط كامر) فى مباحث التعريف فاذا لم يكن شئ من اجزائه حتى الجزء الصورى مجعولا لم يكن
المركب ايضا مجعولا (وانه يفضى الى نفى المجعولية بالكلية) وانتم لاتقولون به (لايقال)فى دفع هذا
الاعتراض (المجعولية انضمامها)اى انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض (اووجودها) اى وجود
الماهية المركبة منها فلايلزم مماذكرناه ارتفاع المجعولية بالكلية (لانا نقول ذلك)الذى ذكرتموه من الانضمام
اوالوجود (ايضا له ماهية وهى مابسيطة فلاتكون مجعولة)على ذلك التقدير (اومركبة فيعود الكلام)
فيه وفى اجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولية مطلقا والاعتراض المذكور معارضة (والحل)
هو (ان البسيط له ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض للماهية) البسيطة (بالنسبة الى الوجود)
فالامكان يقتضى شيئين لاجزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط (واعلم ان هذه المسئلة من المداحض)
التى تزلق فيها اقدام الاذهان (وانا نريد ان نثبت اقدامك) فى هذه المسئلة (باشارة خفية الى تحرير محل

هو الاحتياج ولايلزم من احتياج الخاص احتياج العام وقد يجاب بأن البحث فى الماهية من حيث
هى هى لافى الماهية المخلوطة كما سيعلم من التحرير (قوله اى هويته) اى المراد بالوجود الخاص اشخاصة لامفهومه
الكلى (قوله الماهية المركبة مجعولة) لئلايلزم نفى المجعولية بالكلية ولظهوره لم يتعرض له **قوله** لايعرض
للبسيط) ان قلت فعلى هذا يلزم امكان المركب من ممتنعين اذلااحتمال لتعدد الواجب لذاته قلت الامتناع
ايضا ممنوع لانه كالامكان يستدعى شيئين نعم يلزم امكان المركب مماليس بممكن اللهم الاان يقولوا
امكان الجميع غير امكان الوجود والمحذور هو الثانى واللزوم فى المركب عندنا هو الاول (قوله
وانه لايعرض للبسيط) لايخفى انه لوحمل على ظاهره يلزم ان يكون البسائط واجبة فيلزم تعدد
الواجب اوممتنعة فيلزم امتناع وجود المركب اوواسطة فيلزم بطلان الحصر العقلى بين الامور
الثلاثة وسيأتى تحقيقه فى تحرير المذاهب **قوله** لوصح ماذكرتم) المراد بماذكرتم هو المدعى لاالدليل
ليكون الاعتراض معارضة والملازمة المذكورة فى المتن تفصيل الملازمة المذكورة فى الشرح وفائدة
ذكرها ظهور توجيه الاعتراض (قوله كامر فى مباحث التعريف) ولايمكن ههنا الفرق بالاجمال
والتفصيل لان ذلك انما هو باعتبار العقل وهو يكفى فى تغاير التصورين فى العقل بخلاف المجعولية
قوله اووجودها) فيه نظر لان الوجود المجعول يمكن ان يعتبر بالنسبة الى البسائط ايضا فما الفارق
حينئذ ويمكن ان يجاب بالتكلف فتأمل **قوله** لانا نقول ذلك الذى ذكرتموه الخ) ان قلت لعله يقول
بمجعولية هوية الانضمام مثلا قلت بعد تسليم تحقق الهوية الانضمامية تلك الهوية ان كانت بسيطة
لم يتعلق بها الجعل وان كانت مركبة كان المجعول هوية الهوية الانضمامية فننقل الكلام اليها فيتسلسل
بمعنى انه لاينتهى الى حد يمكن تعلق الجعل به **قوله** والاعتراض المذكور معارضة) لانقض اجمالى
كما ذهب اليه الشارح الابهرى اذلايمكن اجراء الدليل المذكور بعينه فى المركبات كما نقل من الشارح
وفيه تأمل لان النقض الاجمالى على وجهين الاول جريان الدليل فى موضع مع تخلف الحكم عنه
الثانى استلزام تمامه محذورا والمنفى ههنا هو الاول لا الثانى فليتأمل (قوله والاعتراض المذكور
معارضة وليس نقضا اجماليا على ماتوهم اذالدليل المذكور لعدم مجعولية البسائط لايجرى فى المركبات
ولايستلزم محالا انما المستلزم للمحال هو المدعى اعنى عدم مجعولية البسائط فيكون الاعتراض المذكور
مثبتا لنقيض المدعى فيكون معارضة (قوله والحل ان البسيط الخ) لايخفى ان اللازم منه ان يكون البسيط
مجعولا باعتبار الوجود ولانزاع فيه (قوله باشارة خفية الخ) وهو مااشار اليه بقوله الى ماينسب الى

مركز العالم * والماء ثقيل مضاف اى نحو
نحو المركز ولاينتهى اليه بارد رطب
وهو ظاهر والماء محيط بثلاثة ارباع
الارض وكان حقه ان يحيط بالارض
الا انه لما حصل فى بعض جوانب
الارض تلال ووهاد بسبب الاوضاع
و الاتصالات الفلكية سال
الماء الى الاغوار وانكشفت المواضع
المرتفعة فصار الماء والارض بمنزلة
كرة واحدة وذلك حكمة من الله
تعالى ورحمة منه ليكون منشأ
للنباتات ومسكنا للحيوانات * ثم ان
العناصر باسرها كائنة وفاسدة
ينقلب كل منها الى الاخر بأن يخلع
صورة ويلبس اخرى وهو الكون
والفساد والانقلاب الى الملاصق
بلاوسط كانقلاب الماء الى الارض
فان بعض مياه العيون ينجمد حجرا
وكانقلاب الارض الى الماء فان الحجر
يجعله اصحاب الحيل اى طلاب الاكسير
ماء وذلك بأن يصير الحجر املاحا
اولا اما بالاحراق واما بالسحق ثم
يذاب بالماء وكانقلاب الهواء ماء فان
الهواء ماء فان الهواء الملاصق للاناء
يصير قطرا فان الطاس المكبوب على
الجمد تركبه ندى كلما قطته حدث
مرة بعد اخرى ولايكون ذلك
بالرشح فان الماء لايصعد بطبعه ولانه
لوكان بالرشح والصعود لكان
من الماء الحار اولى لانه اقبل للرشح
والصعود ولايكون ذلك القطر
فى الهواء فنزل الى الطاس لان الهواء
المطيف بالطاس لايمكن ان يشتمل على
اجزاء كثيرة من الماء وخصوصها
فى الصيف لان الاجزاء المائية
فى الصيف لوكانت باقية فى الهواء
لتصاعدت جدا لفرط الحرارة ولا
تبقى مجاورة للاناء ولوكانت الاجزاء
المائية باقية فى الهواء للزم امانفاد

النزاع ومنشأ المذاهب والحق لايحتجب عن طالبيه بعد ذلك التحرير فنقول الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية)الممكنة (قابلة لهما ولرفعهما رأوا العوارض) اى الامور التى تعرض لتلك الماهية (ثلاثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هى هى) اى (مع قطع النظر من هوياتها الخارجية) وعن وجودها الذهنى ايضا اذ لا مدخل فى ذلك اللحوق لخصوصية شيء من الوجودين بل لمطلق الوجود فأينما وجدت الماهية كانت متصفة به (وذلك

المعتزلة فانه اشارة الى تحرير معنى يمكن النزاع فيه واما ماقبله فهو بيان لمنشأ المذاهب الثلاثة وانها كلها حقة (قوله لما قسموا الوجود الخ) واما النافون للوجود الذهنى فيقولون ان كل مايعرض الشيء فانما يعرض له فى الخارج ونفس الامر و المعدوم مسلوب عنه كل شيء حتى نفسه الاان من العوارض مايعرضه بشرط الوجود وهو عوارض الهوية ومنها ما يعرضه فى الوجود وهو عوارض الماهية وعوارض الوجود الذهنى داخلة عندهم فى عوارض الماهية فلايرد ماقيل انه يلزمهم ان لايقولوا بنحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية ولاشك ان انكارها مكابرة (قوله وجعلوا) اى اعتقدوا كما فى قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن (قوله الماهية الممكنة قابلة لهما) واما الممتنعات فلعدم قبوله الوجود الخارجى لايكون له الا العوارض الخارجية واما العوارض التى يلحقه فى الذهن فباعتبار انه من حيث الوجود الذهنى ممكن اذ يجوز ان يحصل فيه وان لايحصل (قوله ولرفعهما) انما اعتبر قبولها لرفع الوجودين ليظهر اختصاص بعض العوارض بالوجود الخارجى وبعضها بالوجود الذهنى (قوله اى الامور التى تعرض الخ) اى ليس المراد بالعارض الخارج المحمول بل مايعرضه ويلحقه ثم ان اريد بعروضها للماهية انها كافية فى عروضها بعد الوجود كان هذه الاقسام لوازم واليه يشير عبارة المصنف حيث فرق بين عوارض الماهية وبين عوارض الوجود بأنه لو فرض الخلو عنها لم يكن الماهية تلك الماهية بخلاف عوارض الوجود وسيصرح به الشارح قدس سره ايضا فيما بعد بقوله لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هى هى الخ وان اريد به انها تعرض الماهية ولو لمدخلية امر آخر كان كل واحد من الاقسام الثلاثة منقسما الى اللازم والمفارق وهو ظاهر لجواز ان يكون العروض فى الوجود الخارجى والذهنى اوكليهما مشروطا بأمر منفك عن الماهية وقوله فأينما وجدت الخ لايقتضى انحصار عوارض الماهية فى اللازمة على ماوهم لان شمول الامكنة لايقتضى شمول الازمنة * واعلم ان الحصر بين الاقسام الثلاثة عقلى لان العروض لايمكن بدون وجود المعروض فاما ان يكون فى الوجود الخارجى فقط اوفى الذهنى فقط اوفيهما واحتمال قسم آخر كأن يكون العروض باعتبار الوجودين معا اوكأن يكون العروض باعتبار خصوصية كل منهما لاباعتبار مطلق الوجود وهم منشاؤه عدم التدبر والالتفات الى مايوهمه ظاهر العبارة (قوله اى مع قطع النظر الخ) المقصود من التفسير دفع مايرد من انه قدمر ان الماهية من حيث هى هى ليست الا الماهية فكيف يمكن لحوق شيء لها وحاصله انه ليس المراد بالماهية من حيث هى هى الماهية مع قطع النظر عما عداها حتى من هذه الحيثية بل الماهية مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية ولما كان هذا القدر كافيا فى الدفع اكتفى المصنف عليه واحال قطع النظر عن الوجود الذهنى على المقابلة وزاده الشارح قدس سره تصريحا بما علم من المقابلة قوله بل لمطلق الوجود) اى بل المدخل له ويؤيده ماقيل اقتضاء الماهية لشيء واتصافها به من غير نظر الى الوجود غير معقول فانه من المعلوم بالضرورة ان مالاثبوت له بوجه من الوجوه لايتصف بثبوت شيء له فليس معنى لازم الماهية انها متصفة به سواء وجدت بأحد الوجودين اولا بل معناه انها اينما وجدت كانت متصفة به اذ ليس لاحد الوجودين مدخل فى الاقتضاء بل المقتضى الماهية باعتبار مطلق وجودها قيل وفيه بحث لان مامع العلة لايجب ان يكون له دخل فى العلية فان مايساوى العلة لاينفك عنها ولادخل له فى العلية الا يرى ان الصورة المشخصة علة لتشخص الهيولى مع كون الهيولى علة لتشخص الصورة ثم الاقتضاء مقدم بالذات على الاتصاف فلايلزم من عدم انفكاك الماهية المتصفة بلوازمها عن الوجود مدخلية فى العلية والاقتضاء اللهم الا ان يقال لولم يكن للوجود دخل فى الاقتضاء لصح الاتصاف مع قطع

تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع مع كون الاناء بحالته الاولى واما تناقصها فيكون حدوثه كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخى ازمنة حدوثها فيكون بين كل حدوثين زمان اطول مما بين حدوثين قبلهما لتباعدها عن الاناء وهذا كله على خلاف الواقع قيل لو اقتضى برودة الاناء فساد الهواء المحيط بالاناء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الى ان يجرى الماء جريانا صالحا والمشاهدة تكذبه فلم يصر الهواء ماء بل حصل الندى الذى ركب الاناء من اجزاء مائية اجيب بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفية الغريبة وعند التكيف بها يشتد تكيفها ويحفظه بطيئا ولذلك ربما يوجد الاوانى الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من هذه المايعات فالاناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المحيط به والماء لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المطيف به ظاهرة عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء مادام على سطح الاناء ماء اما اذا انحى منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده وكانقلاب الماء هواء فان الماء المغلى يتحلل منه الابخرة بحيث يتلطف بالكلية وكانقلاب النار هواء كالشعلة يصير هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لاحرقت مايقام على بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء وكانقلاب الهواء نارا بالنفخ القوى فانه عند الحاح النفخ القوى على الكير وسد الطرق التى يدخل فيها الهواء الجديد يصير الهواء الذى فى الكير نارا يشاهد ذلك من باشره ولما تبين الانقلاب بغير وسط يعلم امكان

كالزوجية للاربعة) فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة فى الخارج اوفى الذهن (فلوفرض اربعة)موجودة باحدالوجودين (غيرزوج لم تكن اربعة) فيلزم التناقض وكذا الحال فى تساوى الزوايا المثلث لقائمتين فانه لازم لماهية المثلث و ان لم تكن بين الثبوت لها كالزوجية للاربعة فلوتصور مثلث غيرمتساوى الزوايا القائمتين لم يكن مثلثا (وقسم) آخر (يلحق الوجوداى الهويات الخارجية) لا الماهية من حيث هى هى(نحوالتناهى والحدوث للجسم فانه) اى نحوماذكر (لايلزم ماهيته) اى ماهية الجسم من حيث هى هى(بل وجوده)الخارجى (فان من تصور جسما قديما اوغيرمتناه لم يكن) ذلك الشخص (متناقضا فى نفسه ولامتصورا لجسم غيرجسم) كالزمه ذلك فى تصوراربعة غيرزوج (وقسم)ثالث (يلحق الماهية باعتبار وجودها فى الذهن) فيكون لخصوصية هذا الوجود مدخل فى عروضه للماهية فلايحاذى به امر فى الخارج وهذا القسم هو المسمى

النظر عن الوجود لان هذا الاتصاف حينئذ مقتضى الذات وانت خبير بأن الاقتضاء امر ثبوتى فالاتصاف به يقتضى احد الوجودين وبه يتم الكلام فتأمل(قوله بل لمطلق الوجود) اى بل المدخل فى ذلك لمطلق الوجود اى وجود كان كما يدل عليه قول الشارح قدس سره سواء وجدت الاربعة فى الخارج اوفى الذهن وصرح به فى شرح التجريد وليس المراد به مفهوم الوجود ولا الوجود من غير اعتبار خصوصية معه حتى لاينحصر القسمة فتدبر ❊ثم اعلم انه ان اريد بمدخلية الوجود المطلق اوالخارجى اوالذهنى فى العروض ان يكون ذلك شرطا فيه فالوجود المطلق وكذا الخارجى والذهنى خارج من الاقسام الثلاثة اذقيام الوجود انما هو بالماهية من حيث هى على مانص عليه فى التجريد وغيره لابشرط الوجود والالزم تقدم الوجود على الوجود وان اريد به ان يكون ظرفا له ومصححا لعروضه فالوجود ادخل فى القسم الثالث لان الاتصاف بالوجود وان لم يستدع حينئذ تقدم المعروض بالوجود لكنه يقتضى ان لايكون المعروض مخلوطا بذلك العارض فى ذلك الظرف وظاهر ان الماهية فى الوجود الخارجى مخلوطة بالوجود الخارجى وكذا فى الوجود فى نفس الامر مخلوطة به بحسب نفس الامر وكذا فى الوجود الذهنى مخلوطة به بحسب نفس الامر لكنه للعقل ان يأخذها غير مخلوطة بشئ من العوارض فهو فى هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى من هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف به وهو نحو من انحاء الوجود فى نفس الامر كذا افاده المحقق الدوانى وهذا على ما اختاره من ان ثبوت الشئ للشئ مستلزم لثبوت المثبت له واما على ماهو المشهور من الفرعية فنقول اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافا حقيقيا فان زيادة الوجود خارجيا كان اوذهنيا انما هو فى التصور فهو انتزاعى محض فاذا لاحظها العقل وانتزع منها الوجود ووصفها به كان ذلك فرعا لحصولها فى الذهن بوجود هو نفسها ثم اذا لاحظها مرة ثانية وانتزع منها وجودا ذهنيا ووصفها به كان ذلك فرعا لحصولها فى الذهن مرة ثالثة بوجود هو نفسها وهكذا وليس هذه الملاحظة والالتفات لازمة للنفس فينقطع بانقطاع الاعتبار والملاحظة وهذا تحقيق ماذكره صاحب التجريد من ان الوجود من المعقولات الثانية وبما حررنا لك يندفع الشكوك التى عرضت للناظرين فى هذا المقام لانطول الكلام بذكرها ودفعها فانك بعد الاحاطة بما ذكرنا يظهر لك جلية الحال من غير حاجة الى القيل والقال (قوله لا الماهية من حيث هى هى) تأكيد لدفع مايتوهم اى من ظاهر العبارة من انها ليست عارضة للماهيات اصلا **قوله** وقسم يلحق الماهية باعتبار وجودها فى الذهن) الظاهر ان التناقض آت فى لواحق الوجود الذهنى ايضا قوله فلا يحاذى به امر فى الخارج) اى لايطابقه على مامر من تفسير المطابقة من انه لوفرض الحاصل فى الذهن متصفا بالعوارض الخارجية كان عين ذلك الامر ولوفرض ذلك الامر الخارجى حاصلا فى العقل معرى عنها كان عين تلك الصورة فلا يرد ماقيل ان الوجود الخارجى وكذا المطلق يحاذى بهما امر فى الخارج على رأى الحكماء اعنى ذاته تعالى لكون وجوده عين ذاته فلا يكونان من المعقولات الثانية **قوله** هو المسمى بالمعقولات الثانية) ان قلت الامكان من المعقولات الثانية مع انه لازم للماهية

الانقلاب بوسط اووسطين فهذه الانقلابات دالة على ان الهيولى مشتركة ❊قال❊ واما المركبات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربعة بامزجة مختلفة معدة لخلق متخالفة وهى المعادن والنبات والحيوان والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بأن يتصغر اجزاءها بحيث تكسر سورة كل واحد منها سورة كيفية الاخر فتحدث كيفية متوسطة ❊اقول❊ واما المركبات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربعة الارض والماء والهواء والنار بامزجة مختلفة معدة لخلق مختلفة وهى المعادن والنبات والحيوا والدليل على ان المركبات مخلوقة من امتزاج هذه الاربعة الاستقراء والمزاج هو المعد لحصول صور المركبات من المعادن والنبات والحيوان بيان ذلك ان المركبات ثلاثة ذو صورة لانفس لها ويسمى معدنيا وذو صورة لها نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لاحس ولاحركة ارادية لها ويسمى نباتا وذو صورة له نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة متحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اول فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شئ يحل فى المادة والى غيرمنوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار ويصدر من الحيوانى مايصدر من النباتى ومن النباتى مايصدر من المعدنى من غير عكس وكل واحد من هذه الثلاث جنس لانواع لاينحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لاحصر لها بحيث لايتشابه اثنان

من الانواع ولا من الاصناف ولا من
الاشخاص وليس هذا الاختلاف
بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية
فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ
المفارق فانه احدى الذات متساوى
النسبة الى جميع الماديات فهو اذا
بسبب امور مختلفة والامور المختلفة
فى الهيولى هى الصور الاربع النوعية
التى للعناصر التى هى مواد المركبات
والاختلاف ليس بسبب هذه
الصور انفسها لان الاختلاف
الذى يكون بسببها لايزيد على اربعة
فهو اذن بحسب احوالها فى التركيب
وفيما يعرض بعد التركيب من الامزجة
فان التركيب يختلف باختلاف مقادير
هذه العناصر والامزجة تختلف
باختلاف التركيب ولما كان امكان
انقلاب العناصر غير متناه كان امكان
التركيب غير متناه فكان امكان
الامزجة غير متناه وتلك الاختلافات
الواقعة فى الامزجة هى اسباب
معدة لخلق متخالفة وهى المعادن
والنبات والحيوان اجناسها وانواعها
واصنافها واشخاصها والمزاج هى
الكيفية المتشابهة المتوسطة الحاصلة
من تفاعل البسائط بعضها فى بعض بان
يتصغر اجزاؤها فيختلط فيستحيل
فى كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها
بان يعمل كل بكيفية فى مادة الاخرى
بحيث يكسر سورة كل منها سورة
الاخرى فيستحيل فى كيفيتها فيحدث
منها كيفية متشابهة فى الكل متوسطة
توسطا ما ولم يفسد صور البسائط
والعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا
يمكن ان ينفعل كل واحد منها فى الآخر
من حيث ينفعل عنه لان فعل كل
منها ان كان مع انفعاله لزم ان يكون
الشئ الواحد بالنسبة الى آخر غالبا
مغلوبا معا وان كان فعله فى الاخر متقدما
عنه لزم الاخر المغلوب غالبا عليه

بالمعقولات الثانية (نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية) العارضة للاشياء الموجودة فى الذهن
وليس فى الخارج مايطابقها (فنبهوا) بقولهم ان الماهيات غير مجعولة (على ان المجعولية انما تلحق
الهوية لا الماهية) اى هى من عوارض الوجود الخارجى لا من عوارض الماهية من حيث هى هى (فلو
تصور) مثلا (انسان غير مجعول لم يكن) ذلك المتصور (لا انسانا) حتى يلزم التناقض (وارادوا) يعنى
هؤلاء النافين (بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل) الموجد وهذا كلام حق لامرية فيه لان لا احتياج من
لوازم الوجود دون الماهية (وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير) سواء كان فاعلا
موجدا او جزأ مقوما (انها) اى المجعولية بهذا المعنى (تلحق الماهية المركبة) لذاتها مع قطع
النظر عن وجودها (فان الاحتياج الى جزئها) الداخل فى قوامها (يلحقها لنفس مفهومها)
من حيث هو هو (قطعا) فأينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف
البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركنا فى الاحتياج اللازم للوجود وارادوا
بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للماهية المركبة
فى حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا
كلام صواب لاشبهة فيه (وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا) سواء كانت مركبة او بسيطة
(وقد ارادوا عروض المجعولية لها فى الجملة) اى ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه

كاسيجىء قلت معناه انه لازم لموصوفه الذى هو الماهية الممكنة لا باعتبار مطلق الوجود بل باعتبار
الوجود الذهنى فان معنى امكان الماهية هو قابلية الماهية للوجود والعدم من حيث هى وتلك القابلية
والحيثية لا تعرض الا بحسب الوجود الذهنى فان قلت امكان الوجود فى الذهن ايضا من المعقولات
الثانية مع ان ثبوته للماهية ليس باعتبار الوجود الذهنى والا تسلسل الوجودات الذهنية وليست
اعتبارية صرفة حتى يلتزم قلت سبق الكلام فيه فى بحث الوجود فليتذكر (قوله فلو تصور
الخ) الفاء للتعليل او التفريع ففيه اشارة الى الفرق بين الزوجية والمجعولية والى تطبيق الدليل المذكور
سابقا لعدم المجعولية على هذا المعنى بان يراد انه لو كانت الانسانية متلبسة بالجعل فى نفسها لم يكن
الانسانية عند عدم اعتبار جعل الجاعل معها انسانية والتالى باطل لان الانسانية انسانية اعتبر معها
الجعل اولا (قوله وارادوا الخ) اى المجعولية المترتبة على الاحتياج الى الموجد وكذلك الكلام فيما
سيأتى لا نفس الاحتياج بطريق التسامح بذكر السبب وارادة السبب على ماوهم لان الاحتياج
الى الموجد متقدم على الايجاد المتقدم على الوجود فكيف يكون من عوارض الوجود الخارجى
بل هو من عوارض الوجود الذهنى فان الماهية الممكنة الموجودة اذا حصلت فى العقل انتزع منها
الامكان والاحتياج وكونها موجودة والوجود بخلاف المجعولية فانها متأخرة عن وجودها بدليل
صحة دخول الفاء بأن يقال الماهية امكنت فاحتاجت فأوجدت فوجدت فصارت مجعولة **قوله**
بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل) لظاهر ان المجعولة هى الوصف المترتب على الاحتياج لكن لما كان
الفرق باعتبار المبدئية نصوا على الفارق وههنا بحث وهو ان ظاهر ماسبق من تفصيل العوارض
وتقسيمها الى الثلاثة يدل على ان العوارض المذكورة مايعرض باعتبار احد الوجودين مطلقا او
بخصوصية احدهما فجعل الاحتياج الى الفاعل من عوارض الوجود الخارجى اى عارضا باعتباره
وبعده محل تأمل وان اراد ان الموصوف به امر خارجى ولو حال الاتصاف يلزم ان يكون نفس الوجود
الخارجى من هذا القسم لا من القسم الثالث اعنى المعقولات الثانية مع انه منها فتأمل لجوابه (قوله
سواء كان الخ) هذا التعميم بالنظر الى الواقع لثبوت الاحتياج الى الموجد لجميع الممكنات لا لان له مدخلا
فى كون المركبة مجعولة دون البسيط اذ مناط الفرق بثبوت الاحتياج الى الاجزاء للمركبة دون البسيط
(قوله عن وجودها) اى خصوصية وجودها الخارجى والذهنى (قوله وارادوا) تطبيق
لدليلهم على هذا المعنى (قوله ان الاحتياج العارض الخ) اى الامكان الذى هو سبب الاحتياج
العارض المذكور لان الامكان ليس نفس الاحتياج بل هو محوج (قوله اى ارادوا الخ)

(لنفس)

لنفس الماهيـة اوالوجود واعم من ان يكون الى الفاعل الموجد اوالجزء المقوم وهذا ايضـا كلام صدق لاشك فيـه (وان عاقلا) عطف على ان هذه المسئلة اى واعلم ان عاقلا (لم يقـل بأن الماهيـة الممكنة مستغنية فى تقررها) وثبوتها (فى الخارج عن الفاعل)الموجد كما يتبادر اليه الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة (الا ماينسـب الى المعتزلة) من ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة فى انفسـها من غير تأثير للفـاعل فيها وانمـا تأثيره فى اتصافهـا بالوجود هذا تقرير ماحرره المصنف وفيـه بعد لان البحث عمـا يلحق الماهيـة اه من لوازمهـا من حيث هى اومن لوازم وجودها الخـارجى اوالذهنى جار فى كثير من لواحقهـا فليس لتخصيص هـذا البحث بالمجعوليـة كثير فائدة و ايضـا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل فى وجودها الخارجى كذلك محتاجة اليه فى وجودها الذهنى فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينـا اوغير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفـاعل فى الوجود الخارجى كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا ٭وابعـد من ذلك ماقاله الامام الرازى من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولاداخلة فيها على قيـاس ماقيل من ان الماهية لاواحدة ولاكثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيـات ليست مجعولة انها فى حد

فمكنة فى دليلهم المشهور لانها ممكنة اعم من الامكان بالقياس الى الوجود والجزء وكذا فاعل اعم من فاعل المـاهية والوجـود ولوحمل قولهم عـلى انهم ارادوا عروض المجعولية لها باعتبار الوجود يصح ذلك القول وانطبق الدليل من غير تكلف الاان المصنف راعى اطلاق المجعولية وعـدم الاحتياج الى التخصيص (قوله كما يتبادر الخ) بناء على ان المتبادر منـه نفى الاتصـاف بالمجعولية وهو الاسـتغناء عن الموجد (قوله من ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة الخ) بناء على جعلهم التقرر اعم من الوجود فاذا حمل الخلاف المذكور على هذا المعنى كان النزاع معنويا لكنه بعيد اذ الخلاف المذكور واقع بين الحكماء النافين لتقرر المعدومات (قوله هذا تقرير الخ) خلاصـته ان النزاع بينهم لفظى (قوله لان البحث الخ) ولانه يسـتلزم استمرار جماهـير الفضـلاء على النزاع اللفظى (قوله سـوء كان اتصـافها الخ) بناء عـلى الاختـلاف فى ان قولهم كل ممكن محتاج الى موجد بديهية اونظرية كما سيأتى وفيه اشـارة الى الرد على ماذكره المصنف بقوله فلو تصور انسان غير مجعول الخ بأن اللازم منه ان لايكون مجعوليته بينة الثبوت له ولايلزم منه ان لايكون لازمة له كما لايلزم من تصور المثلث بدون تساوى الزوايا ان لايكون المتساوى لازما له فى نفس الامر (قوله كان الكلام صحيحا) لايخفى ان المعقولات الثانية مايكون الذهن ظرفا للاتصـاف به سواء كان ذلك المفهوم مقيدا بالخارج اوبالذهن اولم يكن مقيدا بهما ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والامكان والحقيقة منها سواء اعتبر بحسب الوجود الخارجى او غيره بل جعلوا نفس الوجود الخارجى منها والظاهر ان المجعولية بحسب الوجود الخارجى من المعقولات الثانية كيف لا وقد صرحوا بأن الامكان علة الحاجة فلايكون منشأ الاتصاف بها الوجود الخارجى فلايكون الكلام على هذا التفسير صحيحا كذا افاده المحقق الدوانى والجواب ان ذلك انما يرد لو اريد بالمجعولية نفس الاحتياج على مايوهمه ظـاهر العبارة اما اذا اريد بها المجعولية المسببة عن الاحتياج كما مر تقريره فظاهر ان الاتصاف بها بحسب الوجود الخارجى (قوله والتقييد تكلفا) اذ لافائدة له وهذا كما قال الزوجية الخـارجية ليست لازمة لماهية الاربعة بل لهويتها لالعدم القرينة على التقييد حتى يرد ان كون المتبادر من الوجود الوجود الخارجى قرينة على التقييد المذكور فلاتكلف فيه قوله ان المجعولية ليست نفس الماهية الخ) فقولهم المـاهية غير مجعولة ينبغى ان يحمل حينئذ على السلب لاالعدول كما هو ظاهر العبارة لان الماهية من حيث هى غير مجعولة ايضـا على معنى ان اللامجعولية ليسـت نفسهـا و لاداخلة فيها ووجه الابعدية مع استوائهما فى انتفاء وجه تخصيص هذا البحث بالمجعولية انه على هذا كان معلوما فى اول بحث الماهية فلاوجه لذكره ثانيا كما هو دأبهم (قوله ان معنى قولهم الخ) يعنى ان معنى قولهم انها مجعولة ظـاهر

وان كان بعد انفعاله عنه يلزم ان يكون غالبا بعد ماكان مغلوبا فاذالابد وان يكون فعل كل منهـا فى الاخر من جهة غير جهة انفعاله ولايجوز ان يكون من حيث المادة فاعلا لان المادة من حيث هى مادة قابلة والقـابل من حيث هو قابل لايكون فاعلا ولايجوز ان يكون الفاعل هوالصورة والكيفية هى المكسرة لان الصورة انمـا تكسر بواسطة الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا والشئ فى حالة واحدة لايكون غالبا ومغلوبا كاسرا ومنكسرا لان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا يكون منكسرا والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل المادة ولذلك يحصل الكيفية المتوسطة بين الحار والبـارد اذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما اولايلزم محال وقوله المتشابهة اى تلك الكيفية متشابهة فى جميع اجزاء العنـاصر وقوله المتوسطة اى الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات العنـاصر ٭قال ٭ الرابع فى حدوثها الاجسام محدثة بذواتها وقال ارسطو الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة سوى الاوضـاع والحركات والعنـاصر بموادها وصورها الجسمية بنوعها وصورهـا النوعية بجنسها وقال من قبله الكل قديمة بذواتها محدثة بصورها وصفاتها واختلفوا فى تلك الذوات فقيل كان الاصل جوهرة فنظر البارى تعالى اليها بنظر الهيبة فذابت فصارت ماء ثم حصل الارض منها بالتكثيف والنار والهواء بالتلطيف والسماء من دخان النار وقيل ذلك كان ارضا فحصل الباقى بالتلطيف

انفسها لايتعلق بها جعل جاعل ولاتأثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذلا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل جاعل بينهما فتكون احديهما مجعولة تلك الاخرى وكذ لايتصور تأثير الفاعل فى الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره فى الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا فى الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لايجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ فى الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا فى الخارج فليست الماهيات فى انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا فى انفسها مجعولة بل الماهيات فى كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لاينبغى ان ينازع فيه ولامنافاة بين نفى المجعولة عن الماهيات بالمعنى الذى ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه آنفا انه الحق الذى لايتوهم بطلانه فالقول بنفى المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ＊ ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهيات تلك الماهية منفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر

وهو الاحتياج الى الموجد لايحتاج الى التعرض ومعنى قولهم الماهيات غير مجعولة انها ليست نفسها ولا اجزاؤها وانما كان ابعد لاشتراكه مع ما قاله المصنف فى انه ليس للتخصيص كثير فائدة يرد عليه ان هذا الحكم قد علم من قولهم وهى مغايرة لما عداها بأبلغ بيان فالتعرض له مستدرك ولانه لاوجه حينئذ لمذهب التفصيل وما قيل من انه على هذا ينبغى ان يحمل قولهم غير مجعولة على السلب ففيه انه على جميع الوجوه المذكورة محمولة على السلب كما لايخفى (قوله ولاتأثير مؤثر) اشار بالعطف الى ان النزاع ليس فى الجعل اللغوى فانه يستعمل بمعنى الخلق والصيرورة والتصيير ومعنى طفق (قوله اذلا مغايرة الخ) فيه بحث لان هذا انما يفيد عدم تعلق الجعل بالسواد بمعنى جعل شئ شيئا ولايفيد نفى تعلق الجعل به بأن يكون نفسه اثر الفاعل وتابعا للجعل ومعنى التأثير استتباع المؤثر الاثر لامايتبادر الى الوهم اعنى ايجاد الاثر (قوله وكذا الخ) هذه المقدمة لادخل لها فى بيان انها ليست بمجعولة بل توطئة لبيان معنى الجعل ودفع لما مر من انه اذا لم يكن ماهية ما مجعولة انتفى المجعولية بالكلية لان كل ما يفرض تعلق الجعل به من الوجود والموصوفية فهو ماهية فى نفسه (قوله بمعنى جعل الوجود وجودا) وكذا جعل الاتصاف اتصافا (قوله بل تأثيره الخ) فالاثر هى الماهية باعتبار الوجود فيتصور توسط الجعل بينهما بأن يقال جعل الماهية موجودة وليس الاثر الاتصاف حتى يرد انكم قد اعترفتم بكون الاتصاف اثر الفاعل بنفسه فلم لاتقولون الماهيات كلها كذلك وان الاثر هو الامر الخارجى والاتصاف ليس كذلك (قوله لا بمعنى انه يجعل الخ) فان الاتصاف انما يكون موجودا اذا كان الخارج ظرفا لوجوده وفيما نحن فيه الخارج ظرف لنفسه (قوله فان الصباغ الخ) تصوير للمعقول بالمحسوس لايضاحه (قوله وهذا المعنى الخ) فيه بحث لان ماذكره انما يصح اذا كان الاتصاف بالوجود حقيقيا بأن يكون الوجود امرا زائدا على الماهية يتصف الماهية به سواء كان الوجود موجودا بنفسه او معدوما وقد عرفت بطلانه بناء على ماهو المشهور من ان ثبوت شئ لشئ فرع لثبوت المثبت له الا ان يقال باستثناء الوجود عنه كما ذهب اليه الامام او يقال بالاستلزام دون الفرعية كما ذهب اليه المحقق الدوانى اما اذا كان انتزاعيا محضا ولايكون فى الخارج الا الماهية فلامعنى لقوله انه يجعلها متصفة بالوجود (قوله كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه) يعنى ان النزاع لفظى وانت قد عرفت حال ما صوره والصواب ما صورناه فى صدر المبحث من ان النزاع معنوى والخلاف فى ان الماهيات نفسها اثر الفاعل وكون الماهية موجودة امر انتزاعى محض او ان الماهيات انفسها ماهيات وتأثير الفاعل فى اتصاف الماهية بالوجود فالقائلون بعينية الوجود قائلون بالاول والقائلون بزيادته يقولون بالثانى وهذا ماذكره المحقق الدوانى فى تصانيفه وبينه بيانا شافيا واختاره شارح حكمة العين فى منهياته واشار اليه الشارح قدس سره فى حواشيه ＊بقى شئ وهو ان مرتبة علمه تعالى مقدم على الجعل فالماهيات فى مرتبة

وقيل كان هواء وقيل نارا وتكونت الباقى بالتكثيف والسماء من الدخان وقيل كان اجزاء صغارا من كل جنس متفرقة متحركة فمما اجتمع منها اجزاء متماثلة التأمت والتصقت وصارت جسما وقيل كان نفسا وهيولى فتعشقت عليها وتعلقت بها وصارت تعلقها سببا لحدوث اجزاء العالم وقيل كانت وحدات فصارت ذات اوضاع وتكونت نقاطا ثم ائتلفت فصارت اجساما وتوقف جالينوس فى الكل ＊اقول ＊ المبحث الرابع فى حدوث الاجسام ＊ اختلف اهل العالم فى حدوث الاجسام والوجوه المحتملة بحسب الفرض اربعة لانه اما ان يكون محدث الذات والصفات ＊ او قديم الذات والصفات ＊ او قديم الذات محدث الصفات ＊ او محدث الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع مما لم يقل به عاقل واما الاحتمالات الثلاث فقد قال بكل منها قوم ＊ اما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى واليهود والمجوس فانهم قالوا الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها ＊ واما الثانى فهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس وبرقلس ومن المتأخرين ابى نصر الفارابى وابى على بن سينا فانهم قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار والشكل وما يجرى مجراهما من الامور القارة اللازمة سوى الحركات والاوضاع فان كل واحد منها حادث مسبوق باخر لا الى اول لها والعناصر قديمة بموادها بحسب تشخصها وصورها الجسمية قديمة بنوعها وصورها النوعية قديمة بجنسها اى كان قبل كل صورة صورة اخرى لا الى اول لها ＊ واما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كثاليس وانكساغورس

من كلامهم ان الماهية المركب فى حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتى لايتصور فى البسيط فهو والمركب يتشاركان فى ثبوت المجعولية بحسب الوجود والحاجة الى التأثير وفى نفى المجعولية بحسب الماهية ويتمايزان بان المركب مجعول فى حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلاريبة ﴿ المقصد السابع المركب اما ذات ﴾ ان كان قائما بنفسه (واما صفة) ان كان قائما بغيره (والاول يقوم بعض اجزائه ببعض آخر) منها (والا) اى وان لم يقم بعض اجزائه ببعض (استغنى كل من الآخر فلم تحصل منهما ماهية متحدة) وحدة حقيقية لما سيأتى فى المقصد التاسع من انه لابد من حاجة بعض الاجزاء الى بعض وعلى هذا لحق هذا المقصد ان يؤخر من التاسع على ان حاجة بعضها الى بعض لايجب ان يكون بقيامه به لجواز ان يكون احتياجه اليه بوجه آخر ولابد فى الاول ايضا من ان يكون بعض اجزائه قائما بنفسه والا لم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافه (والثانى) اى المركب الذى

العلم متميزة متكثرة من غير تعلق الجعل بها فكيف يقال ان الماهيات فى انفسها اثر الجعل اللهم الا ان يقال ان ذلك التكثر والتعدد بسبب العلم فيكون انفسها مجعولة بالجعل العلمى وان لم تكن مجعولة بالجعل الخارجى وتم ما قاله المصنف ان هذه المسئلة من المداحض (قوله المركب) اى الحقيق وهو ما لا يكون تركيبه بحسب اعتبار المعتبر وذلك يستلزم كونه موصوفا بالوحدة فى الخارج اى مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر سواء كان تركيبه من الاجزاء الخارجية او من الاجزاء المحمولة عند من يرى انها مغايرة للمركب ماهية قوله كان هذا ايضا صوابا بلاريبة) واما قولهم ان الامكان لايعرض البسيط فلم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام فى الممكن دون الواجب والممتنع ايضا ولو صح نفى هذا الامكان عن البسيط لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايضا لانهما نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته فى ذاته كما فى المركب وقد يقال توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه البعد الذى كان قد هرب عنه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم ماهية المركبة دون البسيطة فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية ولك ان تقول البعد المهروب عنه هو القول بأن نزاع الفرق الثالث فى كون المجعولية من لوازم الماهية او احد الموجودين اى ان يكون الملحوظ فى عنوان البحث هذا المعنى فلزوم كونها من لوازم ماهية المركب دون البسيط على قول الفرقة الثالثة ليس من البعد المهروب عنه فتأمل قوله المركب اما ذات الخ) خص المركب بالذكر لكثرة البحث فيه (قوله ان كان قائما بنفسه) معنى القيام بنفسه ان لايحتاج فى وجوده الى محل يقومه كالجسم المركب من الهيولى والصورة وكالسرير على تقدير تركبه من الخشب والهيئة فمعنى القيام بغيره ان يحتاج اليه فالمركب القائم بالغير لايكون الاعرضا او صفة اذ ليس لنا جوهر مركب يكون حالا فى محل فالمركب منحصر فى الذات والصفة واما البسيط فهو منحصر فيهما اذ منه ما هو محتاج الى محل يقومه وليس بصفة كالصورة الجسمية والنوعية الشخصيتين على تقدير ان لايكون الجوهر جنسا ثم البسيط منحصر فيما يقوم بنفسه وفيما يقوم بغيره كما وقع فى التجريد فتدبر فانه قد تحير الناظرون فى هذا المقام (قوله يقوم بعض اجزائه ببعض آخر) اراد بالبعض الآخر ما عدا الجزء القائم سواء كان واحدا او متعددا محتاجا بعض ذلك المتعدد الى بعض آخر اولا كالصور النوعية للمركب من العناصر فيعم المركب من جزئين فصاعدا (قوله اى وان لم يقم بعض اجزائه ببعض) بل كان كل من البعض موجودا برأسه غير حال فى الآخر فيستغنى كل منهما عن الآخر فى وجوده فلا يكون الماهية التى اعتبر تركبها منهما موصوفة بالوحدة الحقيقية اى الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر (قوله فحق هذا المقصد الخ) انما قال حق لانه يجوز بناء المسئلة على المبادى المسلمة المبينة فى موضع آخر لكن حق التعليم يقتضى التقديم اذا كان يمكن تقديمه كما فيما نحن فيه لئلا ينتظر المعلم (قوله على ان الخ) حاصله منع الملازمة المدلول عليه بقوله والا استغنى كل من الآخر مستندا بان انتفاء القيام الذى هو اخص لايستلزم انتفاء الاحتياج الذى هو اعم (قوله والا لم يكن الخ) لانه لايجوز ان يكون كل منهما قائما بالآخر اى حالا فيه فيكون الجزء الذى قام به الآخر قائما بثالث

وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقيونية والماهانية فانهم قالوا الاجسام كلها قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها ثم هؤلاء اختلفوا فى تلك الذوات فافترقوا فرقتين الاولى زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس انه الماء لانه قابل لكل الصور ثم حصل الارض منها بالتكثيف والانجماد والنار والهواء بالتلطيف فان الماء اذا لطف صار هواء وتكونت النار من صفوة الماء والسماء تكونت من دخان النار ويقال ان ثاليس اخذه من التورية لانه جاء فى السفر الاول منها ان الله تعالى خلق جوهرا نظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات فظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها الجبال نقل صاحب الملل والنحل عن ثاليس الملطى انه قال ان المبدأ الاول ابدع العنصر الذى فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجود فى العالم على المثال الذى فى العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى الا وفى ذات العنصر صورة ومثال عنه قال ويتصور العامة ان صور المعدومات فى ذات المبدء الاول لا بل هى فى مبدعه وهو تعالى بوحدانيته منزه عما يوصف به مبدعه ثم قال ومن العجب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده تكونت الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل

هو صفة (يقوم بثالث) هو غير المركب واجزائه (فاما ان يقوم اجزاؤه) كلها (بذلك الثالث) ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا (او يقوم جزء منه بذلك الثالث) ابتداء (ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به فيكون قيامه) اى قيام الجزء الآخر (بالثالث بالواسطة) التى هى الجزء القائم به ابتداء ﴿ المقصد الثامن انما نحكم بكون الماهية مركبة ﴾ من اجزاء سواء كان اجناسا او فصولا او غيرهما ,اذ علم انها مشاركة لغيرها فى ذاتى) اى امر غير خارج عنها (ومخالفة) لذلك الغير (فى ذاتى) بالمعنى المذكور اذ يعلم بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شئ منهما خارجا عنهـا كانت مركبة منهما (لا بأن يشتركا) اى يحكم على الماهية بكونها مركبة بان تشارك غيرها فى ذاتى وتخالفه فى ذاتى آخر لا بان يشتركا (فى ذاتى ويختلفا بعارض) ثبوتى (او سلب) اى عارض سلبى (لجواز كونه) اى كون ذلك

فلا يكون المركب قائما بنفسه (قوله يقوم بثالث) لامتناع قيامه بجزئيه (قوله فاما ان يقوم اجزاؤه الخ) اى على تقدير امتناع قيام العرض بالعرض قوله لكن يكون قيام بعضها به شرطا الخ) لا يخفى ان مجرد الشرطية لا يكفى فى الوحدة الحقيقية فاعتبر اللون المشروط بالضوء على ان توقف الوحدة الحقيقية على ذلك ممنوع لجواز الارتباط بين الاجزاء بوجه آخر (قوله حتى يتصور الخ)واما البلقة المركبة من السواد والبياض مع عدم اشتراط قيام احدهما بمحله فتركيبه اعتبارى وفى الخارج بينهما التجاور (قوله او يقوم جزء منه الخ) اى على تقدير جواز قيام العرض بالعرض (قوله مركبة) اى تركيبا حقيقيا يكون بسببه المركب موصوفا بالوحدة قوله سواء كانت اجناسا او فصولا او غيرها) اى سواء كان بعض تلك الاجزاء اجناسا وبعضها فصولا او غيرها بأن يكون ما به الاشتراك فصلا بعيدا وما به الامتياز فصلا قريبا مثلا فان المقصود ههنا لزوم دخول ما به الاشتراك وما به الامتياز ليس لا وحمل الغير على الاجزاء الخارجية او التعين يأباه السياق (قوله او غيرهما) اى الاجزاء الغير المحمولة (قوله اذا علم الخ) وفيه اشارة الى ان تركيب الماهية من امرين متساويين فى الصدق وفى التحقيق مجرد احتمال عقلى لا طريق لنا الى العلم به قوله اى امر غير خارج) انما فسر الذاتى بهذا ليشمل تمام الماهية اذ لو اريد به الجزء لكان التركيب ظاهرا من اول الامر بلا احتياج الى ملاحظة المخالفة فى ذاتى آخر وايضا لم يستقم حينئذ قوله لا بأن يشتركا فى ذاتى الى آخره (قوله امر) اى سواء كان محمولا او غير محمول (قوله غير خارج) لم يفسر الذاتى بالامر الداخل لانه لا يحتاج فى العلم بتركب الماهية حينئذ الى العلم بمشاركة الغير فيه وبمخالفته فى آخر وايضا لم يصح قوله لا بان يشتركا فى ذاتى الخ (قوله لا بان يشتركا الخ) بيان للجزء السلبى للقصر الذى يدل عليه انما وحاصله ان الاشتراك فى ذاتى بالمعنى المذكور فقط او المخالفة فيه او الاشتراك فى العرضى فقط او الاختلاف فيه فقط لا يدل على التركيب والبساطة اصلا وهو ظاهر فبقى احتمالات احدها الاشتراك فى ذاتى والمخالفة فى آخر وهذا يدل على التركيب وثانيها الاشتراك فى ذاتى والمخالفة فى عرضى وثالثها الاشتراك فى عرضى والاختلاف فى ذاتى ورابعها الاشتراك فى عرضى والاختلاف فى عرضى آخر وشئ منها لا يدل على التركيب والمصنف ترك الرابع لظهوره فقوله لا بأن يشتركا اى بان يعلم اشتراكهما (قوله اى يحكم الخ) اشارة الى ان قوله لا بأن يشتركا معطوف على ما قبله بحسب المعنى قوله لجواز كونه تمام ماهيتهما) الكلام فى مشاركة الماهية للغير فالغيران اما الماهيتان فلا يتصور كون الذاتى تمام ماهيتهما اذ لا يتصور الغيرية به حينئذ اللهم الا ان يراد ما به الغير بحسب الاعتبار واما الفردان والفرد مركب لا محاله ولك ان تمنع لزوم تركب الفرد عند المتكلمين فانهم قائلون بان للواجب تعالى تشخصا مغايرا للماهية وان ذلك التشخص ليس بداخل فى هويته تعالى وان سلم اللزوم قلنا انا نختار الثانى ونقول المراد كون الماهية مركبة فى ذواتها وحقيقتها فذات الافراد وحقيقتها لا يدخل فيها التعينات * بقى ان الفرد ليس بماهية والكلام فى الماهية وجوابه ان الضمير فى قوله انها مشاركة لغيرها ونظائرها للماهية بمعنى ما به الشئ هو هو وهى اعم من الكلى والجزئى وان كان المراد بالذاتى والعرضى ما هو كذلك بالنسبة الى الماهية الكلية (قوله تمام ماهيتهما)

من الاثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل فيما اليه ثم قال وكان ثاليس الملطى انما تلقى مذهبه من المشكاة النبوية يعنى ما نقل عن التورية وقال آخرون كان الاصل ارضا فحصل الباقى من الارض بالتلطيف وزعم انكسيما ليس انه الهواء وتكون من لطافته النار ومن كثافته الارض والماء وزعم ابرقليطس انه النار وكون الاشياء عنها بالتكاثف والسماء من الدخان وقال آخرون انه البخار وتكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والارض بالتكثيف وعن انكساغورس انه الخليط الذى لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل جنس اجزاء صغار مثلا فيه اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم وتلك الاجزاء متفرقة متحركة فمهما اجتمع من تلك الاجزاء اجزاء كثيرة متماثلة التأمت وصارت جسما وهذا القائل بنى على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والبروز وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنا فى الازل ثم ان الله تعالى حركه فتكون منه هذا العالم وزعم ذيمقراطيس ان اصل العالم اجزاء كثيرة كرية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية متحركة لذواتها حركات دائمة ثم اتفق فى تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات ثم وزعمت الثنوية ان اصل العالم النور والظلمة * الفرقة الثانية

(الذاتى)

الذاتى اعنى ماليس بعرضى (تمام ماهيتهما كافراد البسيط) الذى هو طبيعة نوعية فان افراده (تختلف بالتعينات) التى هى امور عارضة مع ان الماهية واحدة لاتركيب فيها وكذلك الوجود يشارك الماهيات الموجودة فى الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلبى هو انه ليس مفهومه الا الثبوت فقط وللماهيات امر وراءه وليس يلزم من ذلك تركب الوجود (ولا بان يختلفا فى ذاتى مع الاشتراك فى عارض) ثبوتى (اوسلب) فان هذا ايضا لايقتضى التركيب (اذ البسيطان قد يستلزمان صفة ثبوتية اوسلبية) ويمتازان بتمام الحقيقة ولاتركيب فى شئ منهما (واعلم ان المشتركين فى ذاتى اذا اختلفا فى لوازم الماهية دل) ذلك (على التركيب لان اللازم)المذكور المستند الى الماهية (لايستند الى ما به الاشتراك والا كان مشتركا) مثله بل لابد ان يستند الى شئ آخر معتبر فى الماهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا القسم مستثنى عن قوله لابان يشتركا فى ذاتى ويختلفا بعارض اوسلب واما الاشتراك فى عارض ثبوتى اوسلب والاختلاف فى عارض آخر ثبوتى اوسلبى فظاهر انه لايقتضى تركيبا اصلا ﴿ المقصد التاسع لابد ﴾ فى تركب الماهية الحقيقية (من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض اذلو استغنى كل) من الاجزاء (عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة) وحدة حقيقية (كالحجر

الضمير راجع الى مايرجع اليه ضمير يشتركا اعنى الماهية والغير فيصير المعنى تمام ماهية الماهية والغير فالمراد بالماهية المضافة المعنى المتناول المختص بالكلية بقرينة لفظ تمام وبالمضاف اليها مابه الشئ هو هو الشامل للشخصية فيؤول المعنى الى جواز كونه طبيعة نوعية للفردين فقوله كافراد البسيط مثال للامرين المتشاركين فى تمام الماهية المختلفين بالعارض وهذا على تقدير ان يكون التعين خارجا عن الشخص **قوله** وكذلك الوجود يشارك الخ) المراد بالمشاركة فى ذاتى المشاركة فى الذاتى بالنسبة الى الماهية التى يتكلم فيها والثبوت بالنسبة الى الوجود ذاتى وان لم يكن كذلك النسبة الى الماهيات الموجودة (قوله وكذلك الوجود) مثال لما يختلف بالعارض السلبى (قوله فى الثبوت) الذى هو ذاتى الوجود وان لم يكن ذاتيا للماهيات الموجودة وهذا القدر يكفى لان يقال انهما يشتركان فى ذاتى **قوله** لان اللازم المذكور المستند الى الماهية الخ) اشار بقوله المستند الى الماهية الى ان هذا الدليل لاينهض على من جوز استناد اللزوم الى غير المتلازمين كالفاعل (قوله المستند الى الماهية) قيد اللازم بذلك اشارة الى ان لازم الماهية اذا كان مستندا الى غير الماهية لايدل اختلافه على التركيب وهو ظاهر **قوله** فيلزم التركيب) قيل لم لايجوز استناد الاختلاف الى العينات وجوابه ان الكلام فى لوازم الماهية فلا يجوز ان يستند الى التعينات على انه يجوز ان يراد بالماهية مايعم الهوية ولاشك فى لزوم تركبها على التصوير المذكور عند الفلاسفة (قوله فهذا القسم الخ) يعنى ان قوله واعلم الخ تخصيص لقوله لابان يشتركا الخ بكلام مستقل بمنزلة الاستثناء (قوله لابد فى تركب الخ) فان قلت ان اريد ان الاحتياج كاف فى تركب الماهية الحقيقية فباطل لكونه حاصلا بين كل معلول وعلة ولازم وملزوم مع عدم تركب الماهية الحقيقية منهما وان اريد لابد منه فى ذلك وان احتاج الى امر آخر فيرد المنع على قوله والا لم يحصل منهما ماهية حقيقية لجواز ان يكون حصول الوحدة الحقيقية بذلك الامر الآخر من غير مدخل للاحتياج المذكور قلت المراد انه لابد من الاحتياج المستلزم للانضمام بينهما وصيرورتهما موصوفة بالوحدة الحقيقية ولاشك انه اذا انتفى ذلك الاحتياج ينتفى حصول الماهية الحقيقية فظهر ان هذه المسئلة بديهية والمثال والاستدلال المذكور بقوله اذ لو استغنى الخ تنبيه عليها **قوله** من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض) هذا الحكم لاينعكس فان لكل حقيقة حاجة لبعض اجزائها الى بعض وليس كل مايحتاج فيه احد الجزئين الى الآخر حقيقة واحدة والافاى حاجة اشد من حاجة العالم الى الصانع مع ان مجموعهما اعتبارى وبهذا يندفع مايقال اذا فرضنا ان جزأ واحدا له افتقار الى جزء آخر وهما مستغنيان عن سائر الاجزاء وهى عنهما الوجب ان يحصل منها ماهية لها وحدة حقيقية لافتقار بعض الاجزاء الى بعض قيل وبه يظهر ضعف قول الشارح وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الخ نعم قد ينتقض الحكم المذكور بما جوزوا من تركب الماهية من امرين متساويين فى الرتبة فتأمل **قوله** قالوا هذا الحكم الخ) دفع لما يقال من انه اثبات للقاعدة الكلية بالمثال الجزئى (قوله هذا الحكم) اى الملازمة المدلول عليها بالشرطية لا اصل المسئلة لان التمثيل المذكور ليس تمثيلا للمسئلة

الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم هم فريقان الفرقة الاولى الحرنانية وهم الذين اثبتوا القدماء الخمسة البارى والنفس والهيولى والدهر والخلاء فقالوا البارى تعالى تام العلم والحكمة لايعرض له سهو ولاغفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص وهو تعالى يعلم الاشياء علما تاما واما النفس فانه يفيض عنه الحيوة فيض النور عن الشمس لكنها جاهلة لايعلم الاشياء مالم تمارسها وكان البارى تعالى عالما بان النفس تستميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها ولما كان من سوس البارى تعالى الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذى بقى فيها من الفساد فذلك لانه لايمكن ازالته ثم انه تعالى افاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بانها مادمت فى العالم الهيولانى لم تنفك عن الالام واذا عرفت النفس ذلك وعرفت ان لها فى عالمها الذات الخالية عن الالام اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك ابد الاباد فى نهاية البهجة والسعادة # والفرقة الثانية اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادى هى الاعداد المتولدة عن الوحدات قالوا الان قوام المركبات بالبسائط وهى امور كل واحد منها واحد فى نفسه ثم تلك الامور اما ان يكون لها ماهيات وراء كونها وحدات اولاتكون فان كان الاول كانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا

ليس في المركبات بل في مباديها وان كان الثاني كان مجرد وحدات وهي لابد وان تكون مستقلة بانفسها والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادي المطلقة هذا خلف فاذا الوحدات امور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان حصل السطح وان اجتمع سطحان حصل الجسم فظهر ان مبدأ الاجسام الوحدات وتوقف جالينوس في الكل * قال : لنا وجوه ، الاول انه لو كانت الاجسام في الازل لكانت ساكنة اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل والساكن في الازل لايتحرك ابدا لان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه وان كان لغيره فذلك الغير لابد وان يكون موجبا والا لم يكن فعله قديما واجبا لذاته او منتهيا اليه دفعا للتسلسل والدور وحينئذ يلزم دوامه فلا يزول ابدا فالاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل فالملزوم مثله * قيل لو امتنع وجوده في الازل لامتنع مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته كالحادث اليومي قبل الحدود لامكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا كما قلنا ان لم فلاشك انه ذو وضع ومماسة لما في جوفه فان بقي على الوضع والمماسة المتعين له فساكن او لا فمتحرك قبل الازل ينافي حركة معينة لاحركات لا اول لها قلنا بل الحركة من حيث هي لما سبق قيل لم لايجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول بحدوثه قلنا فينافي حدوثه وجود السكون فيتوقف على عدمه ويلزم الدور * قيل القدرة

الموضوع بجنب الانسان) قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح (واورد العسكر فانه مركب (من الآحاد) مع استغناء كل منها عن الآخر (والمعجون)فانه مركب (من المفردات) مع ان كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتقض ذلك الحكم الكلي (واجيب) عنه (بان الجزء الصوري فيهما) وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للآحاد كلها وللمفردات باسرها (محتاج الى) الجزء (المادي) الذي هو الآحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان والحجر الموضوع بجنبه فلو كان احتياجها كافيا لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة (والاولى) في الجواب (ان يقال اما المعجون فلابد فيه من مزاج) اى صورة نوعية تابعة للمزاج (يستعقب كيفيات) وآثارا صادرة عنه (وانه) اى ذلك المزاج بمعنى الصورة جزء من المعجون و (محتاج الى الاجزاء) الاخر لحلوله فيها ويؤيد ماذكرناه قول الامام الرازي في المباحث المشرقية واما الجزء الآخر وهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار الصادرة عنه فهي محتاجة الى الجزء الاول الذي هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان حمل المزاج على معناه الحقيقي وجعل جزأ من المعجون محتاجا الى باقي الاجزاء لزم تركب الجوهر الذي هو المعجون من جوهر وعرض وقد جوزه بعضهم متمسكا بتركب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص او الهيئة المرتبة عليه قال والحال تركب الجوهر من عرض قائم به فانه متأخر عنه فلا يكون جزأ منه دون تركبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر لان اللازم حينئذ تأخر احد الجزئين عن الآخر ثم يستحيل ان يكون العرض جزأ محمولا للجوهر فتأمل (واما العسكر فانه) عبارة عن مجموع الآحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه (ماهية) وحدتها (اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية) الواحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والحجر في ان المركب فيهما عين الآحاد باسرها وفي انه يترتب على الكل فيهما مالا يترتب

(قوله للتوضيح) كسائر الامثلة لا لاثبات الملازمة حتى يرد ان المثال الجزئي لايثبت الحكم الكلي (قوله واورد العسكر الخ) منشأ الاعتراض توهم ان كل واحد مركب حقيقي لانه يترتب عليه آثار لايترتب على كل واحد من اجزائه وان ليس له جزء سوى الآحاد والمفردات وحاصل الجواب الاول تسليم التركيب فيهما ومنع انتفاء جزء سواها وحاصل الجواب الثاني منع التركيب في العسكر وتسليمه في المعجون ومنع ان لايكون جزء سوى المفردات (قوله وهو الهيئة الاجتماعية) فسر الجزء الصوري بالهيئة الاجتماعية بناء على جمعهما في الجواب اذ ليس في العسكر الهيئة الاجتماعيه ولو فسر بالمزاج في المعجون والهيئة الاجتماعية في العسكر كان التفسير صحيحا وضعفا الجواب بحاله (قوله والاولى الخ) انما قال والاولى لان الجواب الاول في المعجون تحقيقا وفي العسكر جدلا بانه لابد فيه من الاجتماع حتى يطلق عليه العسكر وهو الجزء الصوري بخلاف الحجر الموضوع في جنب الانسان لكنه مخالف للتحقيق اذ لو كان الاجتماع جزأ له كان معدوما في الخارج وانما هو اعتباري عارض له وليس جزأ منه (قوله تابعة للمزاج) اى الكيفية المتوسطة الحاصلة بعد الكسر والانكسار بين الكيفيات الاربع يعني انه اذا حصل المزاج نفيض على الممتزج صورة نوعية يقتضي آثارا مختصة لم تكن مترتبة على اجزائه (قوله ويؤيد ماذكرناه) من ان المراد بالمزاج في المتن ماهو سبب حصوله ماقاله الامام فانه لايعبر بهذه العبارة الا عن الصورة النوعية وان كان يصدق المعنى اللغوي على المزاج ايضا ولذا قال يؤيد **قوله** وان حمل المزاج على معناه الحقيقي الخ) يلزم من هذا الحمل على مايقتضيه مساق كلامه ان يكون كل جوهر مع عوارضه ماهية حقيقية لوجود ما يوجد في المعجون حينئذ ولعل هذا وجه التأمل (قوله وعرض هو الترتيب المخصوص) اى كون كل خشبة موضوعة في موضع مخصوص او الهيئة التي ترتبت على ذلك (قوله وقال) اى ذلك البعض (قوله يستحيل الخ) بناء على انه يلزم ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا في نحو واحد من الوجود وذا لايجوز انما الجائز جوازه في نحوين منه (قوله فتأمل) وجهه ان ذلك انما يتم اذا كان الترتيب او الهيئة المترتبة موجودا في الخارج واما اذا كان اعتباريا فجزئيته يستلزم عدم السرير في الخارج فالحق انه عبارة عن القطع الخشبية المعروضة للترتيب او الهيئة **قوله** والكلام في الماهية الحقيقية الواحدة)

(على)

على كل واحـد من اجزائه وفى انه يمكن ان يعتبر هنـاك هيئة اجتماعية باعتبـارها تعرض للامور المتعـددة وحدة اعتبـارية الاان تلك الهيئـة اذا اعتـبرت وجعلت جزأ من العسكر مثـلا لم يكن العسـكر امرا موجودا فى الخارج لان ماجزؤه عدم فهو عدم قطعـا وذلك ممـالايقول به عاقل (ثم انه يجب ان تكون الحاجة) بين الاجزاء امامن جانب واحد اومن الجانبين (بحيث لايستلزم الدور وذلك اعنى استلزامها الدور (بان يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة واما) احتياج كل جزء الى الآخر (من جهتين فجائز) اذلادور فيه (كما يحتاج الهيولى) الى الصورة (من وجه) وهو ان بقاء الهيولى بالصورة (و) تحتاج (الصورة) الى الهيولى (من) وجه (آخر) وهو احتياجها فى تشخصها الى الهيولى (وسيأتى) ذلك فى موقف الجواهر ﴿ المقصد العاشر قال الحكمـاء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض ﴾ فى الماهية الواحدة وحدة حقيقيـة ولاشـك ان الماهيـة المركبـة من الجنس والفصـل حقيقة واحدة كذلك فلابد ان يكون بينهما حاجة (فاحدهمـا علة للآخر وليس الجنس علة للفصل والالاستلزمه) وكان الجنس منحصرا فى نوع واحد ❊ او نقول كانت

فان قلت كل ماهية لها وحدة ولو بحسب الهيئة الاعتبـارية يحتاج جزؤه الصـورى اعنى تلك الهيئة الى باقى الاجزاء فامعنى تخصيص ماله وحدة حقيقيـة بهذا الحكم قلت مرادهم احتيـاج معروض الهيئة ثابتة فى الحقيقيات وان لم تكن جزأ واجزاء المعدن هى العناصر الممتزجة فمن حيث الامتزاج يشترط كل منها بالآخر فلايبعد اعتبار الاجزاء المادية فى الحاجة ولك ان تقـول المراد الحاجة بحسب نفس الامر وحاجة الهيئة الاعتبارية اعتبارية محضة (قوله الاان تلك الهيئة الخ) لافرق بينهما الابأنه فى ان آحادهما موجودة فيكون الكل موجودا وبعد اعتبار الهيئة الاجتماعية يكون المركب اعتباريا موصوفا بالوحدة الاعتبارية معدوما فى الخارج الاان القول بعـدم وجود العسكر فى الخارج ممالايقول به عاقل بخلاف الحجر الموضوع بجنب الانسان ومن هذا علم انه على تقدير التركيب لابد من الهيئة الاجتماعية سواء كان المركب حقيقيا اواعتباريا فهذا لاينافى ماذكره الشارح قدس سره فى حواشى المطالع من ان كل مركب لابد فيـه من هيئة اجتماعية وحـدانية يكون جزأ من المركب والمراد بالهيئة الاجتماعية الجزء الصورى ليطرد فى الجسم المركـب من الهيولى والصورة على مافسره فى تلك الحواشى فى بحث تقسيم العلم وفى مباحث التعريفات فلايرد النقض بالجسم المركب من الهيـولى والصـورة وانه يلزم ان يكون كل مركب جوهرى متقوما بالعرض **قوله** امامن جانب واحد) يمكن ادخاله فى عدم استلزام الدور لكن الاظهر ان قوله بحيث لاتستلزم الدور فيما يكون الاحتياج من الجانبين **قوله** ولاشك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك) قيل ان جعل حقيقة خبرا لان يكون القضية مهملة لان من المركبات ماهى اعتبارية وهى غير ملايمة فالوجه ان يجعل تميزا اوحالا و واحدة هى الخبر حتى تكون القضية كلية لامهملة (قوله ولاشك الخ) اشار بتقدير هذه المقدمة الى ان فى عبارة المتن ايجاز الحذف بالقرينة الحالية وهذا على رأى القائلين بأن الاجزاء المحمولة متغايرة فى الخارج ماهية سواء كانت متحدة وجودا اولا واما على رأى القـائلين بالانتزاع فليس فى الخارج الاالهوية البسيط والتركيب منهما فى الذهن اعتبارى (قوله حقيقة واحدة كذلك) اى بالوحدة الحقيقية اى مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر اما على رأى القائلين بتركب الماهية من الاجزاء المحمولة فى الخارج فاتصـافها بالوحدة فى الخارج واما على رأى القائلين بانها انتزاعية والتركيب انما هو فى الذهن فاتصـافها بها فى الذهن **قوله** فاحدهما علة للآخر) المراد من العلة مايتوقف عليه الشئ فى الجملة فيتنـاول الشرط ولا يرد الاعتراض به نعم يندفع قوله وليس الجنس علة للفصل الخ كما سيصرح به (قوله وكان الجنس منحصرا الخ) لانه علة بحسب مقارنتها بالمعلول لتركيب الماهية الحقيقية منهمـا فلا توجد طبيعته مفارقة عنه فان نظر الى ان الطبيعة الواحدة لاتقتضى امرين متنافيين كان اللازم فصـلا واحدا فيلزم الانحصـار وان نظر الى انه ليس فصل اولى من فصل كانت الامور المتنـافية لازمة لامر واحد فلايرد ان معنى اسـتلزام العلة للمعلول انه متى تحققت تحقق لا انمـا تحققت تحقق فلايلزم

على ايجادهما قديمة وتنقطع بوجوده فانتقض ماذكرتم قلنا المنقطع التعلق وهو ليس امرا وجوديا ❊ اقول ❊ لمافرغ من تقرير المـذاهب شرع فى اقامة الحجـة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وذكر وجوها ثلاثة الاول هو الذى اورده الامام فى تصـانيفه تقريره ان الاجسام محدثة لانها لوكانت فى الازل لكانت ساكنة فيه واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انها لولم تكن ساكنة فى الازل لكانت متحركـة ضرورة انحصار الجسم فى انه متحرك اوساكن وذلك لان الجسم ان كان مستقرا فى مكان واحد اكثر من آن واحـد فهو السـاكن وان لم يستقر كذلك فهو المتحرك فاذا لم يكن الاجسام ساكنة فى الازل كانت متحركة فى الازل لكن يمتنع ان تكون متحركة فى الازل اذ الحركة تقتضى المسبوقية بالغير المنافية للازل لان ماهية الحركـة حصول امر بعد فناء غيره وحصول امر بعد فناء غيره يقتضى المسبوقية بالغير فماهية الحركة تقتضى المسبوقية بالغير و الازل ماهية تقتضى اللامسبوقية بالغير فبين المسبوقية بالغير التى هى لازم الحركة واللامسبوقية بالغـير التى هى لازم الازل منافاة ومـنافاة الـلازمين ملزوم لمنافاة الملزومين فبين الحركة والازل منافاة فيمتنع ان يكون الاجسام متحركة فى الازل لامتناع الجمع بين المنافيين واذا امتنع ان يكون الاجسام متحركة فى الازل تعـين ان تكون ساكنة فى الازل لضرورة الحصر واما بيان بطلان اللازم فان الاجسـام لوكانت ساكنة فى الازل لم تتحرك ابدا واللازم ظاهر الفساد فانا نشاهد الحركة فى الاجسام الفلـكيات

الفصول المتقابلة لازمة لشئ واحد وكلاهما باطل (فالفصل علة للجنس) وهو المطلوب (واجيب عنه بان المحتاج اليه) هو (العلة الناقصة وانها غير مستلزمة) لمعلولها (فان اردت بالعلة) العلة (التامة منعنا كون احدهما علة) للآخر (والحاجة) التى تجب ثبوتها بين الاجزاء (لاتستلزمه) اى كون احدهما علة تامة للآخر وهو ظاهر (وان اردت) بالعلة العلة (الناقصة فلعل الجنس علة) ناقصة (للفصل ولايجب استلزامها) لمعلولها (انما المستلزم) للمعلول (هى العلة التامة) فلا يلزم انحصار الجنس فى نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشئ واحد وفى عبارة الجواب استدراك اذ يكفى ان يقال ان اردت بالعلة العلة التامة الى آخره ثم ان المتبادر مما نقله عن الحكماء وزيفه هو ان الفصل علة لوجود الجنس فى الخارج وذلك مخالف لقواعدهم انما المطابق لها ماذكره بقوله (قال الحكماء الجنس) امر (مبهم) فى العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة هو عين كل واحد منها فى الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية نوع منها بتمامها (وانما يحصله الفصل) فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومتحصلا (فهو) اى الفصل (علة له تحصله فى العقل) اى يجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه اى يعينه لنوع واحد

الانحصار وان الواجب الواو بدل او لان اللازم كلا الامرين واما على تقدير علية الفصل له فاللازم اقتضاء الامور المتنافية لامر واحد ولا استحالة فيه فتدبر فانه قد خفى على بعض الناظرين وما قيل ان ماذكره انما يتم فى الاجناس المتعددة الانواع لافى جنس منحصر فى نوع واحد فمدفوع بأنه غير معلوم التحقق لما عرفت من انحصار طريق معرفة التركب من الجنس والفصل فى الاشتراك مع الغير فى ذاتى والمخالفة فى آخر ومادة النقض يجب ان تكون متحققة (قوله او نقول الخ) المراد من الترديد التخيير بين العبارتين فى الزام الفساد (قوله وانها غير مستلزمة الخ) اى من حيث ذاتها فاستلزامها للمعلول فى بعض الصور كالجزء الاخير والشرط المساوى بواسطة استلزامه للعلة التامة لاينافى ذلك (قوله ولا يجب استلزامها الخ) وان جاز كما فى الجزء الاخير من العلة التامة والعلة البعيدة التى هى علة تامة للقريبة كالمبدأ الاول بالنسبة الى العقل الثانى فقوله انما المستلزم معناه انما المستلزم البتة وهى علة الوجوب الكلى او انما المستلزم بلا واسطة (قوله ولايجب الخ) زاد الوجوب مع ان المناسب للسابق واللاحق ان يقول وانها غير مستلزمة لمعلولها اشارة الى ان المانع يكفيه الجواز ودعوى عدم الاستلزام غصب (قوله وفى عبارة الجواب الخ) زاد لفظ العبارة اشارة الى ان المقدمتين المذكورتين لابد من ملاحظتهما فى الجواب لان الشق الاول من الترديد مبنى على المقدمة الاولى والشق الثانى على الثانية الا انه لما كان تخصيص منع العلية على تقدير ارادة التامة والاستلزام على تقدير ارادة الناقصة مشيرا اليهما كان فى الجواب كفاية عن ذكرهما فى العبارة استدراك (قوله مما نقله عن الحكماء وزيفه) لم يعد الموصول فى المعطوف اشارة الى انه امر واحد وكون احدهما علة وعدم علية الجنس بقت علية الفصل صفتان يتبادر منه العلية الخارجية باعتبار كل منهما لان لزوم الانحصار اولزوم المتقابلات لشئ واحد انما هو باعتبار الوجود الخارجى وكذا تسليم اللازمين على شق ومنع العلية على شق آخر يدور على ذلك (قوله مخالف لقواعدهم) لانه يستلزم ان يكون بينهما تمايز فى الخارج وان لايصح حمل احدهما على الآخر وان يتوارد العلل التامة على معلول واحد لان الجنس من حيث هو واحد والحصص بعد انضمام الفصول (قوله انما المطابق الخ) فهو واف بما هو المقصود دون الاول بجملة قال الحكماء الثانى بدل من جملة قال الحكماء الاول ولذا لم يعطف عليها (قوله يصلح الخ) صفة كاشفة لقوله مبهم فى العقل فالصلاحية فى العقل (قوله مطابقا الخ) صفة كاشفة لمحصلا ومعنى المطابقة ان يكون عين تمام ماهية النوع لافرق بينهما الا بالاعتبار وليس معنى المطابقة مامر من مطابقة الصورة الذهنية للمعلوم لان المطابقة ههنا بين المعلومين لابين العلم والمعلوم (قوله علة له تحصله فى العقل) اى علة لصفة من صفاته فى الوجود الذهنى لافى الخارج اذ لاتمايز بينهما فيه (قوله يعينه لنوع واحد الخ) فهو متحصل بالقياس الى الجنس وان كان مبهما محتاجا الى عوارض تحصله صنفا اوشخصا كما سيجئ من ان نسبة التشخص الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فلاوجه لما قيل كما ان الجنس امر مبهم

والعنصريات ولاجسم الا هذين عند الخصم ومن اراد تعميم الدلالة فلابد من بيان تماثل الاجسام اما الملازمة فلان الساكن فى الازل ان كان سكونه لذاته امتنع انفكاكه فلا يتحرك ابدا وان لم يكن سكونه لذاته يكون لغيره فذلك الغير الذى يكون علة للسكون لابد وان يكون موجبا قوله والا اى لو لم يكن ذلك الغير موجبا لكان مختارا بالضرورة لاجائز ان يكون مختارا لانه لو كان مختارا لم يكن فعله قديما لان فعل المختار محدث لامتناع ايجاد الموجود والمحدث لايكون قديما فثبت ان سكون الاجسام فى الازل اذا لم يكن لذاتها لكان للموجب ولابد ان يكون الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب لانه لو لم يكن الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب يلزم التسلسل او الدور وهما محالان فتعين ان يكون واجبا او منتهيا الى الواجب وحينئذ يلزم دوام السكون بدوام موجبه الذى هو الواجب او ما هو منته الى الواجب فلايزال السكون ابدا فالاجسام لو كانت ساكنة فى الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل فالملزوم مثله ولما ثبت امتناع كون الجسم متحركا او ساكنا فى الازل ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون فى الاول قيل لو امتنع وجود الجسم فى الازل لامتنع وجوده مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لان ما بالذات يستحيل زواله والا لجاز ان يصير الممتنع لذاته واجبا والممكن لذاته واجبا او ممتنعا وتجويز ذلك يفضى الى انسداد باب اثبات الصانع لكن لايمتنع وجود الجسم مطلقا فلم يمتنع وجود الجسم فى الازل قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته بل الممتنع ازلا هو الممتنع لامر غير ذاته كالحادث اليومى فانه يمتنع فى الازل ولايكون ممتنعا

من تلك الانواع التي كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعينه في الذهن (لا انه علة خارجية) لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما علية وليس الفصل ايضا علة لوجود الجنس في الذهن والا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول (وهذا) الذي ذكرناه من كون الفصل علة لتحصل الجنس وزوال ابهامه في العقل (بين) لاحاجة به الى دليل اخترعه المتأخرون لهم (فانه ليس المقدار) مثلا (امرا معينا) متمازا في الخارج (يقترن به تارة كونه خطا) اى فصل الخط المميز اياه عن مشاركاته في المقدارية (وتارة) كونه (سطحا) وتارة كونه جسما تعليميا (بل ثمه مقدار) مخصوص (هو) في نفسه (الخط ليس) ذلك المقدار (الا) الخط من غير ان يكون هناك شيئان يجتمعان في الخارج فصل منهما الخط (ومقدار) آخر (هو السطح ليس الا) السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا الجسم التعليمي (نعم المقدار) امر (مبهم في العقل) يحتمل كل واحد من الانواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيء منها بل (يحتاج في تحصله) ومطابقته لتمام الماهية الموجودة في الخارج (الى ان يكون احدهما) بل احدها اى الى ان يقترن به فصل واحد منها ليفرزه ويحصله (فما لم يقترن به) في العقل فصل من تلك الفصول (لم تحصل له الصورة الخطية) المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج (و) لا الصورة (السطحية) ولا الصورة الجسمية (وتقرر لك من هذا) الذي صورناه في المقدار وانواعه (انه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج) بأن يكون للجنس وجود فيه وللفصل وجود آخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا (كيف والامر ان المتمايزان) بالوجود (في الخارج لا يمكن حمل احدهما على الآخر بهو هو وان كان بينهما اى اتصال فرضت) كالملازمة والحلول في الهيولى والصورة (ولنزده زيادة تحقيق) فنقول (العام له مفهوم غير) مفهوم (الخاص ويتحصل) مفهوم

يحتمل الانواع كذلك النوع يحتمل الاصناف والاشخاص فكيف جعل الاول مبهما والثاني متحصلا غير مبهم (قوله بينهما علية) اى بالفاعلية اذ مطلق العلة الخارجية لا يقتضي وجود العلة فضلا عن التغاير (قوله والا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول) نقل عنه رحمه الله انه قال الاولى ان يقول والا لم يعقل الفصل بدون الجنس وذلك بناء على جواز التوارد على سبيل البدل وانما قال الاولى لانه يمكن ان يقال معنى قوله والا لم يعقل الخ اى والا لم يعقل فيما اذا حصل الجنس بفصل من الفصول في الذهن بدون ذلك الفصل مع انه يمكن ان يغفل عن الفصل ويبقى الصورة الجنسية ولا يرد حديث التوارد لان جواز التوارد بمعنى ان كلا من العلتين بحيث لو وجد ابتداء وحد المعلول الشخصي به واما اذا وجد المعلول باحدى العلتين فلا يجوز ان يوجد العلة الاخرى حينئذ كما سيجيء وفيما صورناه انما يكون من هذا الوجه الثاني الممتنع فتدبر (قوله والا لم يعقل الخ) كان الظاهر ان يقول والا لم يعقل الفصل بدون الجنس لان وجود العلة يستلزم وجود المعلول دون العكس لجواز ان يكون معللا بعلة اخرى فلعله اختار ذلك لان في عدم استلزام الفصل للجنس خفاء بناء على كونه خاصا والخاص يستلزم العام بخلاف العكس ووجه صحته انه اذا كان الفصل علة لوجود الجنس في الذهن لا يجوز ان يوجد فيه لعلة اخرى بناء على امتناع التوارد على البدل بعد تحقق احداهما فيلزم ان لا يعقل بدون فصل ما (قوله لاحاجة به الخ) فيه اشارة الى ان المنقول من الحكماء هو اصل المدعى وهو ان الفصل علة للجنس والدليل المذكور اخترعه المتأخرون فلاحاجة بنا الى تطبيقه على هذا المعنى (قوله فانه ليس الخ) تصوير للحكم البين في جزئي للتوضيح (قوله اى فصل) لان الكلام في الجنس والفصل فالمراد بكونه خطا ما هو سببه (قوله ليس ذلك الخ) تأكيد لما قبله (قوله شيئان يجتمعان) كما في البيت مثلا (قوله اى الى ان يقترن الخ) اعنى الكلام على الحذف بقرينة قوله فما لم يقترن والمراد بكونه احدهما سببه (قوله ليفرزه) الافراز باعتبار كونه مقسما للجنس والتحصيل باعتبار كونه مقوما (قوله بأن يكون الخ) سواء كان بينهما تمايز في الماهية اولا (قوله ولنزده زيادة تحقيق) افاد في هذا التحقيق بيان جهة التغاير بينهما التي لم تكن مذكورة فيما سبق ليفيد الحمل وجهة الاتحاد اعنى الوجود ليصح

لذاته فلا يلزم من امتناع وجود الجسم في الازل امتناعه مطلقا فان قيل لانم ان الجسم لو لم يكن متحركا في الازل لكان ساكنا في الازل فان الجسم المحدد للجهات لامكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا بيان ذلك ان الحركة هو انتقال من مكان الى مكان والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد فالحركة والسكون فرع الحصول في المكان فيستحيل وصف المحدد للجهات بكونه متحركا وبكونه ساكنا قلنا لانم وجود المحدد للجهات وان سلم وجوده فلانم انه لامكان له فان المكان هو البعد الموصوف الذي مر ذكره والمحدد مكان بهذا المعنى وان سلم ان المحدد لامكان له فلا شك انه ذو وضع ومماسة لما في حوفه فلا يخ اما ان يبقى الوضع والمماسة المعينان له اولم يبقيا فان بقي الوضع والمماسة المعينان له فهو ساكن والا اى وان لم يبق الوضع والمماسة المعينان فهو متحرك فانا نعني بالسكون بقاء الوضع والمماسة المعينين له وبالحركة ان لا يبقى الوضع والمماسة المعينان له وعلى هذا لا يتوقف كون المحدد ساكنا او متحركا على حصوله في مكان قيل لانم انه يمتنع ان يكون الجسم في الازل متحركا قولكم الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل قلنا الازل ينافي حركة معينة ولا ينافي حركات لا الى اول * قال المص ان ماهية الحركة من حيث هي منافية للازل لان حركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من امر تقضى ومن امر حصل فاذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازل منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال ولقائل ان يقول ينبغي ان نبين ماهية الازل حتى تبين كونه منافيا للحركة * وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية

العام (بالخاص) كما تحققته (فيكون له) اى لكل واحد من العام والخاص (صورة) عقلية مغايرة لصورة الآخر (و) لكن (هويتهما فى الخارج واحدة)فلا تمايز بينهما فى الخارج بل فى الذهن فقط (فزيد هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد فى الخارج) بأن يكون الحيوان موجودا فى الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيحصل منهما ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية موجود آخر هو التشخص المخصوص فيحصل منهما زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجى لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطأة (فاذا اعتبرنا الحيوان) مثلا (من حيث انه هو الناطق) اى من حيث انه متحصل قد دخل فيه من هذه الحيثية ما من شأنه ان يحصله كالناطق مثلا

وانه كيف يصح حملهما على الكل مع جزئيتهما له (قوله العام له مفهوم الخ) اشارة الى ما ذكره ابن سينا فى الشفاء من ان ليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلى بل حكم كل كلى من حيث هو كلى بيانه انه ان اعتبر الماشى بشرط خروج الضاحك عنه كان جزأ من الماشى الضاحك غير محمول وان اعتبر بشرط دخوله فيه اى من حيث انه متحصل به كان تمام ماهيته وان اعتبر مع قطع النظر عن الاعتبارين كان محمولا وليس الفرق سوى ان الحيوان المحصل بالناطق منطبق على حقيقة فرد موجود فى الخارج والماشى المحصل بالضاحك منطبق على فرد متوهم وقس عليه سائر الكليات (قوله كما حققته) وهو انه يزيل ابهامه ويجعله مطابقا لما تحته قوله لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض) هذا يدل على جواز حمل التشخص المخصوص على الماهية بالمواطأة ويدل عليه ظاهر كلامه فى المقصد الحادى عشر ايضا قال بعض الفضلاء ولا بطلان فى ذلك الا بحسب التعبير لانك اذا قلت هذا الانسان فليس المراد بالتشخص الا مفهوم هذا ولا شك انه يحمل على الانسان ومن هذا المفهوم يعبر بالتعين كما يعبر احيانا عن الناطق بمبدئه وفيه بحث اذ قدمر منه ان الجزئى الحقيقى لا يحمل على شئ وسيذكر فى بحث التعين ان كل تعين جزئى حقيقى عند الفلاسفة فكيف يجوز حمله على شئ فالصواب ان المراد بقوله لم يتصور حمل هذه الاشياء الخ بالنسبة الى التشخص صحة اعتباره فى جانب الموضوع ليس الا فتأمل (قوله لم يتصور حمل هذه الاشياء الخ) قيل هذه العبارة مشعرة بحمل التشخص الذى هو جزئى حقيقى على زيد وهو ينافى ما صرح به الشارح قدس سره فى مواضع عديدة من كتبه اقول اذا كان نسبة التشخص الى النوع نسبة الفصل الى الجنس كان له اعتبارات ثلاثة فاذا اخذ بشرط دخول النوع فيه وكونه متحصلا مطابقا لتمام هوية زيد كان عينه واذا اخذ بشرط خروج النوع عنه وكون زيد مركبا منهما كان جزأ غير محمول عليه وهو بهذا الاعتبار جزئى حقيقى لان انضمام الكلى الى الكلى لا يفيد الهذية واذا اخذ من حيث هو مع قطع النظر عن التحصل والابهام كان ذا جهتين ومحمولا عليه ولا ينافى ذلك كونه جزئيا حقيقيا من حيث خروجه عن النوع وانضمامه معه (قوله فاذا اعتبرنا الخ) تفريع على ما قبله اى اذا حصل بين العام والخاص بعد الانضمام جهتا التغاير والاتحاد فاذا اعتبر العام من جهة الاتحاد كان نوعا واذا اعتبر من حيث التغاير كان جزأ واذا اعتبر مع قطع النظر عنهما كان محمولا فصح الحمل مع الجزئية لتغاير بين الجزء والمحمول بالاعتبار وان كان متحدين بالذات واطلاق الجزء على الذاتى فى قولنا الاجزاء المحمولة باعتبار كونه جزأ من حد النوع او باعتبار كونه متحدا مع الجزء بالذات (قوله اى من حيث انه متحصل) اى ليس المراد من اتحاد الحيوان مع الناطق اتحاده من حيث المفهوم فانه خلاف الواقع بل اعتباره متحصلا به ومتعينا اى صيرورته ناطقا لا متصلا به امر ثالث كما فى المركبات الخارجية (قوله قد دخل فيه الخ) حاصله ان يؤخذ الحيوان متحصلا تحصلا نوعيا بحيث يدخل الناطق فى هذا المتحصل لا الناطق لا بشرط شئ اى الناطق من حيث هو مع قطع النظر عن الابهام والتحصل فانه لا يدخل فى النوع بل الناطق بشرط لا اى باعتبار كونه مغايرا للحيوان خارج عنه بأن يعتبر الحيوان المبهم وينضم اليه الناطق فيتحصل كل منهما بالآخر ويصير نوعا وتفصيله ما ذكره الشيخ فى الشفاء من ان اى معنى يشكل الحال فى جنسيته ومادته فوجدته قد تجوز انضمام الفصول اليه ان كان على انها فيه ومنه كان جنسا وان اخذته من جهة نقص الفصول وتمت به المعنى وختمته حتى لو ادخل شئ آخر لم يكن من تلك الجملة وكان خارجا لم يكن جنسا بل مادة وان اوجبت

وفسر بعضهم باستمرار وجوده فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ولاشك ان كل واحدة من الحركات لا تكون ازلية على اى تفسير فسر به الازل اما نوع الحركة فلا تكون منافية للازل قوله ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من امر تقضى ومن امر حصل قلنا لا نسلم ان ماهية الحركة مركبة من امر تقضى ومن امر حصل فان نوع الحركة باق مع الامر الذى تقضى ومع الامر الذى حصل فلو كان الحركة بحسب النوع مركبة من امر تقضى ومن امر حصل لم يتحقق الحركة مع الامر المنقضى ومع الامر الحاصل فماهية الحركة يمكن ان يوصف بالدوام واشخاصها لا يمكن فالتركيب من امر تقضى ومن امر حصل يرجع الى اشخاصها لا الى انواعها فاذا نوعها لا ينافى الازلية قيل لا نم ان الجسم لو كان ساكنا فى الازل لم يتحرك اصلا قوله لان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه وان كان لغيره لابد وان يكون ذلك الغير موجبا واجبا او منتهيا الى الواجب فيلزم دوام السكون بدوامه قيل لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول السكون بحدوث الحادث قلنا فينافى حدوث الحادث وجود السكون لان نقيض الشرط مناف لوجود المشروط فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون وعدم السكون متوقف على وجود الحادث فيلزم الدور قيل لا نم ان الازل لا يعدم فان القدرة على ايجاد معين قديمة وتنقطع بوجود ذلك المعين فان الله تعالى قادر على ايجاد العالم فبعد ان وجد ما بقيت تلك القادرية لان ايجاد الموجود محال فقد عدم ذلك التعلق الازلى

(كان هو الانسان) اذ لامعنى للانسان الا حيوان دخل فى طبيعته الناطق (واذا اخذناه من حيث هو مفهوم غيره) اى غير الناطق (منضم اليه) اى الى الناطق (حصلت منهما ماهية مركبة) هى غيرهما (كان كل واحد منهما جزأ لهما) اى لتلك الماهية وبهذا الاعتبار لايحمل شئ منهما على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما (واذا اخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار انه ناطق بوجه) كما اخذناه اولا (اوغيره بوجه) كما اخذناه ثانيا (فهوالمحمول) على انسان والحاصل ان الاجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فان الصورة العقلية تؤخذ تارة بشرط شئ اى بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى فيطابقان معا امرا واحدا فلا يلاحظ حينئذ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق المأخوذين من حيث انهما يطابقان الماهية الانسانية فالجنس المأخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل وتؤخذ تارة بشرط لاشئ اى بشرط انها صورة على حدة بحيث اذا انضمت الى صورة اخرى كانتا متغايرتين وقد تركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين فى العقل وقد تركب منهما ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد تؤخذ لابشرط شئ فيكون لها جهتان اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينها وبين مايقارنها وان يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة وهذا هو الذاتى المحمول (ومعنى حمله) اى حمل الحيوان مثلا (عليه) اى على الانسان (ان هذين المفهومين المتغايرين فى العقل هويتهما

له تمام المعنى حتى دخل فيه مايمكن ان يدخل صار نوعا فادن باشتراط ان لايكون زيادة يكون مادة وباشتراط ان يكون زيادة يكون نوعا وبان لايتعرض لذلك بل يجوز ان يكون كل واحد من الزيادات على انه داخلة فى جملة معناه يكون جنسا (قوله كان هو الانسان) اى من حيث الحقيقة اذ لاتغاير بين مجموع الحيوان الناطق والحيوان المحصل بالناطق وان كانا متغايرين فى المفهوم ضرورة ان مفهوم الحيوان المحصل غير مفهوم المجموع وهذا معنى قول الشارح قدس سره اذ لامعنى للانسان الخ (قوله واذا اخذناه الخ) اى اخذنا كل واحد منهما مفهوما مغايرا للآخر يحصل منها امر ثالث كما فى المركبات الخارجية (قوله لايحمل شئ منهما على الآخر) لانه حكم بوحدة الاثنين ولا على المركب لانه حكم بوحدة الجزء مع الكل قوله اى بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى) وتلك الاخرى هى الفصل كما هو الظاهر او الجنس وظهر ان هذا غير المأخوذ بشرط شئ الذى سبق ذكره فانه اعم (قوله ان ينضم اليها صورة اخرى) بحيث تكون محصلة لها ومعينة اياها وهذا معنى دخولها فيها وكونها اياها ومنضمة فيه على ماوقع فى العبارات لامن حيث ان تكون محصلة لامر ثالث كما فى الاعتبار الثانى فيتحد احديهما بالاخرى فى هذا الاعتبار ضرورة ان الحيوان المحصل هو الناطق المحصل فيطابقان معا امرا واحدا اى يكونان حينئذ صورة واحدة مرآة لمشاهدة امر واحد هو النوع لااختلاف بينهما الامن حيث القيام بالذهن وعدمه قوله وكذا الفصل) نقل عنه انه يمكن فيه تلك الاعتبارات الا انها بالنسبة الى الجنس اولى لانه بمنزلة المادة قوله اى بشرط انها صورة) فظهر انه غير المأخوذ بشرط لاشئ الذى سبق (قوله صورة على حدة) اى لايعتبر كونها محصلة لتلك الصورة بل من حيث انها بانضمامها الى الاخرى محصلة لثالث (قوله ومادة للنوع) يشعر بان الفصل بشرط لاشئ يطلق عليه المادة كالجنس ووقع فى عبارة الشيخ اطلاق الصورة عليه ولعل ذلك باعتبارين مختلفين ان لوحظ كونه اخص من الجنس فهو صورة وان لوحظ كون كل واحد منهما اعم من الآخر من حيث المفهوم كان كل واحد منهما مادة وصورة قوله فلا يحمل بعضها على بعض) فان الحيوان الذى لايكون معه الناطق اى لايدخل مسلوب عن الانسان فاستحال حمله عليه كذا فى حواشى حكمة العين قوله ومعنى الخ) المشهور عدم جواز حمل الجزئى الحقيقى على الكلى فليس هذا المذكور حقيقة الحمل والايجاز حمله عليه بل هو تفسير له بخاصته ولوا ضافية كذا افاده الاستاذ المحقق (قوله ومعنى حمله الخ) لما بين جهة الحمل فى الاجزاء المحموله ساق الكلام فى بيان معنى الحمل تتميما للمرام (قوله هو يتهما الخارجية) اى ماهيتهما الشخصية الثابتة فى نفس الامر سواء

فانتقض ماذكر من الدليل على ان السكون اذا كان ازليا لايعدم قلنا الموجود فى الاول القدرة وهى باقية ازلا وابدا والمنقطع تعلق القدرة وتعلق القدرة ليس امرا وجوديا *قال* الثانى الاجسام ممكنة لانها مركبة ومتعددة فلها سبب وذلك السبب لايكون موجبا والالزم دوام جميع مايصدر عنه بوسط او بغير وسط بدوام ذاته وهو محال فيكون مختارا وكل ماله سبب مختار فهو محدث لايقال لم لايجوز ان يوجد الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون تحركه شرطا لهذه الحوادث والتغيرات لان وجود هذه الحوادث ان توقف على وجود حركة وتلك على اخرى لزم اجتماع الحركات التى لانهاية لها المترتبة وضعا وطبعا وهو محال وان توقف على عدمها بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث فيلزم من دوامه *اقول* الوجه الثانى من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وهو الاجسام ممكنة لوجهين احدهما ان الاجسام مركبة وكل مركب ممكن اما الصغرى فلانها مركبة اما من الهيولى والصورة واما من الجواهر الفردة واما الكبرى فلان كل مركب مفتقر الى اجزائه التى هى غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن وثانيهما ان الاجسام متعددة لان كل جسم يوجد جسم آخر من نوعه كالعنصريات او من جنسه كالفلكيات وكل متعدد ممكن لان تعدد الجسم يستلزم اختلافها ولايكون اختلافها لذاتها بل يكون اختلافها بعلل اخرى غير ذاتها فتكون ممكنة فثبت ان الاجسام ممكنة وكل ممكن

الخارجية اوالوهمية واحدة فلا تلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشئ على نفسه) يعنى قداندفع بما حققناه من معنى الحمل مايقال من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطأة الحكم بوحدة الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشئ على نفسه فلا يكون مفيدا بل لايكون هناك حمل حقيق وهذا المقام يستدعى مزيد بسط فى الكلام لينضبط به المرام وهو ان نقول لااشكال فى تركب الماهية من الاجزاء الخارجية التى لاتحمل عليها مواطأة انما الاشكال فى تركبها من الاجزاء المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيها الاوهام واختلفت المذاهب ووجه ضبطها ان يقال ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكالماشى وكالكاتب والضاحك الى غير ذلك وليست نسبة هذه المفهومات الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشى واخواته وبعضها ليست كذلك كالجوهر واخواته ثم ان هذه المفهومات التى ليست خارجة عنها لاشك انها متغايرة فى الذهن بحسب انفسها ووجودتها ايضا فهذه الصور المتغايرة فى الذهن اما ان تكون صورا لشئ واحد فى حد ذاته بسيط لاتعدد فيه اوتكون صورا لاشياء متعددة متغايرة الماهية وعلى الثانى اما ان تكون تلك الماهية المتعددة موجودة بوجودات متعددة اوبوجود واحد فهذه احتمالات ثلاثة لامزيد عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة * الاحتمال الاول ان تكون تلك الصور لشئ واحد هو بسيط

كان فى الاعيان او فى الاذهان فيشمل القضايا الخارجية والحقيقية والذهنية التى افرادها من الموجودات الذهنية قوله اوالوهمية) كما فى الماهيات المركبة الفرضية (قوله اوالوهمية) اى الفرضية فيشمل مثل قولنا شريك البارى ممتنع والعنقاء طائر ونحو ذلك مما افرادها فرضية محضة (قوله حقيق) بل فى اللفظ فقط (قوله فى تركب الماهية الخ) مامر كان بيانا لكيفية الحمل وهذا بيان لكيفية التركب منها هل هو فى الذهن فقط اوفى الخارج ايضا ثم انه قبل اتصافها بالوجود فى الخارج او بعد اتصافها به فاقاله المحقق الدوانى وانت خبير بأن ماهو جزء حقيقة ليس بمحمول وماهو محمول ليس بجزء حقيقة فاطلاق المحمول على الاجزاء مسامحة نظرا الى اتحاد الجزء والمحمول بالذات وان اختلفا بنحو العقل والاعتبار وعندى هذا الاشكال فى التركب العقلى بعيد عن المقصود بمراحل (قوله التى لايحمل عليهما مواطأة) صفة كاشفة قوله المتصادقة بعضها على بعض) تأنيث المتصادقة باعتبار المضاف اليه لفاعل اعنى البعض اوباعتبار الاسناد الى المستكن فيها وبعضها بدل منه (قوله وليست نسبة الخ) بل بعضها مما رفعه رفع الماهية فلايمكن تصور الماهية بدونه وبعضها ليس كذلك (قوله صور الشئ واحد) اى صورا مأخوذة من امر واحد اوصورا مأخوذة من امور متعددة فلايرد ما اورده المحقق الدوانى من انه ان كان المراد بقوله اما ان يكون صورا لامور متعددة ان يكون صورا علية لمفهومات متعددة فلايحتمل كونها صورا لامر واحد لان الاجزاء لما كانت متغايرة فى المفهوم يكون باعتبار وجودها فى الذهن صورا لمفهومات متعددة ضرورة وان كان المراد ان تكون صادقة على امور متعددة فهذا القسم غير محتمل لان الكلام فى الاجزاء الصادقة على الماهية وان كان المراد اعم من المعنيين فلاتقابل بين القسمين اذ يجوز ان يكون صورا لامور متعددة بالمعنى الاول وصورا لامر واحد بالمعنى الثانى فيكون متخالفة فى المفهوم متحدة فيما صدقت عليه (قوله فهذه احتمالات الخ) وماذكره شارح التجريد من انه على تقدير ان يكون صورا لامر واحد اما ان تكون تلك الصور مأخوذة من امور متعددة بحسب الخارج اولا فهذه احتمالات اربعة فبنى على انه اراد بكونه صورا لامر واحد ان يكون مطابقا له مرآة لمشاهدة امر واحد والا فتلك الامور المتعددة ان كانت داخلة فى ماهية ذلك الواحد كان داخلا فى القسم الثانى وان كانت خارجة عنه لم يكن اجزاءه (قوله ان يكون تلك الصور لشئ واحد بسيط) اى بالقياس الى تلك الصور فلاينافى ذلك تركب ذاته ولذا قال لاتعدد فيه فعلى هذا يكون التركيب منها فى العقل فقط قوله هو بسيط ذاتا ووجودا) قيل فالفرق حينئذ بين الماهيات البسيطة من المفارقات

له سبب فالاجسام لها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا لان سبب الاجسام لو كان موجبا لزم دوام جميع مايصدر عنه بوسط اوبغير وسط بسبب دوام ذاته وهو محال اما انه لوكان موجبا لزم دوام جميع مايصدر عنه بوسط اوبغير وسط فلان ذلك السبب الموجب اما حادث اوقديم فان كان حادثا يلزم حدوث الاجسام وهو المطلوب وان كان قديما يلزم من دوامه دوام معلوله الذى هو بلا وسط ومن دوام معلوله الذى هو بلا وسط دوام معلوله الذى هو بوسط وهلم جرا لوجوب دوام المعلول بدوام علته واما انه محال فلان كثيرا من الموجودات حادث غير دائم فثبت ان سبب الاجسام لايكون موجبا فتعين ان يكون سبب الاجسام مختارا وكل ماله سبب مختار فهو حادث لما عرفت ان فعل المختار يمتنع ان يكون قديما لايقال لم لايجوز ان يكون السبب الموجب يوجد جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون تحركه شرطا لهذه الحوادث والتغيرات فلايلزم دوام جميع مايصدر عنه بوسط فان بعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثا غير دائم بدوامه لان شرط وجوده الحركة المتقضية المتجددة التى لادوام لها لانا نقول وجود هذه الحوادث ان توقف على وجود حركة وتلك الحركة على وجود حركة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية لزم اجتماع الحركات التى لانهاية لها المترتبة وضعا وطبعا فى الوجود معا وهو محال وان توقف وجود هذه الحوادث على عدم حركة بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث فيلزم من دوام الموجب مع عدم

ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المخالفة كما مر وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب فى الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء فى الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا فى الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين فى الكتاب ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط فى الخارج وقد عرفت جوابه هناك * الاحتمال الثانى ان تكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة فى الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بأن الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شئ واحد بعينه فى محال

كالواجب تعالى والماهيات المركبة المادية من الانسان وغيره اجيب بان مبدأ الصورتين متحقق فى الثانى بلا تمايز وتعدد فى الوجود والجعل بخلاف الاولى فان من قال باتحاد الاجزاء بالمركب ذاتا ووجودا لم يرد به نفى المبادى بالكلية بل تحقيق كلامهم ان الآثار الجنسية مبدؤها الجنس كما ان الفصلية مبدؤها الفصل لكن تحصل المبدأ الاول بالفصل كما ان تعين الثانى وتشخصه بوجود الشخص فلم يكن لها وجودات متعددة وذوات متخالفة بل انما صارت ذات الجنس متحصلا بالفصل وذات الفصل هو بعينه ذات الشخص فغاية الامر ان مادة مبهمة مسماة بالجنس تعينت وصارت بهذا التعين مسماة بالفصل ثم تشخصت فصارت شخصا كما ان مادة الفضة مثلا اذا اخذت بوصف الفضة تكون مبهمة بالقياس الى الصور التى هى قابلة لها واذا اخذت معها صورة الخاتم تحصلت وزال ابهامها الكائن فى حد نفسها فاذا وجد منها شخص اتحد الفضة والخاتم والشخص منه ذاتا ووجودا مع ان هناك فضة وخاتما وشخصا وآثارا مترتبة على الفضة كالتقوية والتفريح للقلب وعلى الخاتم من التزين وعلى الشخص والهوية من الرزانة والشغل للحيز مع انه خاتم فى نفسه (قوله باعتبارات شتى) من تنبه المشاركات والمباينات كما مر (قوله ولا امتياز بينهما الخ) تفسير للعينية يعنى لما كانت منتزعة من نفس الهوية البسيطة من غير ملاحظة امر آخر وجودى او سلبى ولم يكن بينهما امتياز فى الخارج لا من حيث الماهية ولا من حيث الوجود كانت عينها وجعلها جعلها واما ما قاله المحقق الدوانى من ان اصحاب هذا المذهب ينفون وجود الكلى الطبيعى فتلك الاجزاء غير موجودة فى الخارج فلا تكون عين المركب فى الخارج ومتحدة معه فى الجعل ففيه انهم انما ينفون وجود الكلى الطبيعى بان يكون امرا مغايرا للذات ماهية فاللازم منه ان لا يكون الاجزاء من حيث مغايرتها للذات موجودة فى الخارج وذلك لا ينافى وجودها من حيث انها عين الذات فى الخارج (قوله ولا اشكال فيه الا ما سلف الخ) قال المحقق الدوانى فيه اشياء اخر مثل ان يكون الحكم باتحادهما مجازيا من قبيل اتحاد المعدوم بالموجود فى الوجود لعلاقة بينهما وان يكون تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجى ينتزعه منه فيكون تسميته بالجزء مجرد اصطلاح وان يكون العقل لا ينال ما هو معروض الوجود الخارجى حقيقة بل الامور المنتزعة وان يكون تلك الذات البسيطة التشخصية مسلوبا عنها هذه الاشياء من حيث هى كما فى العوارض والكل مدفوع لانا لا نسلم ان الاجزاء معدومة فانها عين الكل متحدة معه فى الجعل والوجود انما التعدد فى الذهن ولا نسلم خروجه عن قوام الامر الخارجى مطلقا بل فى الخارج ونحن نعترف به انما القوام بها فى الذهن فيكون اجزاء حقيقة لتقومه بها فى الذهن ولا نسلم ان العقل لا ينال الامر الخارجى فان نيل الامر الخارجى ليس الا ان يحصل فى الذهن ما هو مرآة لمشاهدة نفسه وهو متحقق وان اردت معنى آخر فلا نسلم لزومه ولا نسلم جواز سلبها عنها نعم اذا لوحظ كل واحدة منها مفصلة جاز سلبها عنها لكن هذه المرتبة متأخرة عن الماهية من حيث هى كما مر (قوله الا انها موجودة فى الخارج بوجود واحد) فالتركيب متقدم على الوجود كما سيجئ (قوله لزم حلول شئ واحد الخ) اى ما هو فى قوة الحلول اذ لا يتصور الحلول فى الوجود الذى هو امر اعتبارى فان اتصاف شيئين بامر واحد متشخص محال لانه حكم بوحدة الاثنين سواء كان ذلك امرا موجودا اولا قال الامام فى المباحث المشرقية اعلم ان الهو هو يستدعى

تلك الحركة بعد وجودها دوام هذا الحادث ولقائل ان يقول تحرك الجسم انما يقتضى تلاحق اشخاص الحركة متعاقبة لا اول لها وكل سابق معد للاحق ولا يلزم اجتماع الحركات فى الوجود مقابل يقتضى وجود الحركات المتعاقبة على سبيل التعاقب وتلك الحركات المتعاقبة علل معدة لوجود الحوادث والعلل المعدة قد لا يتوقف بقاء المعلول عليها فيبقى بعض الحوادث بعد عدم معده وبعضها يتوقف بقاؤها على معده فينتفى بانتفاء معده * قال * الثالث الاجسام لا تخلو من الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والاول بين والثانى مبرهن فى الباب الاول من الكتاب الثانى * اقول * الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو الحجة التى اعتمد عليها جمهور المتكلمين وصورتها ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهى مشتملة على اربع دعاوى وهى ١ اثبات الحوادث ٢ وامتناع خلو الجسم منها ٣ ووجوب سبق العدم على مجموعها ٤ ووجوب سبق العدم على ما يمتنع ان ينفك عما يجب ان سبق عليه العدم وصغرى القياس مشتملة على دعويين من الدعاوى الاربع وهما الاولى والثانية وكبراه مشتملة على الاخريين قال المصنف والاول بين اى الصغرى بينة فان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاوضاع حادثة والاجسام لا تخلو عنها قوله والثانى مبرهن اى الكبرى مبرهنة فى المبحث الرابع من الفصل الثانى من الباب الاول من الكتاب الثانى * قال * احتج المخالف بوجوه الاول انها لو كانت محدثة لكان تخصيص

متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو ثم وجودا للكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال ❁ الاحتمال الثالث ان تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحموله تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتمايزة بحسب الخارج فى الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين فى الماهية والوجود وان فرض بينهما اى ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر او يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضاه واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير فى المفهوم والاتحاد فى الهوية انما يصح فى الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى

الاتحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر فاذا قلنا للانسان انه حيوان فالمغايرة ههنا حاصلة لان ماهية الحيوان غير ماهية الانسان والاتحاد حاصل فى الوجود فانه ليس الحيوان موجودا والانسان موجودا آخر بل الحيوان الموجود هو الانسان بعينه وهذا فيه نوع غموض فانه كيف يمكن ان يكون للماهيتين وجود واحد وتقريره ان الحيوان لا يوجد الا وان يكون مقيدا بقيد اما الناطقية او اللاناطقية فانه يستحيل ان يكون فى الوجود حيوان لا ناطق ولا لاناطق ويجب ان يكون تقييده باحد هذين القيدين سابقا على وجوده لانه يستحيل ان يوجد مطلقا ثم يتقيد بل يتقيد اولا ثم يوجد واذا كان كذلك فالوجود انما يعرض لذلك المقيد الذى هو مجموع الحيوان مع القيد واذا كان المقيد موجودا واحدا كان الموجود الواحد وجودا للحيوان ووجودا لذلك القيد انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التفصيل لا ينفع ما لم يقل ان الوجود الواحد قائم بهما من حيث تحصل كل منهما بالآخر لا من حيث الابهام وقد عرفت ان الجنس المحصل والفصل المحصل عين النوع فان قيل فعلى هذا لا يكون تلك الامور المغايرة للماهية متقدمة عليها بالوجود مع تقومها بها فى الخارج وقد تقرر فى محله ان الجزء متقدم على الكل بالوجود قلت التقدم ههنا انما هو بحسب العقل بمعنى انه اذا نسب الوجود الى الجزء والى الكل حكم بان الاول من الثانية وهذا لا يقتضى تغايرهما بالوجود **قوله** لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه) اجيب عنه بمنع لزوم الوجود الاستقلالى فى الاجزاء لجواز الاكتفاء فيه بوجود غير استقلالى لها وانت خبير بأن لا وجود لها على هذا الفرض لا استقلالا ولا تبعا اذ لم يقم بها وجود اصلا ولو جعل وجود الكل وجودا لها تبعا من غير ان يقوم بها وجود اصلا لجاز تركب الموجود من المعدوم وذا باطل قطعا (قوله تغاير المركب ماهية ووجودا) فعلى هذا التركيب متأخر عن وجود الاجزاء كما فى الاجزاء الخارجية والفرق ان الارتباط الذى يوجب حصول ذات واحدة حاصل فى المحموله دون الخارجية (قوله وبهذا يبطل الخ) لا يخفى ان المستفاد من التمسك المذكور ان هذا القائل يعتبر فى الحمل الاتحاد بوجه من الوجوه حيث اكتفى فيه بحصول الذات الواحدة منها لا الاتحاد فى الوجود او فى الهوية وسيجىء ان الوحدة مشكك يقال على الوحدة بأى وجه كانت حتى على الوحدة فى النسبة فيصح ان تلك الامور المتغايرة ماهية ووجودا متحدة باعتبار الذات فما ذكره الشارح قدس سره لا يبطل هذا التمسك ولا يفيد رد المذهب المذكور الا بعد اثبات ان الحمل يقتضى الاتحاد فى الوجود او الهوية **قوله** فى الذاتيات) اى ذاتيات الماهيات الموجودة **قوله** دون الامور العدمية) فيه تنبيه على ان الحصر فى قوله انما تصح فى الذاتيات اضافى ولو قال انما يصح فى حمل الوجوديات لكان اظهر فان قلت الشارح فسر الهوية فى جواب شبه القادحين فى البديهيات بذات صدق عليه الشىء فليكن المراد به فى التعريف هذا المعنى فلا يرد حمل العدميات قلت اطلاق هوية الشىء على ذات صدق عليه ذلك الشىء اطلاق مجازى والشارح انما فسر الهوية بذلك فى قول المصنف وحمل الموجود على السواد للتغاير مفهوما والاتحاد هوية لضرورة ان مفهوم الوجود معقول ثان لا هوية له فلا يلتفت الى ذلك التفسير فى مقام التعريف (قوله دون الامور العدمية الخ) ودون العرضيات مثل الانسان ابيض لان الهوية كما مر عبارة

احداثها بالوقت المعين بلا مخصص وهو محال ❊ الثانى ان كل حادث فله مادة فالمادة قديمة دفعا للتسلسل وهى لا تخلو عن الصورة فالصورة ايضا قديمة فالجسم قديم ❊ الثالث الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تتحقق الا بزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف وهو مقدار الحركة القائمة بالجسم فيكون الجسم قديما واجيب عن الاول بأن المخصص هو الارادة وعن الثانى والثالث بأن مقدماتها غير مسلمة ولا مبرهنة واعلم ان صحة الفناء عليها متفرعة على حدوثها والكرامية وان اعترفوا بحدوثها قالوا انها ابدية اذ لو عدمت فعدمها اما ان يكون باعدام فاعل او بطريان ضد او بزوال شرط والكل محال وقد سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا ❊ اقول ❊ احتج المخالف اى القائل بأن الاجسام قديمة بانها لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا مخصص واللازم محال فالملزوم مثله ❊ بيان الملازمة ان الاجسام لو كانت محدثة لكان لها مؤثر فلا يخ اما ان يكون ذلك المؤثر قديما او محدوثا والثانى لا يخلو اما ان ينتهى الى مؤثر قديم او لا والثانى محال والا يلزم الدور او التس وكلاهما محال فتعين ان يكون لها مؤثر قديم ا[illegible] ث ينتهى الى مؤثر قديم وعلى التقديرين لابد من مؤثر قديم فذلك المؤثر القديم لا يخلو اما ان يكون جميع ما لا بد منه فى كونه مؤثرا فى اثاره حاصلا فى الازل او لا فان كان الثانى يتوقف على حادث له مؤثر فننقل الكلام اليه فنقول لا يخ اما ان ينتهى الى مؤثر قديم او لا فان كان الثانى يلزم الدور او التس المحالان وان كان الاول فتأثير ذلك المؤثر

هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والاكان مفهومه موجودا خارجيا متأصلا كالانسان واذااريد
تفسيره بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ماصدقا عليه

من الماهية الجزئية ولا شك ان الابيض معتبر فى هوية البياض دون الانسان فالقصر فى انما يصح حقيق الا انه تعرض لبيان عدم الصحة فى الامور العدمية لكونها اظهر فى عدم الاتحاد لانه يمكن ان يقال البياض خارج عن هوية الابيض وان كان داخلا فى مفهومه **قوله** اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية) لان مبدأ الاشتقاق داخل فى مفهوم المشتق وهو ههنا امر عدمى والمركب من الموجود والمعدوم لاوجود له اصلا فلا يلتفت الى مايقال مفهوم الاعمى من له العمى فهو موجود من يعبر عنه بمن حصل له هوية فان قلت الاعمى وان لم يكن له هوية خارجية محققة لم يضر فى صدق التعريف على حمله على زيد اذ يكفى الهوية المقدرة كما اشار اليه المصنف بقوله او الموهومة فمعنى حمله على زيد انهما متحدان هوية على تقدير ان يتحقق للمحمول هوية قلت لما امتنع ان يكون لمفهوم الاعمى هوية خارجية جاز ان يدعى انها على تقدير تحققها غير متحدة بهوية زيد مع صحة حمله عليه لجواز استلزام المحال محالا آخر (قوله والا كان مفهومه الخ) يعنى لا فرق بين الانسان والاعمى حينئذ فى ان هويتهما موجودة فالقول بأن احدهما متأصل فى الوجود دون الآخر تحكم وبهذا يظهر ان مااختاره المحقق الدوانى من ان المعتبر فى الحمل الاتحاد فى الوجود سواء كان موجودا بوجوده بالذات كما فى الذاتيات او بوجوده بالعرض كما فى العرضيات والعدميات ومصداق ذلك فى مثل الاعمى كونها منتزعة منه وفى مثل الاسود قيام السواد به مع انه لا يجرى فى مثل شريك البارى ممتنع ليس بصحيح لانه اذا كانا متحدين فى الوجود فالقول بأن احدهما موجود بالذات والآخر بالعرض تحكم وما ذكره من المصداق انما يدل على صدق تلك المفهومات عليه لا على الاتحاد فى الوجود **قوله** ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا) قال الشارح فى حواشى التجريد يرد عليه ان الامور المتغايرة فى المفهوم اذا تغايرت فى الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطأة كما يشهد به البداهة وفيه بحث ظاهر فان الامور المتغايرة فى الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اى ماصدقت هى عليه اللهم الا ان يحمل كلامه على ان الحمل لو كان عبارة عن الاتحاد فى الذات لجاز حمل بعض الامور المتغايرة فى الوجود على بعض اذا تحقق الاتحاد الذاتى ولو بحسب الفرض ايضا كان الانسان لما كان عبارة عن الحيوان الناطق فاذا تحقق الحيوان الناطق تحقق الانسان وان لم يتحقق قابلية العلم الممتنعة الانفكاك عنه وفيه مافيه اذ يقال ما ذكره فى حواشى التجريد رد على من قال بتغاير الماهية والجنس والفصل وجودا والاتحاد ذاتا اى فى الذات التى تركب من اجتماع الاجزاء المتغايرة قال فى حواشى المطالع لابد فى صحة الحمل من الاتحاد فى الوجود الخارجى مع التغاير فى المفهوم والوجود الذهنى ومنهم من منع ذلك منعا جدليا واكتفى فى صحته بالاتحاد فى الذات التى تركبت من اجتماع الاجزاء المتغايرة الوجود فى الخارج ولما لم يكن هذا قادحا فى صحة اصل التعريف بأن يحمل الذات على الماصدق لم يرده فى هذا الكتاب **قوله** بمعنى ان ماصدقا عليه ذات واحدة) فيه مناقشة من وجهين * الاول ان الصدق المعدى بعلى ليس الا بمعنى الحمل فكيف يجوز اخذه فى تفسير الحمل الا ان يحمل على التعريف اللفظى * الثانى ان الحمل بهذا التفسير لا يتحقق فى زيد قائم اذ ليس للموضوع ما صدق فان الماصدق للمفهومات لا للالفاظ ومفهوم زيد نفس الذات المشخصة لانه صادق عليه اللهم الا ان يأول بالمسمى بزيد او يحمل على عموم المجاز فان الماصدق المنسوب الى مجموع المحمول والموضوع يتناول بعموم المجاز مايتعلق بكل منهما ومايتعلق بأحدهما والظاهر ان المقصود ان لا يكون ماصدق عليه احدهما مغايرا لما صدق عليه الآخر لكن مقام التعريف يأبى عن مثله (قوله بمعنى ان ماصدقا عليه ذات واحدة الخ) قيل الصدق المعدى بعلى معناه الحمل فيلزم الدور قلت الحمل معلوم الانية مجهول الماهية فيجوز اخذه بالوجه الاول فى تعريفه بالوجه الثانى وفى قول الشارح قدس سره مما لا شبهة فيه اشارة الى ماقلنا وماقال المحقق الدوانى من انه مالم يتحقق الحمل لم يتحقق صدق المفهومات المتغايرة على شىء واحد فان معنى كون الشىء صادقا عليه هو كونه

فى الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث اولا فان كان الثانى يلزم قدمه وان كان الاول ننقل الكلام اليه ويلزم القدم او التسلسل فى حوادث لا الى اول وهو محال وان كان الاول فلا يخ ما ان يجب مع حصوله حصول آثاره اولا فان كان الاول يلزم قدم آثاره فيلزم قدم الاجسام هذا خلف وهو المدعى واما ان لا يجب وكان وجوده مع عدم تلك الآثار جائزا فلنفرض ذاته مع مجموع الامور المعتبرة فى المؤثرية تارة مع وجود تلك الآثار وتارة مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت آخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر ما لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر فيكون ذلك المخصص معتبرا فى المؤثرية وهو ما كان حاصلا قبل ذلك فاذا كان مالابد منه فى المؤثرية ما كان حاصلا فى الازل والتقدير بخلافه هذا خلف وان لم يتوقف اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت آخر [illegible] اختصاصه بامر ما [illegible] كان [illegible] اولى بوجود ذلك الاثر [illegible] الاحداث بذلك الوقت الدين تخصيصا بلا مخصص * الثانى ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت [illegible] لان الاجسام لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها ممكنة الوجود والامكان يستدعى محلا ثابتا لانه ثابت وذلك المحل لا يكون نفس الاجسام ولا امرا مباينا لها بل مقارنا لها وهو المادة والمادة قديمة لان المادة لو كانت حادثة وكل حادث له مادة فللمادة مادة اخرى ويلزم التسلسل فثبت ان المادة قديمة والمادة لا تخ عن الصورة فالصورة ايضا قديمة فالجسم قديم * الثالث الزمان قديم لانه لو كان

ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لاشبهة فيه * واعلم ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اى غير محمولة عليها لايجوز ان تكون مركبة من اجزاء محمولة وذلك لانه اذا حصلت الاجزاء الخارجية باسرها فى العقل فلاشك انه يحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهها ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ لامعنى للتحديد التام الا تصوير كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم تشتمل على تلك الاجزاء لم تحصل منها

متحدا بانحاء الاتحاد فيعود شبهة الحمل فانك اذا قلت (ج و ب) متحدان فيما صدقا عليه كان هذا حكما على شئ واحد بأنه يصدق عليه (ج و ب) فيقول السائل ان كان هذا الذات عين كل منهما لزم حمل الشئ على نفسه او غيره لزم اتحاد الاثنين ولا يحسم مادة الشبهة الا بأن يقال هما متحدان فى الوجود مختلفان فى المفهوم فمدفوع بأنا لانسلم الملازمة المستفادة من قوله اذ قلت (ج و ب) متحدان فيما صدقا عليه كان هذا حكما على شئ واحد بأنه يصدق عليه (ج و ب) بل كان حكما بأن تلك الذات جهة اتحادهما (قوله واعلم الخ) ما مر كان بيانا لتركب الماهية من الاجزاء المحمولة وهذا بيان النسبة بين التركيبين وفيها ايضا ثلاثة مذاهب ووجه الضبط ان التركيب الخارجى اما ان يكون مباينا للتركيب الذهنى حتى ان كل مركب خارجى لايجوز تركبه من الاجزاء المحمولة فالحد التام له انما هو بالاجزاء الخارجية والتعريفات بالاجزاء المحمولة كلها رسوم واليه ذهب صاحب المحاكمات واختاره الشارح قدس سره اولا يكون مباينا له فاما ان يكون التركيب الذهنى اعم منه فكل مركب خارجى مركب ذهنى ولا عكس كما فى الحقايق البسيطة واليه ذهب الجمهور وهو مختار الشيخ فى الشفاء او يكون التركيب الذهنى مساويا للتركيب الخارجى واختاره المحقق الدوانى وقال ان التركيب الذهنى مختص بالمركبات الخارجية والبسايط لاتركيب فيها حقيقة وانما يؤخذ الجنس والفصل منها بضرب من التحليل (قوله اى غير محمولة الخ) اى ليس المراد بها الموجودة فى الخارج فان البيت القدر الذى قصد نؤه اجزاؤه من الجدران والسقف اجزاء خارجية اصطلاحا (قوله لايجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة) هذا التحقيق انما هو لبعض الافاضل كما صرح به فى حواشى التجريد والمشهور ان الاجزاء المحمولة قد تكون مأخوذا من اجزاء خارجية كالحيوان والناطق للانسان قال الشارح فى حواشى حكمة العين الانسان يطلق على الهيكل المحسوس وعلى النفس وهى الانسان فى الحقيقة ولهذا يشير اليه كل احد بقوله انا والاول مركب فى الخارج من المادة والصورة وفى الذهن من الجنس والفصل والثانى من الجنس والفصل لاغير وفى موضع آخر منه ان البدن مبدأ للحيوان والصورة النوعية مبدأ للناطق ان قلت ما يقول ذلك الفاضل فى مثال الحيوان الناطق قلت ليس شئ منهما جزأ للانسان عنده وان اطلق عليهما الجزء فباعتبار ان مبدأ هما جزء من الانسان بمعنى الهيكل المذكور بخلاف الضاحك مثلا كما حققه فى حواشى حكمة العين قوله وذلك لانه اذا حصلت الخ) قيل من يقول بأن الاجزاء موجودات متمايزة فى الخارج بوجودات متمايزة بحسب نفس الامر لم يرد عليه شئ مما ذكر اذ الصور العقلية اذا وجدت فى الخارج صارت بعينها تلك الاعيان الخارجية وتلك اذا وجدت فى الذهن صارت صورا عقلية فمعنى كون المركب العقلى مركبا خارجيا ذا اجزاء خارجية ان يكون للاجزاء العقلية وجودات متمايزة فى الخارج ومعنى كون المركب الخارجى مركبا عقليا ذا اجزاء عقلية ان يكون للاجزاء العينية وجودات متمايزة فيه فيختار ان الاجزاء المحمولة بعينها هى الخارجية بلا شامل ومشمول وانما التغاير بعارض الوجود وانت خبير بأن الكلام فى تركب المركب الخارجى من الاجزاء المحمولة وان الصور العقلية على هذا التصوير لايحمل على الكل (قوله ويكون القول الخ) انما تعرض له مع انه لادخل له فيما هو المقصود اشارة الى لزوم محال آخر وهو تعدد الحد التام لماهية واحدة مع انها قهم على انه لايكون الا واحدا نقل الامام فى شرح الاشارات من الحكمة المشرقية ان الحد قد لايتركب من الجنس والفصل فان الماهيات المركبة منها ما يتألف حقايقها من الاجناس والفصول فلابد ان يكون حدودها مشتملة عليها ومنها ما تركبها على غير ذلك النحو فقد تحد بحدود ما تركب منها الا من الاجناس والفصول

حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لاتتحقق الا بزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف والزمان مقدار الحركة فتكون الحركة ايضا قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما واجيب عن الاول بان المخصص تعلق ارادة الله تعالى باحداثه فى ذلك الوقت فان قيل تعلق ارادة الله تعالى باحداثه فى ذلك الوقت يفتقر الى مرجح آخر فانه يمكن تعلق الارادة بايجاده فى غير ذلك الوقت لانه لو لم يمكن تعلق ارادة الله تعالى بايجاده فى غير ذلك الوقت لكان الله موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار والكلام فيه كما فى الاول فيلزم التسلسل اجيب بان تعلق ارادة الله تعالى بايجاده فى ذلك الوقت واجب فيستغنى عن المرجح قوله لو كان واجبا لكان الله موجبا بالذات قلنا لانسلم انه اذا كان تعلق الارادة واجبا يلزم ان يكون الله تعالى موجبا بالذات وانما يلزم ذلك لو كان واجبا بذاته تعالى واما اذا كان واجبا بالارادة فلا * فان قيل تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعى امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهذا يقتضى كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث اجيب بان الاوقات التى يطلب فيها الترجيح معدومة ولاتمايز بينها الا فى الوهم وانما يقتضى وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا واجيب عن الثانى والثالث بان مقدمات الوجهين غير مسلمة ولا مبرهنة وقد سبق الاشارة الى فساد جميع مقدمات الدليل * واعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة على حدوثها فان ثبت حدوثها ثبت صحة فنائها والا فلا والكرامية وان اعترفوا

(صورة)

صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة لها هي الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فحينئذ ان لم تشتمل على امر زائد كانت هي تلك الاجزاء بعينها الاجزاء محموله وان اشتملت على امر زائد فذلك الزائد ان دخل في الماهية كانت حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان وان لم تدخل فلا اعتبار به في الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه محال فبطل ما قيل من ان تركب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي تركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب خارجي اذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسا له واذا اشتق من جزئه المختص به كان فصلا له وكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية اذ لابد ان يعتبر الجزء مع نسبة هي خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما قطعا والجزء المأخوذ مع الخارج خارج وتحقق عندك ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يتركب من اجزاء محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا في الخارج (وفرعوا على علية

لا تنافيهما والمقصود من التحديد ان تدل على الماهية بحيث يحصل في العقل صورة مطابقة لها فلا عليك بعد ان تفعل هذا ان لا تورد الجنس والفصل فيما لا يكونان له مثل حدك الجسم المأخوذ مع البياض بما يدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض ووجوده له فانك اذا فعلت هذا فقد دللت على حقيقة الشئ (قوله لان الصورة المطابقة لها هي الملتئمة الخ) يعني ان المطابقة منحصرة في الملتئمة من الاجزاء المحمولة اذ لا فرق بينها وبين الماهية الا بالاجمال والتفصيل والمفروض ان الصورة الملتئمة من الاجزاء المحمولة مخالفة للصورة المذكورة فلا يكون تلك الصورة مطابقة للماهية لامتناع مطابقة امرين متخالفين لامر واحد بأن يكون كل منهما صورة تمام الماهية (قوله كانت هي تلك الاجزاء بعينها الاجزاء محموله) فيه بحث لان الاجزاء المحمولة عين الاجزاء الخارجية ذاتا والفرق بينهما باعتبار اخذ المحمولة لا بشرط والخارجية بشرط لا وهو مناط الحمل وعدمه كما عرفت (قوله وبالجملة الخ) اى نترك التفصيل ونقول مجملا هكذا (قوله مغايرة لتلك الاجزاء) بالذات اما كلا او بعضا **قوله** فيلزم ان يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان) اى تماما حقيقتين مختلفتين كما ظهر من تقريره فلا يرد تجويز ما مطابقة كل من الجنس والفصل والنوع لزيد مثلا وقد يقال نعم لزم ان يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان لكن احداهما حقيقة خارجية والاخرى ذهنية وقد لا نسلم امتناعه وانت خبير بأنه لزم من التصوير المذكور ان يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان ذهنيتان لان مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج على ما صرح به اللهم الا ان يقال الاجزاء الخارجية بعينها لا يحصل في العقل بل لو حصلت فانما يحصل في الالات الجسمانية كالخيال مثلا فغاية ما لزم ان يكون لشئ واحد حقيقة عقلية وحقيقة خيالية ولابد لامتناعه من دليل (قوله فيلزم ان يكون لشئ واحد الخ) قد عرفت انه انما يلزم ذلك لو لم يتحد الاجزاء المحمولة والخارجية بالذات (قوله لا ينافي تركبها الخ) في المحاكمات ومن الناس من زعم ان كل مركب فهو مركب من الجنس والفصل اما المركب العقلي فظاهر واما المركب الخارجي فلاندراجه تحت جنس من الاجناس العشرة واذا كان له جنس كان مشتملا على الجنس والفصل وتركبه من الاجزاء الغير المحمولة لا ينافي تركبه من الاجزاء المحمولة فان العدد مثلا مع كونه ذا اجزاء غير محمولة مركب ايضا من الاجزاء المحمولة فانه مندرج تحت مقولة الكم لحده انه كم مركب من الوحدات والبيت مندرج تحت الجوهر وتحت الجسم فاذا كان تمام حقيقة المركب مجموع الجنس والفصل ولم يجتمعا لم يتم حده (قوله بل كل مركب خارجي الخ) هذا هو الحق والمذكور في الشفاء من ان التركيب الذهني في المركبات الخارجية بازاء التركيب الخارجي وكل مركب خارجي من المادة والصورة اى الجزء المشترك والمختص الغير المحمولين اى المأخوذين بشرط لا مركب من الجنس والفصل في الذهن وهما الجزآن الخارجيان اذا اخذا لا بشرط كما عرفت **قوله** وكيف لا يبطل الخ) قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بالمشتق الامر المنتزع لا المشتق الاصطلاحي المشتمل على النسبة (قوله والاشتقاق الخ) هذا لو اريد بالاشتقاق معناه المتعارف بين اهل العربية اما لو كان بمعنى الاخذ

بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية اذ لو عدمت الاجسام بعد وجودها فعدمها بعد وجودها اما ان يكون باعدام فاعل معدم او بطريان ضد او زوال شرط والثلاثة باطلة فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال وقد سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا ولا بأس باعادته وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بالاعدام لان الاعدام ان كان امرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والا لكان الوجود عين العدم بل غايته انه يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد فيكون ذلك هو الامر الثاني لا الاول وان لم يكن وجوديا كان عدما محضا فيمتنع اسناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين ان يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم والا فيكون احد العدمين مخالفا للثاني فيكون لكل واحد من العدمين تعين وثبوت فيكون للعدم ثبوت هف وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بحدوث الضد لوجهين احدهما ان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الاخر فلو كان انتفاء الاخر معللا بحدوث هذا الضد لزم الدور وهو محال وثانيهما ان التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاء احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان ينتفي كل واحد منهما بالاخر وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر والمؤثر حاصل مع الاثر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا فيكونان موجودين معا وهو محال او لا ينتفي واحد منهما بالاخر فيلزم اجتماع الضدين وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون لزوال شرط لان ذلك الشرط لا يكون الا عرضا فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال اجيب بانه لم لا يجوز ان يعدم باعدام الفاعل قوله

الفصل)كما فهموا (فروعا اربعة ＊ الاول لايكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين) اى لايجوز ان يكون لماهية واحدة جزآن احدهما جنس لها مشترك بينها و بين نوع ما والآخر فصل لها يميزها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسا لها مشتركا بينهما وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لها يميزها عن النوع الآخر (والالكان كل منهما علة للآخر) وانه محال (واورد عليهم الحيوان الناطق فانه جنس للانسان) مشترك بينه وبين الفرس مثلا (والناطق فصل له يميزه عن الفرس الناطق جنس له) مشترك بينه وبين الملك (والحيوان فصل له يميزه عن الملك) فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل فى الانسان بالقياس الى نوعى الملك والفرس (واجابوا عنه بأن المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذى له النطق) اى ادراك المعقولات (فانه ليس مشتركا) بين الانسان والملك (بل مختلفا بالماهية فيهما) فلا يكون جنسا لهما (وان كان) المراد بالناطق (هو هذا العارض) اعنى مفهوم ماله قوة ادراك المعقولات (لم يكن فصلا) للانسان بل هو اثر من آثار فصله ＊ الفرع (الثانى الفصل القريب لايتعدد فلا يكون لشئ واحد) سواء كان نوعا اخيرا اولا (فصلان قريبان)اى فى مرتبة واحدة (والا اجتمع على المعلول الواحد)بالذات (علتان مستقلتان) قيد الفصل بالقريب لان الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذى فى مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامى والنامى للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعدد ذاته جاز توارد العلل عليه كما فى افراد نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى واما مع وحدة الذات فلا مساغ لذلك اذ يستغنى بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصا وهو ظاهر اولا كما نحن بصدده فان طبيعة الجنس فى النوع قبل اعتبار تعدد افراده ذات واحدة لاتعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد العلل الناقصة جائز فان قلت ليس الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز ان يكون للجنس اجزاء وان يكون

واعتباره لابشرط شئ فلا ورود (قوله كما فهموا) من كونه علة للجنس فى الخارج والقرينة على هذا القيد ماسيأتى من قوله وكل ذلك ضعفه ظاهر مما لخصناه **قوله** جنسا للفصل) اراد بالفصل الجنس وانما عبر بالفصل لان المفروض انيكون الفصل جنسا بالنسبة اليه فيكون هى حينئذ فصلا مقسما بالنسبة الى هذا الجنس **قوله** والالكان كل منهما علة للآخر) قيل لم لايجوز انيكون ذات كل منهما علة لحصة الآخر بلا استحالة واجيب بان التفريع المذكور بناء على مافهموا من علية الفصل لطبيعة الجنس فان الدليل المذكور على تقدير تمامه انما يدل على هذا (قوله والحيوان فصل له الخ) لعدم وجود النمو فى الملك وان كان حساسا متحركا بالارادة على رأى المتكلمين (قوله ان كان هو الجوهر الخ) اللام للعهد اى ذلك الجوهر الذى هو مبدأ النطق فى الانسان وهو صورته النوعية او النفس الناطقة وحينئذ لاشك فى انه ليس مشتركا وبعضهم حمله على الجنس واول العبارة الدالة على ادعاء الاشتراك بالمنع اى لانسلم اشتراكه لم لايجوز انيكون مختلفا فيهما وهذا القدر كاف فى دفع النقض **قوله** فانه ليس مشتركا بل مختلفا) هذا على سبيل المنع اى لانسلم الاشتراك فان الاصل لما كان ثابتا بالدليل على زعم المستدل وكان الايراد نقضا عليه كفى فى الجواب منع الاشتراك بلا حاجة الى الاستدلال باختلاف الآثار **قوله** بل هو اثر من آثار فصله)اذا سلم اشتراك هذا العارض كما هو الظاهر لم يكن اثرا لفصله القريب فلا بد ان يقيد بشئ لايوجد فى الملك فتأمل (قوله بل هو اثر من آثار فصله) ويجوز اشتراك المتخالفين فى عارض واحد كما مر (قوله اى فى مرتبة واحدة) قيد بذلك لانه يجوز تعدده لماهية واحدة اذا كانا فى مرتبتين بان يكون احدهما فصلا قريبا لجنس والآخر لجنس آخر فوقه نحو الناطق والحساس ولم يتعرض الشارح قدس سره لبيان فائدته لان بيان فائدة قيد القريب يتضمنه فان الفصل البعيد قريب فى مرتبة الجنس البعيد (قوله واما مع وحدة الذات الخ) يعنى ان الدليل الذى ذكروه فى امتناع توارد العلل وان صوروه فى الواحد الشخصى لكنه جار فى الواحد بالذات سواء كان شخصا اولا (قوله فان طبيعة الجنس فى النوع) اى الواحد ذات واحدة بخلافها فى النوعين فانها متحصصة ففى كل نوع يكون الفصل علة لحصتها فلا يكون المعلول واحدا بالذات وتوارد الفصول مع تحصص الجنس ليس

الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا اولا يكون قلنا هذا يقتضى ان لايعدم الشئ البتة لانه يقال اذا عدم الشئ فهل تجدد امر ام لم يتجدد امر فان لم يتجدد امر فهو لم يعدم وان تجدد فالمتجدد عدم او وجود لاجائز ان يكون عدما لانه لافرق بين ان يقال لم يتجدد و بين ان يقال تجدد العدم والا فاحد العدمين يخالف الاخر وهو محال وان كان وجودا كان ذلك حدوثا لوجود آخر لا عدما للوجود الاول سلمنا فساد هذا القسم فلم لايجوز ان يعنى بحدوث الضد قوله فى الوجه الاول حدوث الحادث يتوقف على عدم الباقى قلنا لانسلم فان عندنا عدم الباقى معلول الحادث والعلة وان امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لاحاجة لها الى المعلول قوله فى الوجه الثانى المضادة مشتركة بين الجانبين قلنا لم لايجوز ان يكون الحادث اقوى لحدوثه وان كنا لانعرف لمية كون الحدوث سببا للقوة سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لايجوز ان يعدم الجسم لانتفاء الشرط وبيانه ان العرض لايبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه واذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر قوله انه يلزم الدور قلنا لم لايجوز ان يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم يكن احدهما محتاجا الى الاخر كما فى المتضايفين ومعلولى علة واحدة فاذا لم يوجد احد المتلازمين عدم الاخر هذا ما قاله الامام فى المحصل قال صاحب تلخيص المحصل فيه مذهب الكرامية ان العالم محدث و يمتنع الفناء اليه ذهب الجاحظ وقالت الاشعرية وابو على الجبائى بجواز فناء العالم عقلا وقال ابو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يفنى من جهة ان الله تعالى لايخلق الاعراض التى

هنـاك شرائط معتبرة كل واحد من الفصلين مع باقى الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة لايقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانانقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب آثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان (ويكفينا فى ذلك) اى فى ان الفصل القريب لايتعدد (ان الفصل القريب هو تمام الجزء المميز) فلا يجوز تعدده والا لم يكن شئ منهما وحده فصلا بل الفصل فى تلك المرتبة هو مجموعهما معا فاذا تركبت ماهية من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى (ولو اردنا) بالفصل القريب الجزء (المميز) للشئ (من جميع ماعداه لم يمتنع) تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة اذا جعل التمام المعتبر فى الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة ولا استعانة بالعلية وان جعل صفة التميز لم يمتنع تعدده فى ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تفريعا على العلية ۞ الفرع (الثالث لايقوم فصل) قريب (الانوعا واحدا والا) اى وان لم يكن كذلك بل قوم نوعين فى مرتبة واحدة (فلبسيط اثر ان) هما ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يقال فيتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين

احدها متقدما على الآخر فدبر (قوله كل واحد من الفصلين الخ) حاصله انه كما يمتنع توارد التامتين يمتنع توارد الناقصتين من جنس واحد كالفاعلين والمادتين والصورتين لاستلزامه توارد التامتين وفيما نحن فيه على قاعدة العلية يكون الفصل علة فاعلية اذ العلة الموجبة اذا كان امرا واحدا لايكون الافاعلا (قوله اثر لفصله) فالفصل واحد عبر عنه باللازمين لكونهما فى مرتبة واحدة **قوله** ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الخ) قيل يتقدم الاحساس على الحركة الارادية لانه ادراك وهى متوقفة عليه ورد بان الموقوف عليه هو الادراك مطلقا لا الاحساس وايضا الانسان ربما يتحرك الى شئ ليدركه فبعض الحركة متقدم على الادراك فلم يظهر تقدم احدهما على الآخر على الاطلاق فوضع الكل موضع الفصل واعلم انه لابد من تقييد الحركة الارادية الحيوانية بكونها لا على نهج واحد ليتحقق كونها اثرا لفصله القريب والا فمطلق الحركة بالارادة موجودة فى الفلك لكن حركة كل من الافلاك على نهج واحد لبساطته عندهم (قوله ولما اشتبه تقدم الخ) اذ الاحساس قد يكون مبدأ للحركة وقد يكون الحركة مبدأ للاحساس **قوله** لم يكن لها فصل بهذا المعنى) لانتفاء التمامية بالقياس الى كل واحد منهما والجزئية بالقياس الى المجموع وفيه نظر اذ يلزم على هذا ان لا ينحصر الكلى فى الخمسة ضرورة ان كل واحد من ذينك الامرين المتساويين ليس شيئا منها (قوله اذا جعل التمام) فى قولهم الفصل القريب هو الجزء المميز التام (قوله امتنع تعدده الخ) قيل اذا تركب ماهية من جنس وفصل مركب من امرين متساويين كان ذلك الفصل وكل واحد من جزئيه فصلا قريبا بمعنى المميز عن جميع ماعداه ولا يلزم التوارد لعدم كفاية كل واحد منهما فى وجود الجنس والجواب ان الجزئين ليسا فى مرتبة الفصل المركب والكلام فى تعدد الفصل القريب فى مرتبة واحدة بالقياس الى الجنس نعم انهما فى مرتبة واحدة بالقياس الى الفصل لكن لا جنس فيه **قوله** لم يمتنع تعدده فى ماهية ليس لها جنس) فيه بحث اذ الظاهر امتناع هذا ايضا تفريعا على العلية ضرورة تخلف المعلول عن العلة المستلزمة وماذكره فى حواشيه على المطالع من ان بطلانه انما يظهر اذا كان هناك جنس او حصة منه ولا يكون الفصل له وفيما نحن بصدده لم يوجد شئ منهما محل تأمل لان معنى التخلف وجود العلة بلا معلول لا وجودهما معا من غير ان يكون العلة علة له الا يرى ان ليس المفهوم من قولنا النار علة موجبة للحرارة انه لو وجد النار والحرارة كانت الاولى علة للثانية حتى لو وجد النار بلا حرارة لم يكن من التخلف الممتنع فى شئ ولو كان معنى التخلف ماذكره لم يستقم الفرع الثالث والرابع الا بتكلف **قوله** اذا كان الفصل القريب بسيطا) اى حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه لا بحسب ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته **قوله** فالاولى ان يقال الخ) انما قال الاولى

يحتاج الجواهر الى وجودها واما القاضى ابو بكر فقال فى بعض المواضع ان تلك الاعراض هى الاكوان وقال فى بعض المواضع ان الفاعل المختار يفنى بلا واسطة وبمثله قال محمود الخياط وقال فى موضع آخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق اى نوع كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين بمثل ذلك وقال بعضهم اذا لم تخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبى وقال ابو الهذيل كما انه قال كن فكان يقول افن فيفنى وقال ابو على وابو هاشم ان الله تعالى يخلق الفناء وهو عرض فيفنى جميع الاجسام وهو لا يبقى وابو على يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا بان افناء واحد يكفى لافناء الكل فهذه مذاهبهم وقول الامام فى الاعدام انه باطل لانه لافرق بين ان يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم ليس بشئ وذلك لان الفرق بينهما حاصل فى بديهة النظر فان القول بأن لم يفعل حكم بالاستمرار على ماكان وبعدم صدور شئ عن الفاعل والقول بأنه فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعله وتمايز العدمين يكون بانتسابهما الى وجودين او بانتساب احدهما دون الاخر قوله وجواب الوجه الثانى من ابطال الاعدام بطريان الضد وهو ان التضاد حاصل من الجانبين على السواء بتجويز كون الحادث اقوى وان كنا لا نعرف لمية ليس بجواب والجواب مابيناه من كون الحادث اقوى لترجح الموجد على المنفى واما ابطال الاعدام بسبب انتفاء الشرط وان الشرط لايكون الاعرضا فدعوى مجردة فان من الجائز ان يكون هناك شرط غير العرض كما يكون

الجوهر الذى هو المحل شرطا فى ايجاد الاعراض فيه وايضا يجوز ان يكون الشرط لاجوهر اولاعرضا بل امرا عدميا وقد مر بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك الامر يقتضى انعدام المشروط وبيان الامام كون العرض شرطا فى الاعدام بان العرض لايبقى والجوهر ممتنع الخلو عنه فيعدم بانعدامه ليس مما يفيد مع هؤلاء الخصوم لان الكرامية لايقولون بذلك كالمعتزلة واما الزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض فباطل لان الدور انما يكون اذا كان المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج اليه فيه يحتاج اليه فيه وههنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما لابعينه لاالى عرض معين والعرض المعين محتاج الى جسم بعينه فلايلزم منه الدور وجواب الامام بتجويز التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الاخر ليس بمفيد ههنا فان العرض محتاج فى وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى عين الاخر محال لكنه من غير احتياج احد هما الى الاخر اوالى مايتعلق بالاخر ليس بمعقول فان ذلك يكون مصاحبة اتفاقية وهى لاتقتضى امتناع الانفكاك فايراد المثال المتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح فان اضافة كل واحد منهما محتاجة فى الوجود الى ذات الاخر لاالى اضافته ومعلولا علة واحدة يحتاج كل واحد منهما الى علة الاخر فليس منهما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور * قال * الخامس فى تناهى الاجسام * الابعاد الموجودة متناهية سواء فرضت فى خلاء او ملاء خلافا للهند لنا انا فرضنا

لايوجد فى الآخر * الفرع (الرابع وهو فرع) الفرع الثالث المتقدم انه) اى الفصل القريب (لايقارن) فى مرتبة واحدة (الاجنسا واحدا) والا فللبسيط اثر ان اذلو قارن جنسين فى مرتبة واحدة لقوم نوعين فى مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان فى مرتبة واحدة وحينئذ يلزم تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه سواء كانت علة تامة اوجزأ اخيرا منها وقد يفرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل القريب لايقارن جنسين فى مرتبة واحدة لاستلزامه التخلف وجب ان لايقوم نوعين فى مرتبة واحدة والاظهر انهما مشتركان فى الدليل بلا تفريع بينهما (وكل ذلك) اى جميع ماذكر من الفروع (ضعفه ظاهر) لابتنائه على ان الفصل علة للجنس فى الخارج (ويظهر حقيقته) اى حقيقة كل ماذكر وضعفه (مما لخصناه) واوضحناه من تحقيق كلامهم فى الجنس والفصل وعلية الفصل له فان قلت هل تتأتى هذه الفروع على مالخصناه اولا قلت اماتعاكس الحال بين الجنس والفصل فلامانع منه عليه لجواز ان يكون مفهومان فى كل منهما ابهام من وجه فيتحصل بالآخر نعم يمتنع ذلك فى الماهيات الحقيقة اذ لم نجوز ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واماتعدد الفصل القريب فلايجوز لان الواحد منهما

لانه يمكن ان يكون مراد المصنف بالبسيط الاضافى اعنى الامر الواحد فيكون معنى كلامه ان الامر الواحد المؤثر لايكون له اثران متخالفان هما جنسان والا يلزم تخلف المعلول عن علته المؤثرة المستلزمة للمعلول وانه محال وانت تعلم ان حمل عبارة المتن على هذا المعنى تكلف بارد ولهذا قال فالاولى (قوله فالاولى الخ) انما قال ذلك لانه لم يظهر بطلان البساطة حتى يكون الاستدلال الموقوف عليها باطلا (قوله لان جنس كل الخ) مع ان الفصل علة مقارنة للجنس فلايرد ان التخلف انما يلزم اذا وجد الفصل بدون وجود الجنس لااذا وجد الفصل فى نوع بدون الجنس قوله لايوجد فى الآخر) فجنسية الجنسين حينئذ بالنظر الى نوعين آخرين يشترك كل منهما مع واحد من النوعين الاولين فى جنسه بدون ان يوجد معه فصله وانما لم يجز ان يوجد جنس كل من النوعين المفروضين فى الآخر لانه لو وجد لكانا نوعا واحدا ولم يكن بينهما امتياز وفيه بحث اذ عدم الامتياز على تقدير جزئية كل من الجنسين فى النوع الآخر واما على تقدير وجود كل من الجنسين فى النوع الآخر مطلقا فلا لجواز ان يكون الجنسان متساويين والامتياز بين النوعين بان يكون كل من الجنسين فى احدهما ذاتيا وفى الآخر عرضيا ويمكن ان يقال اذا وجد فصل هذا النوع وجنسه فى النوع الآخر كما هو المفروض فان اعتبر ذات الجنس والفصل لم يتميز احد النوعين من الآخر بشىء منهما وان اعتبر الجنس من حيث انه ذاتى فى هذا النوع تميزه بهذه الحيثية عن النوع الآخر ضرورة عروضه له لكن يرد حينئذ ان هذه الحيثية خارجة عن الماهية فالذاتى المأخوذ معها لم يكن ذاتيا بل خارجا منها فليتأمل (قوله لاستحالة ان يكون الخ) لانه عبارة عن تمام الذاتى المشترك بين النوع وبين ماهية ما ولا تعدد فى التمام (قوله لاستلزامه التخلف) لما مر من امتناع ان يكون لنوع واحد جنسان فى مرتبة واحدة قوله مشتركا فى الدليل) وهو تخلف المعلول عن علته (قوله فى الدليل) وهو امتناع التخلف (قوله ضعفه ظاهر) اى على الوجه الذى قرره بقوله ويظهر حقيقته مما لخصناه فان ماهو علة تلك الفروع فى نفس الامر وكون بعضها صحيحا وبعضها غير صحيح يظهر مما لخصه فما اورده الشارح قدس سره من السؤال والجواب بيان لذلك وكان الاولى ايراده بطريق التفسير بأن يقول بعد قوله ويظهر حقيقته ذكرناه اماتعاكس الحال الخ وان يترك لفظ وضعفه كما لايخفى (قوله عليه) اى على مالخصناه (قوله فيتحصل بالآخر) كالخاصة المركبة من العرضين العامين كالطائر الولود (قوله اذ لم نجوز ان يكون الخ) يعنى ان التعاكس يستلزم ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كما صوره الشارح قدس سره فيما سبق وذلك ممتنع فى الماهيات الحقيقية لان الدليل الذى اورده على انحصار الذاتى فى الجنس والفصل حاصله انه اذا لم يكن الذاتى تمام المشترك فاما ان لايكون مشتركا اصلا فيكون مختصا بالماهية اويكون بعضا من تمام المشترك مساويا له والا يلزم التسلسل فى تمام المشتركات ولما لم يمكن ان يكون لماهية واحدة جنسان فى مرتبة واحدة يكون ذلك البعض المساوى

انتحصل به الجنس فقدصار به نوعا وليس للآخر فى حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا خارجا عنه لافصلا مقوماله وان لم يتحصل الجنس باحدهما بل بهما معا كانا فصلا واحدا لامتعددا هذا اذا كان للماهية جنس فان المركب من المتساويين لايتصور فيه ابهام وتحصل فلامنع من تعدد الفصل القريب فيه كما عرفت واما تقويم الفصل القريب لنوعين فى مرتبة واحدة فيستلزم انيكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقدمر بيان حاله واما مقارنته لجنسين فى مرتبة واحدة فان كانت فى نوعين لزم ذلك ايضا اعنى ان يكون بين الجنس و الفصل عموم من وجه وان كانت فى نوع واحد لزم انيكون لماهية واحدة جنسان فى مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لايتحصل حينئذ كل منهما بالفصل وحدة والالكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلايكون جنساله بل يتحصل كل منهما

داخلا فى تمام المشترك الآخر الذى يكون ذلك البعض اعم منه فلاتركيب للماهية الحقيقية الامن جنس وفصل مختص به اومن امرين متساويين بخلاف الماهية الاعتبارية فانه يجوز انيكون بعض تمام المشترك فيها اعم من كل تمام مشترك بعرض للماهية ولاينتهى سلسلة تمام المشتركات لكونها امورا اعتبارية فيكون الماهية المركبة منهما مركبة من امرين بينهما عموم من وجه لاجتماعهما فى الماهية التى فرض تركبها منهما وتحقق تمام المشترك فى النوع الذى هو بازاء الماهية وتحقق البعض فى النوع الذى فرض بازاء تمام المشترك تحقيقيا للعموم (قوله فقدصار به نوعا) لان معنى التحصيل زوال ابهامه وصيرورته مطابقا لتمام الماهية النوعية **قوله** فضلا خارجا) بالضاد المعجمة (قوله فضلا خارجا عنه) بالصاد المعجمة كذا قيل والظاهر انه بالمهملة حيث قيده فى المعطوف بقوله مقوماله فالمراد بالفصل المميز **قوله** كانا فصلا واحدا لامتعددا) لان الفصل القريب هو الذى يكفى فى تحصل الجنس وزوال ابهامه وجعله نوعا محصوصا كما تشهد بذلك تتبع كلماتهم والكافى فيما ذكر على هذا الفرض مجموع الامرين لاكل واحد منهما فلاعبرة لما يقال نختار ان الجنس يتحصل بهما معا ولايلزم كون المجموع فصلا واحدا اذ لم يؤخذ فى مفهوم الفصل القريب ان يتحصل به الجنس بانفراده (قوله فى مرتبة) اى لايكون بينهما عموم (قوله فيستلزم الخ) لانه لابد لكل جنس من ذينك النوعين نوع آخر لايتحقق فيه ذلك الفصل القريب المقوم لهما تحقيقا لمعنى الجنسية فيتحقق الفصل فى كل واحد من النوعين بدون جنس الآخر وكل واحد من الجنسين بدونه فى النوع الذى لايتحقق فيه الفصل ويجتمعان فى ذينك النوعين **قوله** بين الجنس والفصل عموم من وجه) قدمر مافيه سؤالا وجوابا **قوله** جنسان فى مرتبة واحدة) معنى كونهما فى مرتبة واحدة ان لايكون احدهما جنسا للآخر فامان يكون بينهما عموم من وجه وذلك ظاهر اوعموم مطلق ويلزم انيكون الاعم عرضيا للنوع الذى يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والالم يكن الاخص تمام الذاتى المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم انيكون كل منهما عرضيا للآخر ذاتياله والالم يكن احدهما اوكلاهما تمام الذاتى المشترك **قوله** والالكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر) اعترض عليه بانه ان اراد بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس لم يلزم من تحصله بالفصل وحده تحقق النوع بدون الجنس الآخر لجواز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف تحقق النوع على اجزائه الباقية وان اراد بالتحصل تحقق حقيقة النوع به فلانسلم توقف كل منهما على الآخر بل الماهية المركبة من الاجزاء الثلاثة متوقفة عليها فلادور ولو صح ماذكرتم لم يلتئم ماهية من ثلاثة اجزاء باحدهما مع الآخر لايتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس بل نقول الفصل لايتحصل بدون الجنس والاتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الآخر فى تحصله وقد يوجه قولهم والالكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر بأن الجنس اذا تحصل صار هو من حيث انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا فان ماهية النوع هو الجنس المحصل لاحقيقة له وراءه كما اشير اليه فى اوائل هذا المقصد فليس لما هو خارج من المحصل الذى هو ذلك الجنس والمحصل الذى هو الفصل فرضا مدخل فى ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الآخر خارجا عنها فلايكون جنسالها والتقدير بخلافه وبهذا التوجيه يندفع البحث المذكور

خطا غير متناه وخطا هيا موازيا للاول فاذا مال الى المسامتة فلابد من النقطة تكون اول نقطة المسامتة ويكون ويكون الخط منقطعا بها والالكان اول المسامتة مع مافوقها فيكون غير المتناهى متناهيا هذا خلف واحتجوا بأن كل جسم فاوراءه متميز مشار اليه حسا لان مايلى جنوبه غير مايلى شماله وكل ما كان كذلك فهو موجود جسم اوجسمانى فثبت ان ماوراء كل جسم جسم آخر لاالى نهاية ومنع بأن التميز وهم محض ليس بثبت * اقول * المبحث الخامس فى تناهى الاجسام والابعاد الموجودة فى الخارج متناهية سواء فرضت فى خلاء اوفى ملاء خلافا للهند لنا انا اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر متناهيا موازيا للاول فاذا مال الخط المتناهى من الموازة الى المسامتة فلابد من نقطة تكون اول نقطة المسامتة فيكون الخط الذى فرض غير متناه منقطعا بتلك النقطة التى فرض انها اول نقطة المسامتة لان الخط الذى فرض انه غير متناه لو لم ينقطع بتلك النقطة لكان وراء تلك النقطة التى فرض انها اول نقطة المسامتة شئ من الخط فيكون اول المسامتة مع مافوقها لان المسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة مع التحتانية وقد فرضناه انها اول نقطة المسامتة لايكون اول نقطة المسامتة هذا خلف فتعين ان ينقطع الخط بتلك النقطة فيكون الخط الذى فرضناه غير متناه متناهيا هذا خلف واحتج الهند بأن كل جسم فما وراءه متميز مشار اليه حسا لان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذى يلى القطب الجنوبى غير الذى يلى القطب الشمالى وكل ما كان كذلك لم يكن عدما محضا لان العدم المحض

بالفصل والجنس الآخر ولماكان كل منهمامبهمالم يمكن ان يكون له مدخل فى تحصيل الآخر الاباعتبار تحصله فى نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور ﴿ المقصد الحادى عشر الماهية ﴾ كالانسان مثلا (تقبل الشركة) اى لاتمنع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين (دون التعين) المخصوص كتعين زيدمثلا فانه لايمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة بالبديهة (فهو غيرها وقداختلف فى التعين) الذى هوغير الماهية وباعتباره معها يمتنع فرض اشتراكها (هل هو وجودى) اى موجود فى الخارج (ام لافذهب المحققون) من العلماء (الى انه وجودى لانه جزء المعين الموجود) فى الخارج وجزء الموجود) الخارجى (موجود) فى الخارج بالضرورة (وقدقال بعضهم) يعنى الكاتبى (ان اردت بالمعين معروض التعين) وحده (فلانسلم ان التعين جزؤه بل) هو (عارضه) ووجود المعروض فى الخارج لايستلزم وجود عارضه فيه الاترى ان العمى العارض للموجودات الخارجيـة ليس موجودا فى الخارج (او المجموع) المركب من العـارض والمعروض (فلانسلم انه) اى المعين بهذا المعنى (موجود) فان من يمنع وجود التعين كيف يسلم انه مع معروضه

لكن يتجه ان ذلك التقدير انمايتم اذا كان الجنسان متساويين امااذا كان احدهما اشـد ابهاما كأن يكون اعم مطلقا فانه يجوز ان يكون ذات الآخر مع الفصل محصلاله فلايلزم الدور قال الشارح فى حواشى التجريد فالاولى ان يقتصر على ان الماهية الواحدة لوكان لها جنسان فى مرتبة واحدة لكان لها فصل محصل فيتحصل كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا اومتعددا فلايكون الماهية نوعا واحدا وماهية واحدة هذا خلف قيل وعلى هذا التقدير الاول منع ظـاهر وهو انا لانسلم انه يتحصل به كل منهما نوعا على حدة وانمايلزم ذلك ان لولم يكن كلاهما مقوما لنوع واحد على ماهو المفروض ولايخفى عليك اندفاعه بعد ماتحققت ان ماهية النوع هو الجنس المتحصل وان انكار تحصل كل من الجنس بالفصل بمعنى زوال ابهامه مكابرة (قوله والالكان النوع متحققا الخ) اى حاصلا بناء على ان التحصل عبارة من زوال ابهام الجنس وصيرورته مطابقا لتمام الماهية النوعية كامر (قوله لم يمكن ان يكون له مدخل الخ) هذا مبنى على امرين احدهما ان الفصـل علة فاعلية لتحصل الجنس وهو ظاهر والثانى ان المبهم لايكون علة للمحصل ولذا قيل ان عدم جزء مالايجوز ان يكون علة لعدم الكل فان تم تم والافلا اذيجوز حينئذ ان يكون كل واحد من الجنسين باعتبار نفسه علة لتحصل الآخر فيكون تحصلهما معا فلادور **قوله** فيلزم الدور) قيل لم لايجوز ان يكون مفهومان فى كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصل كل منهمـا باعتبار تحصل الآخر معه لاسابقا عليه ومثل ذلك يسمى دورمعية وهو غير باطل على ماقيل فى الحيوان والناطق وانت خبير بأن هذا انمايتصور اذاكان بين ذينك المفهومين عموم من وجه وفى جوازه فى الماهيات الحقيقية كلام كما اشاراليه فيماسبق الآن (قوله كالانسان) اشار بذلك الى ان المراد بالماهية الماهية النوعية بقرينة ذكر التعين معها (قوله وحملها الخ) اشار بالعطف الى ان الاشتراك الذى هو صفة المعلوم معناه الحمل لاالمطابقة فانها صفة الصورة التى هى العلم (قوله دون التعين المخصوص) قيد بذلك لان المقصود بيان مغايرة الماهية النوعية للتعين العارض لهـا وتقرير الاستدلال ان كل ماهية نوعية تقبل الشركة ولاشئ من التعين يقابل لها فلاشئ من الماهية بتعين فثبت مغايرته لها بحسب الماهية سواء كان مغايرا لها فى الوجود اولا **قوله** فهو غيرها) هذا لازم لنتيجة القياس والنتيجة فهى غيره كما لايخفى (قوله لانه جزء المعين الموجود فى الخارج) فيه بحث لانه ان جعل فى الخارج ظرفا للجزئية منع الصغرى وان جعل ظرفا للوجود منع الكبرى لان الجزء الذهنى للموجود الخارجى لايجب ان يكون موجودا فى الخارج **قوله** وجزء الموجود الخارجى موجود) فان قلت اذاكان التعين المخصوص موجودا خارجيـا لم يستقم عدهم مطلق التعين من المعقولات الثانية لوجود مايطابقه فى الخارج قلت اشرنا الى جوابه فى تحقيق ان الوجود من المعقولات فليتذكر (قوله معروض التعين) اى الذات الذى يصدق عليه هذا المفهوم وكذا فى الشق الثانى اذلامعنى للترديد بين هذين المفهومين اذ الدليل لايحتملها **قوله**

(موجودان)

لاخصوصية فيه ولاتحقق فيه فكيف يحصـل الامتياز فيكون موجودا ولاشك ان يكون مشارا اليه اشارة حسية فيكـون جسما اوجسمانيـا والجسمانى لاينفك من الجسم فثبت ان ماوراء كل جسم جسم آخر لا الى نهاية ٭ ومنع بان خارج العالم لايتميز فيه جانب عن جانب وان الحكم بهذا التميز للوهم لاالعقل فالتميز وهم محض ليس بثبت فان الحـكم بان التميز فى الخارج كاذب فان مالا وجود له اصلا لاامتياز فيه اصـلا ٭ قال ٭ الفصـل الثانى فى المفارقات وفيه مباحث ٭ الاول فى اقسامها الجواهر الغائبة اماان تكون مؤثرة فى الاجسام اومدبرة اياها اولامؤثرة ولامدبرة ٭ والاول وهم العقول والملاء الاعلى ٭ والثانى ينقسم الى علوية وهى النفوس الفلكية والملائكة السماوية وسفلية تدبر عالم العناصر وهى اما ان تكون مدبرة للبسائط وانواع الكائـنـات وهم يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب الوحى صلوات الله عليه وقال جاءنى ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخـاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضيـة كالنفوس الناطقة ٭ والثالث ينقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون وشرير بالـذات وهم الشيـاطين ومستعـد للخـير والشر وهم الجن وظـاهر كلام الحكمـاء ان الجن والشياطـين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان واكثر المتكلمين لما انكروا الجـواهر المجردة قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفـة قادرة على التشكل باشكال مختلفة هذا ما استنبطته من فوائد الانبياء والتقطته من فوائد الحكماء واحاطة

موجودان بل الموجود عنده وهو المعروض وحده (والجواب ان المراد بالمتعين) الذى ادعينا وجوده هو (الشخص مثل زيد ولاريبة) لعاقل (فى وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان) وحده (قطعا والالصدق على عمرو انه زيد) كما يصدق عليه انه انسان (فاذن هو الانسان مع شئ آخر نسميه التعين فيكون ذلك) لشئ (الآخر جزء زيد فيوجد) ذلك الآخر وهو المطلوب ثم انه بين ان تركب الشخص المعين من الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال (واعلم ان نسبة الماهية الى التشخصات كنسبة الجنس الى الفصول) فكما ان الجنس مبهم فى العقل يحتمل ماهيات متعدده ولاتعين لشئ منها الابانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا فى الخارج

والجواب ان المراد بالمعين هو الشخص الخ) فيه بحث لان مفهوم زيد وان لم يكن مفهوم الانسان وحده لكن لم لايجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض الشخصية التى لاتصدق على غيره دون المجموع ولوسلم انه المجموع فالتشخص جزء عقلى كما يدل عليه تحقيقه بقوله واعلم الخ لاخارجى والجزء العقلى للوجود الخارجى لايجب ان يكون موجودا فى الخارج ولو سلم فذلك الشئ الذى جعل الشخص عبارة عنه مع مفهوم الانسان هو مايخصه من الكم والكيف والاين و نحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لايسمونه التشخص بل مابه التشخص اللهم الا ان يقال الشئ مادام لايتحقق فى حد نفسه يمتنع ان يعرض له مايخصه من الكم والكيف ونحو ذلك لان عروض هذه العوارض يقتضى تعين المعروض فى الخارج فعلم ان قوله مع شئ آخر لايليق ان يحمل على مايخصه من العوارض المذكورة فثبت ان ذلك الشئ هو التعين وفيه مافيه ستعرفه فى آخر المقصد (قوله ان المراد بالمتعين هو الشخص الخ) تقريره انه لاشك فى وجود الاشخاص الانسانية مثلا فى الخارج وان لها ماهيات هى بها هى وانها متشاركة فى شئ مع قطع النظر عن العوارض وليست ماهياتها ذلك الامر المشترك لصدق بعضها على بعض فماهياتها مشتملة على امر وراء المشترك وهو غير العوارض والتقييد بها لاشتمال ماهياتها عليه مع قطع النظر عن العوارض ولعدم تبدله بخلاف العوارض والتقييد بها وهو المعنى من التعين وبما حررناك ظهر ان المراد من المفهوم فى قوله وليس مفهومه مفهوم الانسان ان ليس ماهيته التى هو بها هو الامر المشترك بينه وبين عمرو مثلا واندفع ما اورده صاحب المقاصد من انا سلمنا ان ليس مفهومه مفهوم الانسان الكلى الصادق على زيد لكن لم لايجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض المخصوصة الشخصية التى لاتصدق على عمرو دون المجموع ولوسلم فجزء المفهوم لايلزم ان يكون موجودا فى الخارج ولوسلم فذلك الشئ هو مايخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضروره من غير نزاع لكون اكثره من المحسوسات وهم لايسمونه التعين بل مابه التعين * بقى ههنا بحث وهو انه ان اراد بقوله انها متشاركة فى شئ اشتراكها فى الذهن فلايجدى لانه لايلزم منه وجود التعين فى الخارج وان اراد اشتراكها فى الخارج فممنوع فان من نفى وجود الطبايع يقول ان الاشخاص امور بسيطة والطبايع و التشخصات امور انتزاعية الا ان ماينتزع عن نفس الاشخاص يسمى ذاتيات وماينتزع عنها باعتبار اكتنافها بالعوارض يسمى عرضيات وقد تصدى لدفعه المحقق الدوانى فقال لوكان الامر كذلك لم يكن زيد فى حد ذاته انسانا ولاحيوانا ولاناطقا لما علم ان الماهية من حيث هى ليست الا الماهية وذلك يستلزم ان يكون اتصافه بجميع المفهومات الكلية معللة بعلة كما هو شان اللواحق فيكون زيد كما يحتاج الى جاعل يجعله ابيض يحتاج الى جاعل يجعله انسانا بأن يتوسط الجعل بينه وبين الانسان اذ المفروض انه فى ذاته امر آخر * اقول اذا كان الذاتيات منتزعة من نفس الشئ يكون كلها فى مرتبة فكيف يمكن سلبها عنه وكيف يحتاج الى جاعل يجعله موصوفا بتلك الذاتيات ولذا قالوا ان جعلها جعل الذات ووجوده وجودها وقد مر ذلك (قوله ثم انه الخ) مامر من تركب الشخص من الماهية والتعين فى الخارج مذهب الاوائل وقد بالغ الشيخ فيه وشنع على من نفى وجود الطبايع وما بينه المصنف بقوله واعلم الخ اختاره المتأخرون قوله واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات الخ) هذا التحقيق يدل على ان التشخص محمول بالمواطأة على الماهية وقد بينا ان لافساد فيه وان توهم نظرا الى الظاهر قوله وهما متحدان فى الخارج

العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو * قال * لما فرغ من الفصل الاول فى الاجسام شرع فى الفصل الثانى فى المفارقات وذكر فيه سبعة مباحث الاول فى اقسامها الثانى فى العقول الثالث فى النفوس الفلكية الرابع فى تجرد النفوس الناطقة الخامس فى حدوث النفس السادس فى كيفية تعلق النفس بالبدن السابع فى بقاء النفس * المبحث الاول فى اقسام الجواهر المفارقة عن المادة التى ليست بجسم ولا جسمانى الجواهر الغائبة من الحواس الانسانية اما ان تكون مؤثرة فى الاجسام او مدبرة للاجسام او لا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاول اى الجواهر الغائبة المؤثرة فى الاجسام هى العقول السماوية والملاء الاعلى فى عرف حملة الشرع * والثانى الجواهر الغائبة المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية اى الفلكية وهى النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند اهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر وهى اما ان تكون مدبرة للبسائط الاربعة العنصرية النار والهواء والارض والماء وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب الوحى صلوات الله عليه وسلامه وقال جاء ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية ويسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة * والثالث الجواهر الغائبة التى لاتكون مؤثرة فى الاجسام ولا مدبرة لها تنقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون عند اهل الشرع

ولا يتمايزان الا فى الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا تعين لشئ منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان فى الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان فى الذهن فقط فليس فى الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعنى الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل ثم اشار الى الفرق بقوله (بيد انه لا يحصل من كل متشخص صورة فى العقل مغايرة للصورة الاخرى) الحاصلة من متشخص آخر لان المتشخصات امور جزئية لا ترتسم صورها فى ذات النفس بل فى آلاتها فكذا صورة الماهية المتشخصة انما ترتسم فى الآلة ولا تتناولها الا الاشارة الحسية او الوهمية بخلاف صور الفصول وما يحصل بها من الانواع فانها امور كلية يحصل منها فى العقل صور متغايرة وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات متخالفة تنطبع فى العقول والمتشخصات تحصل هويات ترتسم فى الحواس مع كون الماهية واحدة (والاشخاص تمايزها فى الوجود الخارجى بهوياتها) اى بذواتها لا بتشخصاتها كما يتبادر اليه الوهم اذ لا تمايز فى هذا الوجود بين الماهية والتشخص ومن ههنا ظهر ان لا وجود فى الخارج الا للاشخاص واما الطبايع والمفهومات الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى ومن قال بوجود الطبايع فى الخارج ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة فى الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد بالشخص فى امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجى فهو بحيث اذا نظر اليه

ذاتا الخ) اعترض عليه بأنه اذا كان التشخص متحدا مع الماهية كان تشخص زيد متحدا مع تشخص عمرو لاتحادهما فى الماهية وانه باطل قطعا وجوابه ماذكره الشارح فى حواشى المطول حيث قال الاتحاد فى الوجود الخارجى لا يستلزم اتحاد المفهومين ولا تساويهما لجواز ان يتحد احدهما بالآخر وبالثالث والرابع فيكون مع كل واحد من الثلاثة حصة منه وبهذا يندفع توهم لزوم انحصار كل ماهية فى شخص واحد بناء على توهم ان الماهية اذا كانت متحدة مع المتشخص ذاتا وكان تميز الاشخاص بذواتها يكون المقتضى للتعين هوية الماهية ثم يرد ان يقال عدم الامتياز بين الماهية والمتشخص فى الخارج لا يستلزم ان يكون هوية الماهية عين هوية المتشخصات لجواز ان يكون صدقه بأن لا يكون للمتشخصات هوية خارجية لكونها من المعقولات الثانية على قياس ماحققه الشارح فى بحث الوجود حيث قال وفيه بحث الخ وقد عرفت ان دليل وجود التشخص لا يتم فتأمل (قوله والا لم يصح الخ) فيه انه انما يلزم ذلك لو لم يكونا موجودين بوجود واحد وقد عرفت تحققه على ان القائلين بتعدد الوجود والموجود يكتفون فى صحة الحمل بالاتحاد فى الذات كما مر (قوله الى الفرق) اى بين المتشخص والفصل بعد اشتراكهما فى نسبة المذكورة (قوله لان المتشخصات) اى المتشخصات التى مدركها امور جزئية مادية فلا يرد النقض بمتشخصات المجردات (قوله الا الاشارة الحسية) ان كانت من الصور المحسوسة والوهمية ان كانت من المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات (قوله والاشخاص الخ) عطف على قوله نسبة الماهية الخ وليس داخلا تحت الفرق على ماوهم يدل على ما قلنا قول الشارح قدس سره لا بتشخصاتها فانه لو كان داخلا تحت الفرق لكان اللائق ان يقول لا بماهياتها (قوله بذواتها) اراد بالهوية الماهية الشخصية وهى نفس الشخص فلذا قال بذواتها (قوله اذ لا تمايز الخ) اذ لو كان بينهما تمايز فى الخارج لزم وجود الماهية فى الخارج قبل اتصاف التعين اليه وما قيل انه لولا التمايز لصح حمله عليه مواطأة مدفوع بأنه ليس كل ماهو غير متميز عنها فى الخارج محمولا عليها كالوجود ولو سلم فقد عرفت ان التشخص لا بشرط شئ محمول عليه (قوله مشتركة بين افرادها) اشتراكا حقيقيا بأن يكون الانسانية الموجودة فى زيد هى الموجودة فى عمرو (قوله لزمه ان يكون الامر الخ) وما قيل هذا منقوض بهيولى العناصر فانها مع كونها واحدة بالشخص حاصلة فى امكنة متعددة متصفة بصفات متضادة فوهم لان هيولاتها

(فى نفسه)

والى شرير بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن فظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للابدان ان كانت شريرة كانت سريعة الانجذاب الى مايشاكلها من النفوس البشرية فيتعلق ضربا من التعلق بابدانها على افعال الشر فذاك هو الشيطان وان كانت خيرة كان الامر بالعكس واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر المجردة كما اشير اليه فى الفصل الاول من الباب الاول من الكتاب الاول قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة واوائل المعتزلة انكروها لانها ان كانت لطيفة وجب ان لا تكون قوية على شئ من الاعمال وان يفسد تراكيبها بادنى سبب وان كانت كثيفة وجب ان نشاهدها والا لامكن ان يكون بحضرتنا جبال ولا نراها واجيب عنه بانه لم لا يجوز ان تكون لطيفة بمعنى عدم اللون بمعنى رقة القوام ولئن سلم انها كثيفة لكن لا نسلم انه يجب ان نراها لان رؤية الكثيف عند الحضور غير واجب ونقل عن المعتزلة انهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متحدون فى النوع ومختلفون باختلاف افعالهم اما الذين لا يفعلون الا الخير فهم الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين واما الذين يفعلون تارة الخير وتارة الشر فهم الجن ولذلك عد ابليس تارة فى الملائكة وتارة فى الجن قال المص هذا التقسيم الذى ذكرته على الوجه المذكور مما استنبطته من فوائد الانبياء والتقطته من فرائد الحكماء واحاطة العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو

فى نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا فى حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة وان اراد
ان فى الخارج موجودا اذا تصور هو فى ذاته اتصف صورته العقلية بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين
لا بمعنى الاشتراك بينهما بالفعل فهو ايضا باطل لما مر آنفا من ان الموجود الخارجى متعين فى حد نفسه
فلا تكون صورة المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان فى الخارج موجودا اذا تصور وجرد
عن مشخصاته حصل منه فى العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود فى الخارج
الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا فى العبارة واما ما يقال من ان الطبيعة
الانسانية مثلا قابلة فى نفسها للتعدد والتكثر فتحتاج الى من يكثرها فاذا تكثرت بتكثير الفاعل ووجدت
تلك الكثرة فى الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فتكون الطبيعة الانسانية موجودة
فى الخارج على انها متكثرة لا على انها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فجوابه ان كل واحد
من تلك الكثرة لا بد ان يشتمل على امر زائد هو تشخصه وتعينه فليس شئ منها عين تلك الطبيعة

تبعضت بورود الصور النوعية فحصل كل بعض منها فى مكان واتصف بصفات متضادة لصفات البعض
الا انها لما لم يكن فى ذاتها متصلة ولا منفصلة لم يضر ذلك التبعيض فى وحدتها الشخصية كخشبة واحدة
ملونة بألوان متعددة **قوله** كان متعينا فى حد ذاته) نقض بالهيولى فانه اذا قطع النظر عن الصورة
الحالة فيها لا تكون متعينة عندهم ولك ان تقول مراده ان كل موجود اذا لوحظ اتصافه بالوجود نجزم بكونه
متعينا فى نفس الامر وان كان تعينه حاصلا من غيره كالفاعل والحال فى الهيولى التى لا توجد الا مع مقارنة لصورة
كذلك والحق ان الجمع بين القول باتحاد الهيولى العناصر شخصا وامتناع وجود الكلى الطبيعى فى الخارج
واشتراكه بين كثيرين محل تأمل سيما اذا كان التشخص عبارة عن الماهية المقيدة بالتشخص كالهيولى بالنسبة الى
الصورة الا ان يأول كلامهم فى الهيولى بما سنذكره فى المقصد الثانى عشر (قوله غير قابل للاشتراك فيه بديهة)
دعوى البديهة فى محل النزاع غير مسموعة كيف وقد صرح الشارح قدس سره فى حواشى المطالع بأن صاحب
الكشف والمطالع منعا منافاة التشخص لعروض الاشتراك ثم اقول ان اراد بقوله مع قطع النظر عن غيره قطع
النظر عن كل ما يغاير نفسه حتى الوجود الخارجى ايضا فلا نسلم كونه متعينا فى حد ذاته وان اراد قطع النظر عن
كل ما يغايره سوى الوجود فالملازمة مسلمة لكن الطبيعة الموجودة متعددة بحسب تعدد اشخاصها
فلا يلزم منه حصول شئ واحد بالشخص فى امكنة متعددة ولا اتصافه بصفات متضادة وسيجئ
تفصيله (قوله صورته العقلية) اى صورته المدركة بالعقل سواء كانت حاصله فى ذاته
او فى آلاته (قوله بمعنى المطابقة لكثيرين) معنى المطابقة لكثيرين ان لا يحصل من تعقل
كل واحد منها اثر متجدد (قوله لا بمعنى الاشتراك) اى الحقيقى فان الشركة الحقيقية ممتنعة
العروض للشئ فى الخارج والذهن معا (قوله بالفعل) متعلق بقوله اتصف وانما قيد بذلك
لان الصورة المذكورة تتصف بالمطابقة بالقوة بأن جردها العقل من المشخصات الخارجية
(قوله فلا نزاع الا فى العبارة) فان من نفى وجودها اراد وجودها بالاصالة ومن اثبت وجودها
اراد وجودها بتبع مبدأ انتزاعها هذا لكن مراد القائلين بوجودها هو المعنى الاول فالنزاع معنوى
(قوله واما ما يقال الخ) حاصله ان تكثر الطبيعة النوعية مقدم بالذات على وجودها والحصول
فى المكان والاتصاف بالاوصاف متأخر عن وجودها فلا يلزم المحذور اعنى كون الواحد بالشخص
فى امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة انما يلزم ذلك لو كان وجودها مقدما على تكثرها
(قوله قابلة فى نفسها) اى مع قطع النظر عن وجودها وعدمها (قوله بتكثير الفاعل) بضمه
اليها الامور التى يحصلها ويجعلها شخصا فيكون تلك الامور داخلة فيها من حيث انها محصلة
لا على انها محصلة لامر ثالث كما عرفت فى الفصل بالقياس الى الجنس (قوله عين تلك الطبيعة)
الانسانية الحصلة فى الوجود (قوله على انها متكثرة) اى بناء على انها متكثرة لا بناء على انها واحدة
(قوله فليس شئ منها الخ الخ)قد عرفت ان القائل اراد بالعينية فى الوجود لا فى المفهوم وهى لا تنافى
اشتمال الكثرة على امر زائد ولا يلزم منها كون كل واحد من الكثرة عين الآخر كما ان كون الجنس

☼قال☼ الثانى فى العقول قال الحكماء
هم اعظم الملائكة واول المبدعات كما
روى عنه عليه السلام اول ما خلق الله
تعالى العقل واقوى ما استدلوا به عليه
وجهان ☼ الاول ان الموجد القريب
للافلاك ليس البارى تعالى فانه واحد
والواحد لا يصدر عنه المركب
ولا جسم آخر لانه ان احاط بها لتقدم
وجوده على وجودها المقارن لعدم
الخلاء فيكون الخلاء ممكنا لذاته
وهو محال وان احاطت به لزم كون
الخسيس علة للشريف ولان الجسم
انما يؤثر فى قابل له وضع بالنسبة
اليه فلا يؤثر فى الهيولى ولا
فى الصورة اذ ليس للهيولى وضع
قبل الصورة ولا لها تعين قبل الهيولى
فلا يؤثر فى الجسم ولا ما يتوقف فعله
على الجسم فالموجد لها جوهر مجرد
يستغنى عن الاداة وهو العقل ☼ الثانى
الصادر من الله تعالى اولا ليس
العرض لانه لا يتقدم على الجوهر
والصادر اولى علة لما عداه من
الممكنات ولا جسما لانه لا يكون
علة لغيره من الجواهر لما سبق
ولا هيولى ولا صورة والا لتقدم
احديهما على الاخرى ولان الهيولى
قابلة للصورة فلا تكون علة فاعلة لها
وتعين الصورة مستفاد عن الهيولى
فلا يصدر الهيولى عنها ولا ما يتوقف
فعله على جسم فهو عقل وله وجود
من المبدأ الاول ووجوب بالنظر اليه
وامكان من ذاته فيكون بذلك سببا
لعقل آخر ونفس وفلك ويصدر
الثانى على هذا الوجه عقل ثالث
وفلك آخر ونفسه وهلم جرا الى
العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال
المعبر عنه بالروح فى قوله تعالى يوم
يقوم الروح المؤثر فى عالم العناصر
المفيض لارواح البشر ☼ والقلم يشبه
ان يكون العقل الاول لقوله عليه
السلام اول ما خلق الله تعالى القلم

كيف ولو كان كذلك لكل واحد من تلك الكثرة عين الآخر منها وهو باطل بديهة (وقد احتج الامام الرازى) على كون التعين امرا وجوديا (بانه لوكان عدميا لكان اما عدما مطلقا وانه ظاهر البطلان) لان العدم المطلق لاتميز فيه فكيف يميزه غيره واما عدما مضافا وحينئذ اما ان يكون عدما للاتعين العدمى فيكون هو وجوديا (واما) ان يكون (عدما لتعين آخر فذلك) التعين (الآخر ان كان عدما فهذا) التعين (عدم العدم فهو وجود) والتعين الآخر مثله فيكون هو ايضا وجودا (وان كان) ذلك التعين الآخر (وجودا وهذا) التعين الذى نحن فيه (مثله فهو) ايضا (وجود) فثبت

عين النوع فى الوجود لاينافى اشتماله على الفصل ولايلزم كون كل واحد من الانواع عين الآخر (قوله بأنه لوكان الخ) اى كل واحد من افراد التعين وجودى اذ لوكان فرد منه عدميا لكان الخ **قوله** لان العدم المطلق لاتميز فيه) وايضا لوكان التعين عدما مطلقا لكان المتعين معدوما مطلقا لان المتصف بالعدم المطلق معدوم مطلق مع ظهور بطلانه (قوله لان العدم المطلق الخ) ليس المراد به ما لااضافة فيه فانه ممتنع التعقل اذ الاضافة مأخوذة فى مفهوم العدم كما بين فى محله بل ما لااضافة فيه الى شئ مخصوص بل الى مطلق الشئ بمعنى لاتميز فيه لاتعدد فيه ولذا عداه نفى فلاينافى ذلك تميزه فى نفسه عن الوجود (قوله واما عدما مضافا) اى الى شئ مخصوص ولاشك انه يكون عدما لشئ ينافيه وهو اما اللاتعين الذى هو نقيض ذلك التعين المخصوص او التعين الآخر اذ ما سواهما من المفهومات يمكن اجتماعه معه فان اللاتعين المطلق يصدق على كل تعين مخصوص ضرورة سلب تعين آخر عنه وكل مفهوم ماسوى التعين يمكن عروض التعين له **قوله** فيكون هو وجوديا) فيه منع سنده قضية الامتناع واللاامتناع (قوله فيكون هو وجوديا) اى يكون التعين الذى هو عدم اللاتعين وجوديا لان التعين الذى اعتبر فى مفهوم اللاتعين وجودى لانه لوكان عدميا لكان عدما للاتعين لانه المفروض وهذا اللاتعين ايضا مشتمل على التعين الذى هو عدم اللاتعين وهكذا فيلزم اشتمال اللاتعين الذى فرض التعين عدما له على اعدام غير متناهية فلا يكون التعين الذى اعتبر فى اللاتعين عدميا واذا كان هذا التعين وجوديا كان التعين الذى فرض انه عدم اللاتعين وجوديا لانه عينه لما عرفت من انه لو لم يكن عينه لم يكن اللاتعين منافيا له **قوله** واما ان يكون عدما لتعين آخر) ان اريد بالتعين واللاتعين مفهوما هما فلا حصر لجواز ان يكون التعين عدما لمفهوم آخر وان اريد ماصدق عليه فلا نسلم ان ماصدق عليه اللاتعين فهو عدمى فيكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على ماسوى التعين من الحقايق (قوله فذلك التعين الآخر ان كان عدما) تقدير الكلام فذلك التعين الآخر ان كان عدميا كان عدما لشئ **قوله** فهذا عدم العدم فهو وجود) فيه ان مفهوم العدم غير الوجود وكذا ماصدق هو عليه وايضا ان كان المراد بالوجود والعدم فى قوله ان كان عدما وان كان وجودا مفهوم العدم والوجود فالحصر ممنوع وسيورده المصنف على اصل الملازمة ايضا وان كان المراد ماصدق عليه نفس الوجود والعدم فكذلك وان كان ماصدق عليه الوجود والعدم بالاشتقاق فنختار ان ذلك التعين معدوم ولا لزم ان يكون هذا التعين وجودا لان عدم المعدوم ليس وجودا ولا موجودا كما اشرنا اليه (قوله فهو وجود) فيكون وجوديا بناء على مساواة الوجود الوجودى لمساواة العدمى بالعدم **قوله** والتعين الآخر مثله) ان اراد بالمثلية المشاركة فى التعينية فلا يتوهم من وجودية احد المثلين بهذا المعنى وجودية الآخر وان اراد الاتفاق فى الماهية فلا نسلم المثلية لم لايجوز ان يكون التعينات متخالفة فى الماهية متشاركة فى عارض هو مفهوم التعين وعلى تقدير تسليمها لايلزم من وجود احد المتماثلات وجود جميعها فان زيدا وعمروا مثلان مع جواز اتصاف احدهما بالوجود والآخر بالعدم (قوله والتعين الآخر مثله) اى فى كونه تعينا سواء كان ذاتيا لهما او عرضيا (قوله فيكون هو ايضا وجوديا) بناء على ماتقرر من ان اتصاف شئ بصفة من شانها الوجود فى الخارج فرع وجود الصفة والالجاز اتصاف الجسم بالحركة المعدومة وهو سفسطة واعلم ان تقرير الاحتجاج المذكور على ماحررناه يدفع جميع الشكوك التى اوردها الناظرون فى هذا المقام سوى ماذكره المصنف من منع الملازمة من ان العدمى

فقال اكتب فقال ماكتب فقال القدر ماكان وماهو كائن الى الابد والوح هو الخلق الثانى ويشبه ان يكون العرش او متصلا به لقوله عليه السلام مامن مخلوق الا وصورته تحت العرش *اقول* المبحث الثانى فى العقول اى الجواهر المجردة التى هى مؤثرة فى الاجسام قال الحكماء العقول اعظم الملائكة واول المبدعات وهى الموجودات الممكنة التى لم يسبق وجودها عدم زمانى كما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم قال اول ماخلق الله العقل واقوى مااستدل الحكماء به على وجود العقل وجهان *الاول ان الافلاك ممكنة لانها مركبة وكل مركب ممكن والموجود الممكن له موجد قريب اى الذى لايكون بينه وبين المعلول واسطة والموجد القريب للافلاك لا يكون البارى تعالى لانه واحد حقيقى والواحد الحقيقى لايصدر عنه الجسم لان الجسم مركب والواحد الحقيقى لايصدر عنه المركب ولايجوز ان يكون الموجد القريب للافلاك جسما آخر لان الجسم الآخر ان احاط بالافلاك لتقدم وجوده على وجود الافلاك لان المحيط الذى هو علة يجب ان يكون متقدما بالوجود والوجوب على وجود المحاط ووجوبه ووجود المحاط وعدم الخلاء فى باطن المحيط متقارنان فان عدم الخلاء داخل المحيط امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحاط بحيث لايتصور انفكاكه عنه فيكون عدم الخلاء الذى هو مع المحاط المتأخر عن المحيط متأخرا عن المحيط فاذا اعتبرنا تشخص المحيط العلة كان معه للمحاط المعلول امكان وجود لان تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص

ان كون التعين عدميا يستلزم كونه وجوديا هذا خلف فيكون وجوديا (والجواب لانسلم انه لو كان) التعين (عدميا لكان عدما) وانما يلزم ذلك اذا كان العدمى بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع لان العدمى يقابل الوجودى كما ان العدم يقابل الوجود فلو كان العدمى عدما لكان الوجودى وجودا وليس كذلك (بل المراد بالوجودى مايكون ثبوته لموصوفه بوجوده له) اى الوجودى مالا يستقل بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده له فى الخارج (نحو السواد) القائم بالجسم فان ثبوته له انما هو بوجوده له (لا ان يكون ذلك) اى ثبوته لموصوفه (باعتبار وجودهما فى العقل واتصافه به فيه) كالجنسية القائمة بالجسم اذ ليست الجنسية موجودة فى الخارج قائمة به فيه بل ثبوتها له واتصافه بها انما هو فى الذهن (وهو) اى الوجودى بالمعنى المذكور (اعم من الموجود) لا مطلقا بل من وجه (لجواز وجودى لايعرض له الوجود ابدا) كالسواد المعدوم دائما فان ملخص معنى الوجودى انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودى سواء وجد أو لم يوجد واما صدق الوجود بدون الوجودى ففى الموجودات القائمة بذواتها واذا كان لم يكن الوجودى مستلزما للوجود فلا يكون العدمى مستلزما للعدم (ويقرب من هذا) الذى ذكرناه فى تفسير الوجودى (ماقيل انه) اى الوجودى (عرض من شانه الوجود) الخارجى سواء وجد او لم يوجد (وبالجملة فلو كان العدمى هو العدم لكان الوجودى هو الوجود فلا حصر) اذا لمفهومات المتغايرة

لا يلزم ان يكون عدما كما لايخفى على من تأمل واجاد (قوله بمعنى العدم) وعلى هذا التقدير يكون الملازمة بينهما بحسب التغاير الاعتبارى قوله او مستلزما له) بحيث يحمل عليه مواطأة والا فلزوم ذلك ممنوع حينئذ (قوله مستلزما له) بحيث يصدق عليه قوله لكان الوجودى وجودا) قد يمنع ذلك لجواز ان يتصف المتقابلان بشئ واحد كالامتناع واللاامتناع المتصفين بالعدم وجوابه ان ليس المراد بقوله فلو كان العدمى اعدما انه لو كان متصفا بالعدم بل انه لو كان بمعنى العدم او مستلزما لحمله عليه مواطأة فمنع الملازمة على هذا مكابرة فتأمل (قوله لكان الوجود وجود) اذ لو كان غيره لم يصدق الوجود عليه فيصدق العدم عليه مع عدم صدق العدمى عليه الصدق الوجودى عليه قوله بل المراد بالوجودى الخ) فسره ليعلم مقابله الذى هو المقصود بالبيان اصالة اعنى العدمى والمراد ان الوجودى من الصفات ماذكره بقرينة قوله لموصوفه والتخصيص بناء على ان الكلام فى وجودية التعين الذى هو من الامور الغير المستقلة (قوله بل المراد الخ) تقدير الكلام بل اعم منه لان المراد بالوجودى الخ (قوله مايكون ثبوته لموصوفه بوجوده له) ان كان وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى الموصوف كما اختاره المحقق التفتازانى وصرح به الشيخ الرئيس فثبوت شئ لشئ اعم من وجوده له فان الامور العدمية ثابتة لموصوفها وليس لها وجود فيها وان كان مغايرا له كما اختاره الشارح قدس سره وسيجئ بيانه فثبوت شئ لشئ هو وجوده له فلابد ان يجعل الجار والمجرور اعنى له ظرفا مستقرا والمعنى بوجوده فى نفسه حال كونه حاصلا له (لا ان يكون الخ) هذا العطف لبيان الفرق بين الوجودى وبين الامور الاعتبارية بأن اتصاف الموصوف به فى الخارج بخلاف الامور الاعتبارية فان الاتصاف بها فى العقل (قوله اعم) اى من حيث التحقق كما يدل عليه البيان قوله يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود) قيل عنده القيام بموجود يجب عروض الوجود له لانه يصح واجيب بان ليس المراد بالصحة الامكان الخاص بل مقابل الامتناع (قوله عند قيامه) ظرف ليعرض لا ليصح فلا يرد ان عند قيامه بموجود يجب له الوجود (قوله واما صدق الخ) اى تحققه بقرينة قوله ففى الموجودات حيث لم يقل فعلى (قوله واذا كان كذلك) اى اذا كان اعم منه فى التحقق لم يكن الوجودى مستلزما للوجود من حيث الحمل وهو ظاهر (قوله ويقرب) لانهما متلازمان فى الصدق متغايران فى المفهوم (قوله عرض) بالمعنى اللغوى وانه بالمعنى الاصطلاحى قسم الموجود قوله وبالجملة فلو كان العدمى) هذا مناقضة ومنع للملازمة التى فى قوله لو كان عدميا لكان الخ (قوله وبالجملة الخ) هذا ابطال للملازمة المذكورة فهو معارضة فى المقدمة بجعل البداهة التى ادعاها المستدل بمنزلة الدليل وانما عبر عنه بقوله

المعلول واما الوجود والوجوب فبعد وجود المحيط ووجوبه فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب المحيط اوغير واجب مع وجوب المحيط لان عدم الخلاء داخل المحيط يقارن اعتباره اعتبار وجود الملأ الحاط قد بينا ان الملأ الحاط لايكون واجبا مع وجوب المحيط فيلزم ان يكون عدم الخلاء داخل المحيط ايضاً غير واجب مع وجوب المحيط فيكون عدم الخلاء ممكنا مع وجوب المحيط فيكون الخلاء ممكنا لذاته وهو محال لما تبين ان الخلاء ممتنع لذاته وان كان الجسم الاخر الذى هو موجد قريب للافلاك احاطت الافلاك به لزم كون الخسيس الضعيف الصغير علة للشريف القوى العظيم وهو محال فان الوهم لايذهب الى ان الاشرف والاقوى والاعظم معلل بالخسيس الضعيف الصغير ولان الجسم مطلقا لايجوز ان يكون علة لجسم آخر سواء كان احدهما محيطا بالاخر اولا وذلك لان الجسم انما يؤثر فى قابل له وضع بالنسبة اليه وذلك لان الجسم يفعل بصورته لان الجسم انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان مالا يكون موجودا بالفعل لايمكن ان يكون فاعلا ولا يكون الجسم موجوداً بالفعل الا بصورته لان المادة انما يكون الجسم موجودا بها بالقوة والفعل الصادر عن صورة الجسم انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لان الصورة انما تقوم بمادتها فكذلك مايصدر عنها بعد قوامها بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة الوضع ولذلك فان النار لاتسخن اى شئ اتفق بل ما كان ملاقيا

لمفهومى الوجود غير متناهية فلا يلزم من ان لايكون التعين وجودا ان يكون عدما (او) كان الوجودى (ماليس بعدم فيكون جميع الامور الاعتبارية وجودية)اذ يصدق عليهاانها ليست نفس مفهوم العدم (ولا قائل به)فان قلت الوجودى والعدمى قديطلقان بمعنى الموجود والمعدوم ايضا وهو المناسب للمقام واذا لم يكن التعين موجودا كان معدوما قطعا قلت فحينئذ يجاب بأن التعين اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما لشئ آخر بل ربما كان شيئا معدوما فى نفسه وهو ظاهر (واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمى لوجهين الاول لوكان)التعين (وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور واجيب عنه بأن الماهية ممتازة)عن غيرها (بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه) اى فى هذا الجواب (نظر اذ مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى) منها اذ لولا امتياز احديهما عن الاخرى لم يكن اختصاص التعين باحديهما وانضمامه اليها اولى من العكس (وذلك) اى امتياز الحصة عن الحصة (انما يكون بالتعين) لا بذات الماهية

بالجملة الشايع استعمالها فى النقض الاجمالى لما فيه من الاجمال وترك تفصيل معنى الوجودى الذى كان فى المناقضة **قوله** فلاحصر) وايضا اللازم حينئذ ان يثبت ان التشخص وجود والمطلوب انه موجود كما لايخفى (قوله فلايلزم الخ) اى فيبطل الملازمة المطوية فى الاستدلال اعنى قوله لو لم يكن التعين وجوديا لكان عدميا (قوله اوكان الخ) هذا الترديد بناء على الاختلاف فى ان نقيض سلب الشئ هو نفس ذلك الشئ اوسلب السلب ونفس الشئ لازم مساوله اقيم مقامه لسهولة **قوله** ولاقائل به) وعلى تقدير القول به لايثبت المطلوب فان وجودية التشخص بهذا المعنى ليست بمدعى فى هذا المقام (قوله الوجودى والعدمى الخ) هما يطلقان بمعنى مايدخل فى مفهومه السلب ومالا يدخل فيه وبمعنى الوجود والعدم وبمعنى الموجود والمعدوم فهذه اربعة معان ذكرها صاحب المقاصد ولما كان المعنيان الاوليان غير مناسب للمقام تركهما الشارح قدس سره **قوله** وهو المناسب للمقام) لظهور الانحصار حينئذ ولكونه اظهر دلالة على المطلوب الذى هو كون التشخص موجودا فى الخارج وقديطلق الوجودى على ماليس السلب داخلا فى مفهومه والعدمى على مقابله وهذا ايضا غير مناسب للمقام لان المدعى كون التشخص موجودا فى الخارج لان السلب ليس داخلا فى مفهومه (قوله وهو المناسب للمقام) لان النزاع فى ان التعين موجود فى الخارج اولا واما كونه صفة فما لانزاع فيه (قوله لم يلزم الخ) هذا الكلام على طبق ماادعاه المستدل حيث ادعى انه اذا كان عدميا كان عدما للاتعين او تعين آخر وعلى التقديرين يثبت المدعى يعنى اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما ولا ان يكون عدما لشئ آخر من اللاتعين والتعين فاندفع ماقيل ان قيد آخر زائدة فالاولى تركه (قوله لوكان التعين وجوديا الخ) بخلاف ما اذا كان عدميا فانه يجوز ان يكون امرا انتزاعيا فلا انضمام فى الخارج حتى يتوقف على تميزها والانضمام فى الذهن وان توقف على تميزها وتصورها لكن تميزها الذهنى لايتوقف على انضمامه اليها بل على انتزاعه منها فاقيل انه جار على تقدير كونه عدميا ايضا وهم (قوله واجيب الخ)منع لقوله وتميزها موقوف على انضمامه اليها (قوله اذ مرادهم الخ) فيصير الحاصل ان انضمام التعين موقوف على امتياز حصة عن حصة اخرى بحيث يكون موجبا لاختصاص هذا التعين بها دون اخرى ولا امتياز للحصة الا بالتعين لان الحصة عبارة عن الماهية المعروضة للاضافة الى امر خارج عنها فيدور (قوله لا بذات الماهية) حتى يتجه ذلك الجواب **قوله** وذلك اى امتياز الحصة عن الحصة انما يكون بالتعين) سياق الكلام على تحقيق الحق فلعله اراد تمايز الحصة عن الحصة بحسب العقل لا فى الوجود الخارجى اذ لاتمايز بين الحصة والتعين بحسبه عندهم ولذا حكم فيما سبق بأن تمايز الاشخاص فى الوجود الخارجى بهوياتها لا بمخصصاتها على هذا المعنى اللهم الا ان يقال امتياز حصص الماهيات فى الخارج بالتعينات التى هى نفس هوياتها الخارجية كما ان امتياز افراد التعينات ايضا بهوياتها الا ان هويات المتعينات مركبة فى العقل وان كانت بسيطة فى الخارج وهويات التعينات بسيطة عقلا وخارجا فتدبر **قوله** الانضمام مع الامتياز زمانا) هذا بناء على ماهو الحق لا مجاراة له مع المستدل فيما بنى الدليل عليه اعنى كون التعين منضما الى الماهية فى الخارج وهو الظاهر على

بجرمها او كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لاتضئ كل شئ بل ما كان مقابلا بجرمها فاذا الجسم انما يؤثر بصورته فى قابل له وضع بالنسبة اليه فان الفاعل بمشاركة الوضع لايمكن ان يكون فاعلا لما لاوضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع وما يكون علة لجسم يجب ان يكون علة لجزئيه اى المادة والصورة اولا فلو كان الجسم علة لجسم يلزم ان يكون اولا علة لجزئيه الهيولى والصورة ولا يؤثر الجسم فى الهيولى ولا فى الصورة اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا للصورة تعين قبل الهيولى فان الهيولى والصورة قبل الايجاد لاوجود لهما فضلا عن ان يكون لهما وضع فلا يؤثر الجسم فى الجسم ولايكون الموجد القريب للافلاك مايتوقف فعله على الجسم اعنى النفس ولا الصورة ولا الاعراض القائمة بالجسم لما ذكرنا وكذلك الهيولى لاتكون موجدة للافلاك فالموجد للافلاك جوهر عقلى مجرد يستغنى عن الاداة وهو العقل # الثانى الصادر من الله تعالى اولا لايكون الا واحدا بسيطا لانه تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر عنه اولا لايكون الا واحدا بسيطاً ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد البسيط هو العرض لانه لايتقدم على الجوهر والصادر عنه اولا علة لما عداه من الممكنات ولايجوز ان يكون ذلك الواحد الصادر جسما لان الصادر الاول علة لما عداه من الممكنات والجسم لايكون علة لغيره من الجواهر لما سبق ولايجوز ان يكون الصادر الاول هيولى ولا صورة لانه

بل الجواب ان يقال الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة فى ذلك كما فى اختصاص الفصول بحصص الاجناس وتوضيحه ان التعين اوالفصل ينضم الى الماهية فتحصص الماهية حال الانضمام لانه ينضم الى حصة منها متميزة قبل الانضمام * الوجه (الثانى لوكان) التعين (موجودا) خارجيا (لكان معينا) فان كل موجود خارجى لابد ان يكون متعينا فى نفسه (فهو)اى كل واحد من التعين (مشارك للتعينات)الآخر (فى كونها تعينا ويمتاز عنها بتعين)آخر يخصه (فيتسلسل) اذ نقل الكلام الى ذلك التعين الآخر (واجيب عنه بان كونه تعينا) اى مفهوم التعين المشترك بين التعينات امر (عارض للتعينات)وهى متمايزة بذواتها المخصوصة (والمحوج الى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك فى الماهية) دون الاشتراك فى العوارض قال المصنف (وفيه نظر لان كل تعين) اى كل فرد من افراد التعين (فله ماهية كلية فى العقل ضرورة) لان كل موجود فى الخارج كذلك (سواء كان له مايشاركه فى نوعه ام لا) بل انحصر نوعه فى شخصه (وتعينه غير ماهيته لانه لايقبل الشركة) بخلاف ماهيته (ويتم الدليل) بلزوم التسلسل ولقائل ان يقول لانسلم ان كل تعين له ماهية كلية ينتزعها العقل من هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة بان كل موجود خارجى كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من افراد التعين هو فى نفسه بحيث اذا لاحظه العقل لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك وامر زائد عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله لافراده الانسان (والحق ان) هذين (الدليلين) المختلفين للمتكلمين على كون التعين عدميا (مبنيان على كون التعين امرا منضما الى الماهية فى الخارج ممتازا)

تقدير وجوده فيه وهذا الجواب لايتم على ذلك التقدير لان الظاهر انه يستدعى تميزها قبله (قوله الانضمام الخ) اى انضمام التعين الى الماهية مع امتياز الحصة زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا لان الانضمام علة الامتياز ولا استحالة فى ذلك لان اللازم ان يكون انضمام التعين الى الماهية موقوفا على تميز الماهية وهى متميزة بذاتها وتميز الحصة موقوفا على انضمام التعين اليها ولايلزم وجود الماهية على الاطلاق فى الخارج لان الانضمام مع التميز زمانا وخلاصته منع قوله انضمامه الى الماهية موقوف على تميزها (قوله فيتحصص) بالحاء المهملة اى يصير حصة (قوله لوكان التعين موجودا الخ) بخلاف ما اذا كان عدميا فانه لاتعين للعدميات والاشخاص ليست متعينة به حتى يقال انه اذا لم يكن متعينا كيف يعين غيره بل بذواتها كامر (قوله اى كل واحد الخ) ارجاع الضمير الى كل واحد لانه لوكان التعين او تعين التعين متعينا بنفسه لايلزم التسلسل قوله فيتسلسل) قيل انما لم يتعرض الدور لعدم احتماله ههنا لانه يلزم حينئذ كون الموجودين متعينين بتعين واحد وهو محال والا لم يتمايزا قطعا على ان التسلسل قد يراد به عدم تناهى التوقفات فاما فى مواد متناهية وهو الدور اوغير متناهية وهو التسلسل المتعارف (قوله هى متمايزة الخ) اى هى جزئيات حقيقية بنفسها لابانضمام التعين (قوله لان كل موجود الخ) وذلك لان كل ممكن داخل تحت احدى المقولات العشرة التى هى اجناس عالية قوله منقوض عندهم بالواجب تعالى) قالوا لوكان للواجب تعالى ماهية كلية لزم احد الامرين اما امتناع الواجب لذاته او امكان الممتنع لذاته لانه لوكان للواجب تعالى ماهية كلية ووجد منها جزئى واحد كانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما لنفس تلك الماهية اولغيرها فان كان لنفسها امتنع ان يوجد ذلك الجزئى الواجب ايضا فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو الامر الاول وان كان امتناعها لغير ذلك الماهية تكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة فتكون تلك الجزئيات الممتنعة لذاتها بالاتفاق ممكنة وهو الامر الثانى والجواب ان امتناعها بخصوصياتها على معنى ان ماسوى هذا التعين الحاصل فى الواجب لايمكن اجتماعه مع تلك الماهية لاقتضائها تعينا مخصوصا اقتضاء تاما ولامحذور فيه والله اعلم (قوله منقوض عندهم بالواجب) فانه متعين بذاته عند الحكماء لدليل لاح لهم فلايمكن لهم القول بتلك الكلية اللهم الا ان يجعل الجواب الزاميا هذا لكن لايخفى ان القاعدة المذكورة انما هى فى الممكنات فالصواب الاكتفاء على المنع والمنحصر فى المقولات العشرة انواع الموجودات لا اشخاصها لتصريحهم بخروج النقطة والوحدة على تقدير

لوكان الصادر الاول احديهما لكان احديهما علة للاخرى اوواسطة مطلقة للاخرى واللازم باطل والا يلزم تقدم احديهما على الاخرى بالشخص وليس كذلك ولان الهيولى قابلة للصورة فلا تكون علة فاعلة لها وتعين الصورة مستفاد من الهيولى فيكون الهيولى متقدمة على تعين الصورة وفاعلية الصورة موقوفة على تعينها فلا تصدر الهيولى عن الصورة والا يلزم ان يتقدم تعين الصورة على الهيولى المتقدمة عليه ولا يجوز ان يكون الصادر الاول مايتوقف فعله على الجسم اعنى النفس لان فعل النفس موقوف على الجسم فلو كان الصادر الاول النفس لكان سابقا على الجسم فى تأثيره لان الصادر الاول علة لما عداه ولا يجوز ان تكون سابقة فى تأثيرها على الجسم اذ لاسبق للشروط فى تأثيره بما فرض لاحقا اعنى الجسم فالصادر الاول هو العقل لان الصادر الاول هو ممكن والممكن اما عرض واما جوهر والجوهر اما جسم او هيولى او صورة او نفس او عقل واذا بطل ان يكون الصادر الاول ماعدا العقل تعين ان يكون هو العقل وهما ضعيفان اما الاول فلانسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لوكان الخلاء ممتنعا لذاته لكان عدم الخلاء واجبا لذاته واللازم باطل فان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون مامعه اعنى وجود المحاط واجبا بغيره ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون مامعه اعنى المحاط واجبا بغيره انه ينافى كونه واجبا بغيره الذى هو المحيط فسلم لكن لايلزم من هذا

فيه (عنها وقد علمت انه نفس الهوية) الخارجية ذاتاوجعلا ووجودا (وهذا) اى كون التعين ممتازا عن الماهية فى الخارج منضما اليها بحيث يحصل منهما هوية مركبة فيه (هو الذى حاول المتكلمون نفيه) فان هذا النفى هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين (فاذن النزاع لفظى) فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على انه عين الماهية بحسب الخارج ويمتاز عنها فى الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية فى الخارج منضما اليها فيه ولا منافاة بينهما كما ترى

﴿ المقصد الثانى عشر قال الحكماء ﴾ الذاهبون الى كون التعين وجوديا (التعين ان علل

وجودهما (قوله على قياس الخ) متعلق بالنفى لا بالنفى قوله وقد علمت انه نفس الهوية) اذ لو تحقق الانضمام الخارجى لتحقق الكلى الطبيعى فى الخارج والمحققون لا يقولون به وذلك لان الماهية الكلية هى معروض التعين فى الخارج على هذا التقدير ومتقدمة بالوجود على انضمام التعين ولو بالذات كما يدل عليه قولهم ثبوت شئ لشئ فى الخارج فرع ثبوت المثبت له فيه بقى ان يقال عروض التعين وان لم يكن فى الخارج الا ان عروض ما به التعين اعنى الاعراض المكتنفة من الكم والكيف وغيرهما فيه ولا شك ان عروضها للماهية الكلية او التشخص انما يتحقق معها لا قبلها فيلزم تحقق الكلى الطبيعى فى الخارج اللهم الا ان يقال عروض التعين وما به التعين للتعين بهذا التعين لا للماهية الكلية وتقدم المعروض بالوجود ذاتا لا يقتضى تقدم تعينه اصلا على ان تقدم التعين على عروض هذه العوارض لا ينافى تأخره عن ذواتها الكافى فى كونها ما به التعين كما ستعرفه قوله فاذن النزاع لفظى فان الحكماء الخ) هذا صلح من غير تراضى الخصمين كما نقل من الشارح لان المتكلمين لا يقولون بوجودية التعين على انه عين الماهية كما يدل عليه التحرير المذكور قيل والحق ان النزاع فى وجود التعين فرع النزاع فى الوجود الذهنى اذ ليس فى الخارج امر متميز عن الماهية منضم اليها فى الخارج بل فى الخارج انما هو الشخص والعقل يفصله الى ما به الاشتراك وهو الكلى الطبيعى والى ما به الامتياز وهو التشخص فان ثبت الوجود الذهنى كان لهما ثبوت والا فلا وانت خبير بأن الكلام فى وجود التعين فى الخارج فلا يكون فرع الوجود الذهنى فليتأمل قوله قال الحكماء الخ) فيه بحث لانه ان ارادوا بكون الماهية علة للتعين فيما انحصر نوعه فى شخصه كونها علة موجدة له فى الخارج فهو فاسد لاتحادهما فى الوجود الخارجى عندهم كما صرح به الآن فلا يعقل كون الماهية موجدة لتعين نفسها وان ارادوا به العلية باعتبار الوجود الذهنى فلا وجه له ايضا لامتناع اقتضاء الماهية الذهنية تشخصها الخارجى والا لزم ان يوجد التعين الخارجى فى الذهن ولا يمكن تعدد افراد تلك الماهية فى الذهن ايضا فان قلت هذا جار فى وجود الواجب على رأى المتكلمين قلت لهم ان يتخلصوا بامتناع التعقل بالكنه اللهم الا ان هذا التخلص انما هو لبعض القائلين بهذا الامتناع والحق على ما نقل عنه ان هذا الكلام من الفلاسفة مشعر بأن التعين يمتاز عن الماهية فى الخارج لكن فى العلية على تقدير الامتياز ايضا بحث ظاهر لان العلية مشروطة بالوجود والتشخص عندهم والشرط من تتمة العلة باعتبار تأثيرها فلا يكون معلولا لها اللهم الا ان يمنع مشروطية العلية بالتشخص وان اشترطت بالوجود نهايته استلزام الوجود للتشخص واما توقفه عليه فلا حتى يلزم المحذور عليه وفيه نظر لان الشئ ما لم يتشخص لم يصر علة لتشخص معين وبهذا ابطل الشارح فى موقف الجوهر كون الصورة المطلقة علة للهيولى ومع هذا فلابد من القول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج والا فلم يوجد لا يكون علة لوجود شئ آخر على ما زعم الحكماء من وجودية التعين (قوله فان الحكماء الخ) كيف يمكن ان يقال ذلك والحال انهم استدلوا على وجوديته بجزئيته للوجود الخارجى وانهم فرعوا على ذلك بيان علة عدم زيادته فى الواجب بانه يستلزم التركيب فهذا صلح من غير تراضى الخصمين قال الشيخ فى الشفاء الحيوان مأخوذا بعوارضه هو الشئ الطبيعى والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التى يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعى تقدم البسيط على المركب وهو الذى يخص وجوده بأنه الوجود الالهى لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض هذا الشخص فهو وان كان بعناية الله فهو بسبب الطبيعة انتهى وقال المحقق الدوانى ولقد كرر فى كلامه تقدم الطبيعة من حيث هى على الطبيعة

(بالماهية)

انتفاء الاول من المتنافيين لجواز ان يكون صدق التنافى بانتفاء الثانى من المتنافيين وهو ان يكون المحاط واجبا لغيره الذى هو المحيط وانتفاء هذا لا يوجب ان لا يكون المحاط واجبا لغيره لجواز ان يكون انتفاء هذا بانتفاء وجوبه بالمحيط لا بانتفاء وجوبه بالغير فان نفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم وان ردتم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى المحاط واجبا بغيره انه ينافى كون واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحاط بغير المحيط لا يستلزم امكان الخلاء اذا لم يكن المحيط علة للمحاط فان الخلاء لا يفرض بارتفاع المحاط مطلقا بل انما يفرض بارتفاع المحاط من حيث هو محاط ملاء بأن يفرض محيط لا حشو له ليفرض الابعاد التى هى الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء واذا لم يكن امكان الخلاء لازما لوجوب المحاط بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافيا لوجوبه بالغير وقولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا يقتضى امتناعه بل معناه ان تصوره يقتضى امتناعه ولا يتصور الخلاء الا بأن يفرض محيط لا حشو له ليفرض الابعاد فيتصور منه الخلاء والحق انه يجوز ان يصدر الجسم من الله تعالى لانه فاعل مختار كما سنبين فيجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد واما الثانى فكذلك لانه لا يلزم ان يكون الصادر الاول هو العقل لانه فاعل مختار ثم قالوا للعقل وجود من المبدأ الاول زائد على ماهيته ووجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته وتعقل لمبدئه وتعقل لذاته ففيه ست جهات ماهية وامكان ووجود ووجوب وتعقل المبدأ وتعقل لذاته فيكون بذلك سببا لعقل آخر ونفس وفلك مشتمل على مادة

بالماهية) بان تكون مقتضية لتعينها اقتضاء تاما (اما بالذات اوبواسطة مايلزمها انحصر نوعها في الشخص) الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذى علل بها ولم يمكن ان يوجد معها تعين آخر والا انفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان تعين الماهية زائدا عليها واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت الماهية متعينة بذاتها ممتنعة فى نفسها من فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك تعدد اصلا بل هذا اقوى فى نفى التعدد من انحصار الماهية فى شخص واحد (والا)اى وان لم يعلل التعين بالماهية (فلايعلل بما يحل فيها) اى فى الماهية (لانه) اى حصول الشئ فى الماهية (فرع تعينها) لانها مالم تتعين فى نفسها لم يتصور

الشخصية فالصواب ان يقال مراد المصنف ان النزاع بين المتكلمين و بين ماهو التحقيق لفظى يدل على ذلك قوله وقد علمت انه نفس الهوية اى كون التعين وجوديا بمعنى كونه موجودا فى الخارج منضما الى الماهية فى الخارج على ماعلمت من تحقيق مذهبهم لا بمعنى انه موجود على انه عين الماهية فى الخارج كما ذكره الشارح قدس سره فانه صلح من غير تراضى الخصمين كما مر (قوله ان علل بالماهية) بأن كانت الماهية فقط كافية فى فيضانه من المبدأ المفارق ومعنى اقتضائها له انه لا يمكن وجودها بدونه كاقتضاء الاربعة للزوجية لا ان تكون فاعلة له حتى يرد مايتوهم من ان العلة الفاعلية لابد ان تتقدم بالوجود والتشخص على معلوله لان المعدوم والمبهم لايكون علة للمعين فلو كانت الماهية علة للتشخص يلزم تقدم التشخص على نفسه قوله اقتضاء تاما) الاقتضاء التام بمعنى ان الماهية لو وجدت لم ينفك عنها بحسب ذاتها وهذا التعين لاينافى احتياجها فى الوجود الخارجى الى فاعلها حتى ينافى الامكان والحاصل ان الماهية بشرط الوجود الخارجى تقتضى التعين واما وجودها فمن الفاعل * بقى فيه بحث آخر وهو ان العلة للتعين فيما ادعى لزوم انحصار النوع فى الشخص اذا كان الماهية بشرط الوجود الخارجى فلم لا يجوز ان يكون كل ماهية مقتضية باعتبار وجوداتها الخاصة تعينات متعددة والوجودات تلحقها باعتبار العلل والاستعدادات اللهم الا ان يقال لاتعدد للعلل فى نفس الامر واما الاستعدادات فانما تتعاقب على المادة فثبت الاحتياج اليها وليس حينئذ فى اسناد التعينات الى الماهية باعتبار الوجودات كثير نفع (قوله انحصر نوعها الخ) لم يقل انحصرت فى الشخص الواحد لان الماهية المقتضية للتشخص هى المأخوذة بشرط لا اى ان لايكون التعين مأخوذا فيه ومنضما فيه بل خارجا عنه منضما اليه وهى غير محمولة والشخص انما يقال بالقياس الى مايحمل عليه وهى المأخوذة لابشرط شئ وهو النوع (قوله والا انفك عنها الخ) لامتناع اجتماع التعينين (قوله عن علته المستلزمة اياه) اشار بقوله المستلزمة الى انه معلول من جنس مالاينفك عن العلة فانما توجد العلة لابد ان يوجد المعلول فاندفع ماتوهم من ان التخلف انما يلزم اذا وجدت العلة ولم يوجد المعلول لا ان توجد العلة ولم يوجد معها المعلول (قوله هذا اذا كان الخ) رد على شارح المقاصد حيث مثل لهذا القسم بالواجب تعالى (قوله على رأيهم) قالوا ان تعينه تعالى عين ماهيته اذ لو كان زائدا عليها لزم تركيب ذات الواجب تعالى (قوله بل هذا اقوى) لان فرض التعدد فيه محال كالمفروض بخلاف صورة الانحصار فان الفرض فيه ممكن وان كان المفروض محالا (قوله وان لم يعلل التعين الخ) اى لايكفى الفاعل مع الماهية فى اقتضاء التعين بل يكون نسبتهما الى جميع التعينات على السواء فلابد من امر آخر مخصص (قوله بما يحل فيها) اى من حيث حلوله فيها بأن يكون ذلك الامر باعتبار حلوله فى الماهية مخصصا لفيضان التعين المخصوص وانما قيدنا بالحيثية لانه بدون اعتبار الحلول داخل فى الباين قوله فرع تعينها الخ) اى يتوقف عليه متأخر عنه ذاتا ولا يكفى المقارنة الزمانية حتى يدفع الدور بها وقد يجاب بأن حلول شئ فى الماهية وان توقف على تشخصها لكن تشخصها لايتوقف على حلول ماحل فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا بعينه وجه تجويزهم تشخص الهيولى بالصورة الحالة فيها فان قلت تشخص المحل حينئذ يتوقف على تشخص الحال اذ لا معنى لجعل الذات المبهمة علة للتشخص وتشخص الحال انما هو من المحل فيدور قلت كون تشخص الحال من المحل مبنى على عدم جواز

وصورة جسمية وصورة نوعية ويصدر من العقل الثانى على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس ثانية وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح فى قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا والعقل الفعال هو المؤثر فى العالم العنصرى المفيض لاروح البشر والقلم يشبه ان يكون هو العقل الاول لقوله صلى الله عليه وسلم اول ماخلق الله القلم فقال الله تعالى اكتب فقال ما اكتب فقال القدر ماكان وما هو كائن الى الابد واللوح هو الخلق الثانى و يشبه ان يكون العرش اومتصلا بالعرش لقوله عليه السلام مامن مخلوق الا وصورته تحت العرش * قال * فرع لما كان العقول مجردة لم تكن حادثة ولا فاسدة وكانت منحصرة انواعها واشخاصها جامعة لكمالاتها بالفعل لما سبق من مذاهبهم ان مقابل هذه الامور لايكون الا لماله مادة وكانت عاقلة لذواتها ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات لما سيأتى تقريرها * اقول * هذا فرع على وجود العقل لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن حادثة ولا فاسدة وكانت العقول منحصرة انواعها فى اشخاصها جامعة لكمالاتها بالفعل لما سبق من مذهب الحكماء ان مقابل هذه الامور الاربعة اى الحدوث والفساد وبعد الوجود وتعدد اشخاص النوع وعدم حصول الكمالات بالفعل لايكون الا لماله مادة فان مذهبهم ان الحادث مادى وان ماينفسد بعد الوجود مادى وان كل نوع له اشخاص كثيرة مادى وان مالايكون كمالاتها حاصلة بالفعل مادى وكانت العقول عاقلة لذواتها ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات كما سيأتى

تقريرها في المبحث الرابع من هذا الفصل * قال * الثالث في النفوس الفلكية احتجوا بان حركات الافلاك غير طبيعية ولا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ولا قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع ويكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطؤ فهي اذن ارادية فلها محركات مدركة اما متخيلة واما عاقلة والاول باطل لان التخيل الصرف لا يتبعه حركات دائمة باقية على نظام واحد فهي اذن عاقلة وكل عاقل مجرد لما مر ذكره فثبت ان محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة وليست هي المبادي القريبة للتحريك فان الحركات الجزئية منبعثة عن ارادة جزئية تابعة لادراكات جزئية لا تكون للمجردات بل لقوة جسمانية فائضة متشبثة بالقوة الحيوانية الفائضة عن نفوسنا على ابداننا وتسمى نفوسا جزئية والمشهور انها عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود منها جلب النافع ودفع المضار وهما محالان عليها * اقول * المبحث الثالث في النفوس الفلكية احتج الحكماء بان حركات الافلاك على الاستدارة غير طبيعية لانها لو كانت طبيعية لكان المط بالطبع مهروبا بالطبع واللازم بط فانه يستحيل ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع بيان الملازمة ان كل ما يتوجه اليه الحركة المستديرة يكون ترك التوجه اليه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يكون متحرك بحركة واحدة يطلب بالطبع ما يهرب عنه بالطبع ويكون طالبا بحركة واحدة وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب منه بالطبع لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة بالطبع غير هارب منها لانا نقول الحركة ليست من الكمالات الذاتية

حلول شيء فيها فلا يجوز ان يعلل تعينها بما حل فيها والا دار (ولا) يعلل ايضا (بما ليس حالا) في الماهية (ولا محلا لها اذ) هو مباين عنها (نسبته الى الكل سواء) فلا يمكن ان يكون علة لتعين شخص دون آخر ولا لتعين ماهية دون اخرى (بل) يعلل (بمحلها) اى بمحل الماهية (فيجوز تعددها) اى تعدد افرادها (بتعدد القوابل) اى المحال (اما بالذات) كهيوليات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصورة الانسانية (واما بسبب اعراض تكتنفها) كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد اشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور فيها استعدادات متفوتة انحصرت الماهية الحالة فيه في شخص واحد ايضا كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية (وبنوا على هذا) الذي ذكروه من ان تعدد افراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد قابلها اعني مادتها على احد الوجهين (ان ما ليس بمادي ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر في الشخص) الواحد لان علة تعينه ليست المحل اذ لا محل لغير المادي فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار كما مر وقد يقال لم لا يجوز ان يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا او استعدادا * ولما كان لقائل ان يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله (والنفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية)

كونه مما حل فيه للزوم الدور وهو اول المسئلة ثم يمكن ان يقال اذا لم يتوقف تشخص المحل على حلول الحال بل على ذاته يلزم منه تجويز اسناده الى المنفصل وفيه تأمل (قوله لم يتصور الخ) على صيغة المعلوم اى لا يصير ذا صورة حلول شيء فيها اذ الحلول في الامر المبهم محال بالبديهة فيكون حلول شيء في الماهية موقوفا على تعينها وتعينها لكونه معلولا لذلك الشيء باعتبار الحلول موقوفا على الحلول فيدور وبهذا التحرير اندفع انه يجوز ان يكون شيء علة من حيث ذاته ويكون حلوله موقوفا على تشخصه على انا لا نسلم ان الحلول موقوف على تشخصها بل على وجودها ولا يلزم من توقفه على الوجود توقفها على التشخص الذي هو مع الوجود او متأخر عنه بالذات ثم يتم ذلك اذا كان التشخص متقدما على الوجود او عينه * ثم اعلم ان الامر الحال غير لوازم الماهية لانه من العوارض الخارجية فلا يرد انه مناف لما تقدم من جواز كون علة التشخص من لوازم الماهية على ما وهم (قوله اذ هو مباين عنها) سواء كان مجردا او ماديا فلا يمكن ان يكون علة مخصصة لفيضان شخص مخصوص من الفاعل على ماهية دون اخرى (قوله بل يعلل بمحلها) اى بل يكون العلة المخصصة محلها اما بنفسه او بواسطة ما يحل فيه كما يدل عليه قوله واما بسبب اعراض الخ فلا يرد ان ههنا قسما آخر وهو ان يعلل بما يحل في محلها (قوله تعدد اشخاصها) اى اشخاص العناصر الاربعة يعني ان الهيولى الواحدة للعناصر الاربعة عرضت لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد فتعدد افراد الصور النوعية المخالفة بالماهية بسببها واستعدادات تلك الهيولى لعدد اشخاص كل واحد من تلك العناصر وهذا التوجيه هو الموافق لما في شرح التجريد القديم وارجاع الضمير الى هيولى العناصر غير صحيح * اما اولا فلان الهيولى العنصرية ليس لها اشخاص بل هي متصفة بالوحدة الشخصية لا تتعدد بحسب تعدد الصور * واما ثانيا فلانه مخالف للسياق لان الكلام في ان تعدد افراد الماهية يكون باعتبار تعدد القوابل وليس لهيولى العناصر قابل اصلا * واما ثالثا فلانه لو كان تعدد اشخاص الهيولى بالاعراض لكان تشخصها بما يحل فيها فيناقض ما تقدم من انه لا يكون معللا بما يحل في الماهية (قوله ان ما ليس بمادي) اى جوهر كذلك بقرينة قوله اذ يسمى مجردا فصفات المجردات تشخصها بقوابلها المتعددة بالذات المنحصرة انواعها في اشخاصها (قوله اذ لا محل لغير المادي) اى المجرد (قوله لم لا يجوز ان يكون الخ) ولم يقم دليل على امتناع حلول الجوهر المجرد في الجوهر المجرد (قوله النفوس الناطقة الخ) بناء على ما ذهب اليه المشاؤن من كونها متفقة بحسب الماهية النوعية قوله والنفوس الانسانية انما تعددت الخ) تقييد النفوس بالانسانية يشعر بأن النفوس الفلكية مختلفة بالنوع مع تعلقها بالمواد الفلكية تعلق التدبير والتصرف والحق ان هذه النفوس من حيث تعلقها بالمواد تحتمل الاتحاد

(اى)

اى حالة فى المادة (لتعلقهـا بالمادة تعلق التدبير والتصرف) فهو فى حكم الماديات فتتعدد بحسب تعدد المادة التى تتعلق بهـا بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فان انواعهـا منحصرة فى اشخاصها (قال بعض الفضـلاء) اذا كان تعين الماهيـة المتعددة الافرد معللا بالقابل (فالقابل ان كان تشخصه بماهيته) اولوازمها (انحصر نوعه فى شخصه ولم يقولوا به) اى يكون تعينه معللا بماهيته وانحصاره فى شخص واحد (بل تعينه عندهم بصورته) فان تشخص الهيولى

النوعى كالنفوس الانسانية وتعدد المواد الفلكية ذاتا لايقدح فيه لجواز ان يتعلق لكل منها فرد من ماهية نوعية نفسية كما يتعلق بكل منها فرد من نوع الصورة الجسمية وتحتمل الاختلاف النوعى اذ التعلق بالمواد يجوز للاختلاف الشخصى للماهية النوعية لامناف للاختلاف النوعى (قوله لتعلقها الخ) اى بالابدان تعلق التدبير ولما كانت الابدان متخالفة بحسب الا مزجة لابد لكل واحد فى تدبيره من مدبر خاص يدبره على نحو مايليق به فبسبب ذلك المزاج الخاص اقتضى كل بدن نفسا مخصوصة فكانت فى حكم الماديات فى ان تشخص افرادها بسبب استعدادات حصلت فى ابدانها ومن هذا ظهر الفرق بينها وبين العقول فانها متقدمة بحسب الوجود والتشخص لكونها عللا مؤثرة **قوله** بخلاف العقول الخ) فان قلت العقول ايضـا متعلقة بالمادة وان كان تعلق التأثير وما الفرق بين التعلقين قلت تعلق التأثير يستدعى تقدم المؤثر بالوجود والتشخص ولو ذاتا فلا معنى لاسناد تشخصه الى المتأثر المتأخر واما تعلق التدبير والتصرف فلا يستدعى تقدم تشخص المدبر على ذات المدبر فيه وان استدعى تقدمه على التدبير فلا محذور فيه فليتأمل **قوله** اى يكون تعينه معللا بماهيته وانحصاره فى شخص واحد) اشارة الى ان مراده عدم القول بالمجموع كما هو المتبادر من عبارته لكن عدم القول به باعتبار عدم القول بجزئيه الاول كما يدل عليه قوله بل تعينه عندهم بصورته فلا ينافى مااشتهر منهم من القول باتحاد هيولى العناصر شخصا وقد يقال مرادهم باتحاد هيولى العناصر شخصا انه شخص واحد لاانفصال فى ذاته وانما هو من خارج وبسببه يصير اشخاصا متعددة وربما يدعى ان مرادهم بالاتحاد الاتحاد النوعى وزيادة التشخص تصرف من الناقل بمقتضى فهمه يدل عليه تصريحهم بتعدد اشخاصها بسبب القرب والبعد من الفلك كما مر آنفا (قوله اى يكون الخ) اى بشئ من الملزوم واللازم اما الاول فلقوله بل تعينه الخ واما الثانى فلان مذهبهم ان الاشخاص العنصرية متشاركة فى الهيولى وان اشخاص الافلاك الجزئية من الخوارج المراكز والتداوير والكواكب متشاركة فى هيولى الفلك الكلى وانما لم يرجع الضمير فى به الى اللازم فقط لاباء الاضراب عنه ولا الى الملزوم فقط لزوم استدراك ذكر اللازم اذ يكفى حينئذ ان يقال ان كان تشخصه بماهيته فهم لايقولون به فافهم فانه مما زل فيه الاقدام **قوله** بل تعينه عندهم بصورته) فيه بحث لان هذا مخالف للمشهور وسيأتى ايضـا فى موقف الجوهر وهو ان الهيولى محتاجة الى الصورة فى بقائها والصورة محتاجة اليها فى تعينها وقد يجاب بأن لاتنافى بين الاحتياجين فيجوز ان يكون احتياج الهيولى الى الصورة فى البقاء والتشخص معا ولا محذور فى احتيـاج كل منهما الى ذات الاخرى فى التشخص كما صرح به الامام فى شرح الاشـارات قبل والتحقيق ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هى قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هى فاعلة لتشخصها ونحن نقول سيشير الشـارح الى بطلان هذا التحقيق فى موقف الجوهر حيث قال قلنـا الواحد بالشخص لابد ان يكون علته الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك فحينئذ يشكل كلام المصنف ههنا لان علة تشخص الهيولى لايجوز ان تكون صورة مطلقة فتعين ان تكون صورة معينة وهو ايضا باطل اذ لاشك ان توارد الصور الشخصية لايبطل تشخص الهيولى كيف وقد صرح الشيخ الرئيس بأن الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالمادة النوعية للصورة لابالوحدة الشخصية فيلزم التوارد المستحيل فتأمل (قوله معلل بالصورة الحالة) قال المحقق فى شرح الاشارات الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينهـا لاجل صورة تعينها لامن حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما وتفصيله ماقاله الامام

بل ابدا تطـلب لغيرها فان المتحرك الذى هو قار الذات لايقتضى لذاته ما لاقرار له فى ذاته لان مقتضى الشئ لذاته يدوم بدوامه وما لاقرار له فى ذاته لايمكن ان يدوم بدوام شئ له قرار فالمتحرك القار انما يقتضى الحركة لالذاتها بل لشئ آخر يحصل بهـا ويكون مايقتضيه لذاته ذلك المتحرك هو ذلك الشئ لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وايضا فان الحركة لذاتها تقتضى التأدى الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير ولايجوز ان يكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع فحيث لاطبع فلا قسر ولان القسر انمـا يكون على موافقة القاسر فى الجهة والسرعة والبطؤ وليس كذلك فان القسر انما يتصور للحاط بالنسبة الى المحيط وحركة الحاط تخـالف حركة المحيـط فى الجهة والسرعة والبطؤ فحركات الافلاك على الاستدارة ارادية فان الحركة منحصرة فى الطبيعية والقسرية والارادية وقد بطل الاولان فتعين الثالث فللا فلاك محركات مدركة لما عرفت ان الحركة الارادية انما تصدر عن قوة مدركة والمحركات اما متخيلة واما عاقلة لان المدرك ان كان ادراكه للجزئى فهو المتخيل وان كان ادراكه للكلى فهو العاقل والاول باطل لان الحركة الصـادرة عن التخيل اى الادراك للامر الحسى يكون الداعى اليه اما جذب ملائم اودفع منـافر فالذى لجذب الملائم هو الداعى الشهوانى والذى لدفع المنـافر هو الـداعى الغضبى والاعراض الجزئية الحسية لاتخرج عن هذين ولايجوز ان تكون لداع شهوانى اوغضبى لان الشهوة والغضب يختصان بالجسم الذى ينفعل

معلل عندهم بالصورة الحالة فيها لا بماهية الهيولى ومن ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل فيها وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه (وان كان) تشخص القابل (بما حل فيه لزم الدور) الذى ادعيتموه (وان كان) تشخصه (بقابل آخر لزم التسلسل) لانا ننقل الكلام الى تشخص ذلك القابل الآخر والحاصل انه لو صح دليلكم على ان تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون لقابلها للزم تسلسل القوابل الى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها هذا خلف (والجواب) عن اعتراض بعض الفضلاء (بأن تعينه) اى تعين القوابل معللا (بامراض يلحقه باستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم (لا يجدى) خبر لقوله والجواب وانما قلنا انه لا يجدى (نفعا لانهم لما جوزوا تعينه) اى تعين القابل (بما حل فيه) لان مرجع ما ذكروه هو ان علة تشخص القابل امور حالة فيه سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الآخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه انا ان نقول (فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك) اى على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة حينئذ فى تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل والمادة هذا وقد يجاب عن اصل الدليل ايضا بجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها تقتضى تشخصا معينا واذا تعدد الفاعل المباين تعدد افراد الماهية ايضا (ومنهم من جعل هذا) الاعتراض (دليلا على

فى المباحث المشرقية المؤثر فى وجود الهيولى المعينة هو وجود المفارق وهو شئ معين الذات مثل تعين ذات الهيولى المعينة واما الصورة فانها كما عرفت شرائط لوصول تأثير المفارق والحاجة الى الصورة ليست من حيث هى تلك الصورة بل من حيث انها صورة ما والمعلول المعين الشخصى وان كان يستدعى علة معينة شخصية ولكن لا يستدعى ان يكون شرائط التأثير امورا بأعيانها انتهى وبما نقلنا ظهر ان الصورة المطلقة شريكة فاعل الهيولى المعينة وانها معتبرة فى جانب الفاعل وليست مخصصة للهيولى بتعين دون آخر لان الصورة المطلقة لا دخل لها فى التخصيص وكلامنا فى العلة المخصصة بل مخصصها بتعين دون آخر ذاتها وان هيولى كل فلك وهيولى العناصر نوعها منحصر فى فرد فاندفع ايراد بعض الفضلاء بالنظر الى نفس الهيولى واما بالنظر الى تعدد اشخاصها باعتبار تبعضها وحصصها باعتبار اشخاص الاجسام العنصريه وباعتبار اشخاص خوارج المراكز والتداوير والكواكب فسيجئ انه باعتبار العوارض المكتنفة بها وكذا اندفع ما ذكره الشارح قدس سره بقوله ومن ههنا يظهر جواز الخ لان علية الصورة من حيث ذاتها لا من حيث حلولها ولانها ليست مخصصة والكلام فى المخصص **قوله** ومن ههنا يظهر الخ) نقل منه رحمه الله فيه اشارة الى ان ليس الدور فى الواقع ولعل وجهه ما اشرنا اليه سابقا (قوله لانا ننقل الكلام الخ) بأن نقول ان كان تشخصه بماهيته لزم انحصاره وذلك يستلزم انحصار الة بل الاول وهو يستلزم انحصار الماهية فى فرد واحد وان كان بما حل فيه لزم الدور وان كان لقابل آخر نقل الكلام وهكذا (قوله بأن تعينه الخ) تفصيل الجواب انه ان كان الترديد المذكور فى تشخصه الفردى فنختار ان علة تشخصه نفس ماهيته وانه منحصر فى شخص واحد كما عرفت تفصيله وان كان تشخصه الشخصى الحاصل فى ضمن اشخاص الاجسام العنصرية واشخاص الافلاك الجزئيه فنقول ان مخصص ذلك التشخص عوارض تلحق ذلك القابل اما من جانب الفاعل فقط كما فى اشخاص الافلاك الجزئية كما سيجئ فى الفلكيات واما باعتبار عوارض سابقة عليها تكون معدة لحوق هذه العوارض كما فى الاشخاص العنصرية فيكون تلك العوارض مقتضية لتخصص القابل وتشخص حصصه وتلك العوارض ليست مشخصة لذلك القابل بل هو متشخص بذاته كما علمت وحينئذ اندفع جواب المصنف بأنه لما جوزتم تشخص الهيولى بالعوارض الحالة فيها فليجز ذلك فى الماهية لانه ليس ههنا تشخص القابل بما حل فيه بل تشخص ابعاضه بما حل فى نفسه فتدبر فان هذا المقام من العواصم **قوله** واذا تعدد الفاعل) المراد تعدد ذات الفاعل كما هو الظاهر والمقصود ابطال كلامهم على التنزل وتسليم كون البارى تعالى موجبا بالذات لا تعدد الفاعل باعتبار نسبته

ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس والافلاك لا تخرق ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تتكون ولا تفسد ولا تستحيل لما سبق فلا تتغير الاجرام السماوية من حال ملائمة الى حال تخالفها فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها لداع شهوانى اوغضبى فلا يكون غرضها امرا حسيا تخيليا فتعين ان يكون غرضها امرا عقليا فلا يكون الحركات المدركة متخيلة فتكون عاقلة وليست الحركات العاقلة هى المبادى القريبة للتحريك اى لا تكون الحركات العاقلة مباشرة للتحريك فان حركات الافلاك جزئية متجددة منقضية والحركات الجزئية المتجددة المنقضية منبعثة عن ارادات جزئية تابعة لادراكات جزئية لا تكون للعاقلة المجردة عن المواد بل تكون لقوى جسمانية فائضة عن الحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك شبيهة بالقوى الجسمانية الحيوانية الفائضة على من نفوسها على ابداننا ويسمى تلك القوى الجسمانية الفائضة على اجرام الافلاك نفوسا جزئية منطبعة فى مواد الافلاك وتلك الحركات العاقلة التى هى جواهر مجردة نفوسا مجردة مدركة للكليات عاقلة والمشهور عند الحكماء ان الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود منها طلب المنافع ودفع المضار وهما محالان على الافلاك لانهما يختصان بالجسم الذى ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة * قال * الرابع فى تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب الحكماء وجلة الاسلام منا ويدل عليه العقل والنقل اما العقل

ان التعين ليس وجوديا) فقال لوكان تعين الشخص الذى له مايشاركه فى نوعه وجوديا لكان له علة فعلية ان كانت الماهية انحصر نوعها فى شخصها وان كانت القابلة فتعين القابل ان كان بماهيته انحصر نوعه فى شخص وان كان بقابل آخر لزم التسلسل وان كان بالمقبول لزوم الدور والكل باطل ولا يجوز ان تكون العلة امرا مباينا فلا يكون التعين امرا وجوديا (وقد يقال) فى اثبات كون التعين عدميا (التعين معناه انه ليس غيره وهو سلب) لا وجود له فى الخارج (ومنع بأن هذا) السلب الذى ذكرتموه ليس هو التعين بل هو (لازم) له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم كذلك ولما فرغ من مباحث الماهية وما يعرض لها فى نفسها اعنى التعين شرع فى الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال

﴿ المرصد الثالث فى الوجوب والامكان والامتناع ﴾

والقدم والحدوث (وفيه مقاصد) ستة ﴿ المقصد الاول تصوراتها ﴾ وكذا تصورات مايشتق منها اعنى الواجب والممكن والممتنع (ضرورية) فان من لا يقدر على الاكتساب اصلا يعرف هذه المفهومات الا ترى ان كل عاقل يعلم ان الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد الاستعمال (ومن رام تعريفها) فقد عرف كل واحد من الثلاثة اما باحد الآخرين او بسلبه اذ (لم يزد على ان يقول الواجب مايمتنع عدمه اوما لايمكن عدمه فاذا قيل له وما الممتنع قال ما يجب عدمه

المخصوصة كما ظن فانه بعيد جدا **قوله** ومنهم من جعل الخ) فيه بحث لان الترديد مع المفاسد المذكورة جار فى علة الاتصاف على انه لو تم لدل على عدمية احد قسمى التعين لا على عدميته مطلقا فان المنحصر نوعه فى شخصه لا يجرى فيه ذلك الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل فلا يكون برهانا (قوله ولما فرغ الخ) دفع لما يتراءى من ايراد هذه الامور فى مرصد على حدة من كونها من الامور العامة مع انه ليس الوجوب والامتناع والقدم منها على ماعرفه المصنف كما مر بأنه من عوارض الماهية والبحث عنها بحث عن عوارض الماهية الا انه لم يذكرها فى مرصد الماهية وافردها اعتناء بشانها لكثرة مباحثها (قوله والقدم والحدوث) زادهما اشارة الى انهما داخلان فى عوارض الماهية وليس البحث عنهما بحثا عن الوجوب والامكان الا انه ترك ذكرهما فى العنوان اختصارا (قوله وكذا تصورات الخ) لان النسبة المطلقة الى شئ ما معلومة فليس جهالة المشتقات الا باعتبار المشتق منه فاذا كان بديهيا كان المشتق بديهيا **قوله** الا ترى ان كل عاقل يعلم الخ) أورد عليه بعد تسليم افادة بديهة الكنه ان المذكور فى هذه الامثلة جهات القضايا وسيجئ ان مانحن فيه غير الجهات والجواب الذى سيجئ هو انها ليست عين جهات القضايا مطلقا بل اخص منها لانها جهات ومواد لقضايا مخصوصة كما حققه الشارح فالاختلاف بحسب اختلاف المحمولات لا بحسب نفس مفهوم هذه الجهات فبداهتها بداهتها (قوله الا ترى الخ) يعنى ان كل عاقل سواء كان قادرا على النظر اولا كالبله والصبيان يعلم ان بعض المفهومات ضرورى الثبوت وبعضها ضرورى السلب وبعضها ليس ضرورى الثبوت والسلب فالوجوب الخاص والامتناع الخاص والامكان الخاص تعرض لبعض المفهومات بالقياس الى بعض آخر حاصلة له من غير كسب فاذا جرد هذه الامور الجزئية عن خصوصياتها الحاصلة لها بالقياس الى الطرفين حصل المفهومات الكلية لها بنفسها لا بامور صادقة عليها فيكون معلومة بالكنه الاجمالى وهذه الامور التى هى كيفيات نسبة المحمول الى الموضوع بعينها المبحوث عنها ههنا لا فرق الا باعتبار خصوصية المحمول اعنى الوجود وبما حررنا لك اندفع ما اورده الناظرون من ان اللازم مما ذكر ان يكون تصورها بوجه بديهيا ولو استلزم التصديق المذكور لتصورها بالكنه لاستلزم ان يكون تصور الانسان والحجر والحيوان والكاتب ايضا بديهيا وان ماذكره انما هى جهات القضايا التى يبحث عنها فى المنطق وسيصرح المصنف بأن المبحوث عنها فى الكلام غير ما هو جهات القضايا **قوله** اذ لم يزد على ان يقول الخ) كان الانسب ان يذكر تعريفات المصادر كما يدل عليه عنوان المرصد بمبادى الاشتقاق وكأن المصنف لم يجد تصريح تعريفات المصادر فى كلام القوم وانما وجد تعريفات المشتقات فأوردها ليعلم الحال بالمقايسة (قوله مالا يمكن عدمه) بالامكان

فن وجوه • الاول ان العلم بالله و بسائر البسائط لاينقسم والا فجزؤه ان كان علما به كان الجزؤ مساويا لكله وهو محال وان لم يكن فالمجموع ان لم يستلزم زائدا فكذلك وان استلزم فيعود الكلام عليه ويتسلسل فمحله غير منقسم فكل جسم وجسمانى منقسم فمحل العلوم ليس بجسم ولا جسمانى ونوقض بالنقطة والوحدة وانقسام الجسم الى مايساويه فى الجسمية * اقول • المبحث الرابع فى تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب الحكماء وحجة الاسلام الغزالى من اصحابنا ويدل على تجرد النفوس اى على انها ليست بجسم ولا جسمانية العقل والنقل * اما العقل فمن وجوه • الاول ان العلم بالله تعالى وسائر البسائط كالنقطة والوحدة والبسائط التى يتألف منها المركبات لاينقسم لانه لو انقسم العلم البسيط فجزؤ العلم بالبسيط ان كان علما بذلك البسيط كان الجزؤ مساويا بالكله وكان العلم الواحد علمين وهو محال وان لم يكن جزؤ العلم بالبسيط علما به فمجموع اجزاء العلم التى ليست بعلم به ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء فكذلك اى يكون محالا لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هف وان استلزم مجموع اجزاء العلم التى ليست بعلم به امرا زائدا على الاجزاء فذلك الزائد ان كان منقسما عاد التقسيم فيه بان يقول جزء ذلك الزائد ان كان علما به لزم ان يكون الجزؤ مساويا لكله وكان العلم الواحد علمين وان لم يكن جزؤ ذلك الزائد علما به فمجموع اجزاء ذلك الزائد ان لم يستلزم امرا زائداً على الاجزاء فكذلك محال لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هذا خلف وان استلزم امرا زائدا فننقل الكلام

اومالا يمكن وجوده واذا قيل لهماالممكن قال مالا يجب وجوده ولا عدمه اومالا يمتنع وجوده ولا عدمه فيأخذ كلا من الثلاثة فى تعريف الآخر) الا يرى انه عرف واجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا وعرف ممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود وعرف الممكن اولا بسلب الواجب المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب اليهما ايضا (وانه دور ظاهر) وقس على ذلك تعريفات ما شتق منه هذه الامور فيقال الوجوب امتناع العدم اولا امكان العدم والامتناع وجوب العدم اولا امكان الوجود والامكان لاوجوب الوجود والعدم اولا امتناعهما فلا يجوز ان تكون هذه التعريفات حقيقية ولا تنبيهية بالقياس الى شخص واحد وقوله (لكن) استدراك من قوله تصوراتها ضرورية يعنى انها متشاركة فى كونها ضرورية ومع ذلك متفاوتة (اظهرها الوجوب) اذ لا استحالة فى كون بعض الضروريات اجلى من بعض وعلى هذا فالتنبيه على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان الوجوب اظهر (لانه اقرب الى الوجود) الذى هو اظهر المفهومات واجلاها وذلك لانه يؤكد الوجود واما الامتناع فهو مناف للوجود والامكان مالم يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو اقرب الى اجلى التصور كان اظهر من غيره (واعلم ان الوجوب يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص وهى ثلاث (فالاولى استغناؤه) فى وجوده (عن الغير) وقد يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه فيه

العام فيكون معناه مايسلب عنه سلب ضرورة الوجود فلايشمل الممتنع على ماوهم وكذا فيما بعده قوله وانه دور ظاهر) قد يناقش بأن الامكان المأخوذ فى تعريفه احد الامرين هو الامكان الخاص والواقع فى تعريفهما هو الامكان العام فلا دور فى صورة اخذ الامكان واندفاعها يظهر مما قررنا فى الجهات نعم يمكن ان يناقش بأن الممكن اذا عرف بما لايجب وجوده ولا عدمه مثلا وعرف الواجب بما يمتنع عدمه والممتنع بما يجب عدمه لم يلزم دور فى تعريف الامكان بل اللازم هو التعريف بالمجهول كما لايخفى وجواب هذا ايضا ظاهر اذ المدعى لزوم الدور مطلقا وقد لزم وان لم يكن بين المعرف والمعرف الذى هو الممكن فتأمل قوله لانه اقرب الى الوجود) قد يعارض بأن الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد كما صرح به فى بحث الوجود فينبغى ان يكون الامتناع اظهرها فتأمل (قوله حقيقية) اراد به مايقابل اللفظية اى لايكون هذه التعريفات لتحصيل ماليس بحاصل لاستلزامها امتناع التحصيل ولا تعريفات تنبيهية يقصد بها ازالة الخفاء عما هو حاصل لانه يستلزم ازالة خفاء الشئ بنفسه بل تعريفات لفظية قصد بها التصديق بوضع هذه الالفاظ للمعانى المعلومة فلا يضر كونها دورية (قوله فهو مناف للوجود) وليس نقيضا له حتى يكون تعقله بالقياس اليه فيكون جلاؤه مستلزما لجلائه كالعدم فانه لكونه نقيض الوجود اجلى من سائر المفهومات عند العقل (قوله وما هو اقرب الخ) لايخفى ان ماذكره الشارح قدس سره انما يدل على قرب الوجود فى التحقق بالقياس الى الامتناع والامكان دون القرب فى التعقل فهذا مبنى على ان ماهو اكثر تحققا فى الخارج اكثر تحققا فى الذهن بناء على ان العلوم مأخوذة من الحسيات فان تم تم والافلا والاظهر ان يقال الوجوب تأكد الوجود ففى مفهومه النسبة الى الوجود بلا واسطة فيكون اجلى بخلاف الامتناع فان مفهومه تأكد العدم ففيه النسبة الى الوجود بواسطة ان العدم سلب الوجود وكذا الامكان فان مفهومه سلب ضرورة الوجود والعدم ففيه النسبة بواسطتين قوله واعلم ان الوجوب يقال على الواجب) اى يطلق عليه بالاشتقاق فيقال الله تعالى واجب اوذو وجوب اى ذو استغناء فى وجوده عن الغير وهكذا (قوله واعلم ان الوجوب الخ) يعنى ان الوجوب بالمعنى الضرورى هو كيفية نسبة الوجود فهو صفة للنسبة ولا يوصف به ذاته تعالى والامكان وصفا بحال متعلقه بل انما يوصف به باعتبار استعماله فى احد المعانى الثلاثة التى تختص بذاته تعالى لكون هذه المفهومات لازمة لذلك المعنى الذى هو صفة النسبة اما بطريق المجاز او بطريق الاشتراك قوله الثالثة الشئ الذى الخ) قيل هذا اعم من الاولين لصدقه عليهما وعلى غيرهما من نفس

الى ان ينتهى او ينتهى الى ماليس بمنقسم فثبت ان العلم بالبسيط غير منقسم فمحل ذلك العلم غير منقسم والا يلزم انقسام ذلك العلم الغير المنقسم فان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فثبت ان محل العلم غير منقسم وكل جسم وجسمانى منقسم فمحل العلم ليس بجسم ولا جسمانى واعترض عليه بانا لانم ان محل العلم بالبسيط الذى لاينقسم اذا كان جسما او جسمانيا يلزم من انقسامه انقسام العلم الذى لاينقسم قوله لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال قلنا لانم فانه منقوض بالنقطة فان محلها الخط الذى هو منقسم ولايلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الحالة فيه وكذلك الوحدة فانه لايلزم من انقسام محلها انقسامها وان سلم انه يلزم من انقسام المحل انقسام العلم ولكن لم قلتم انه لايجوز انقسام العلم قوله لو انقسم العلم لكان جزؤه اما ان يكون علما بذلك الشئ اولا يكون قلنا نختار ان جزء العلم علم بذلك الشئ قوله يلزم ان يكون الجزؤ مساويا لكله قلنا ان اردتم انه يلزم ان يكون الجزؤ مساويا لكله فى الماهية اوفى جميع العوارض والثانى ممنوع الا ان يقيموا الدليل على ان جزء العلم اذا كان متعلقا بكل ماتعلق به كلية العلم يستحيل ان يكون مخالفا له فى شئ من العوارض ولكنهم مافعلوا ذلك الى الان والاول مسلم ولا امتناع فيه فان الجسم البسيط كالماء وغيره من البسائط منقسم الى مساويه فى الماهية ولقائل ان يقول انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اذا كان حلول الحال فيه من حيث هو ذلك المحل لامن حيث لحوق طبيعة اخرى واما اذا كان

على غيره (الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده) اقتضاء تاما (الثالثة الشئ الذى يمتاز به الذات عن الغير) باطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور واما اطلاقه على الثالث فاما بتأويل الواجب اوارادة مبدأ لوجوب (وهى) اى هذه الخواص (امور متلازمة لكنها متغايرة فى المفهوم) اما تغايرها فلان الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى بذاته متميز عن جميع ماعداه والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية واما تلازمها فلانه متى كان ذاته كافيا فى اقتضاء وجوده لم يحتج فى وجوده الى غيره وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد مابه يتميز الذات عن الغير وبالعكس (فافهم هذا) الذى ذكرناه من معانى الوجوب (وليكن هذا على ذكر منك) فانه ينفعك (فيما يرد عليك من احكامه) اى احكام الوجوب من كونه وجوديا اوعدميا وكونه عين الذات اوزائدا عليها فالمعنى الاول عدمى والاخيران وجوديان بمعنى انه لاسلب فى مفهومهما والثالث عين الذات بخلاف الاولين (وكذا الامكان) يقال على الممكن باعتبار ماله من الخواص فالاولى احتياجه فى وجوده الى غيره والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده اوعدمه والثالثة مابه يمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلاث ايضا متغايرة متلازمة على قياس مامر فى الواجب ﴿ المقصد الثانى ان هذه امور اعتبارية لاوجود لها فى الخارج ﴾ اما الامتناع

الذات ومن سائر الصفات المختصة به تعالى الا ان يراد بالشئ الموجود وامتياز الذات بالذات لايقدح فى القول بامتيازه بالصفة ايضا فكون الخاصة الثالثة عين الذات انما يسلم بمعنى الصدق عليه ولك ان تقول اطلاق الوجوب على المعنى الثالث اصطلاح الفلاسفة النافين للصفات واما المعنيان الاولان للوجوب فخروجهما اما بحمل الشئ على الموجود مجازا او بحصر سببية الامتيازية فى الشئ المستفاد من القدم به مريدا بالامتياز الامتياز الذاتى فتأمل (قوله الشئ الذى الخ) اى هذا المفهوم ليصح كونه خاصة له تعالى ولذا زاد لفظ الشئ والمراد بالغير كل مايغايره حتى صفاته وليس ذلك الشئ الا ذاته الشخصية فلايصدق هذا المعنى على غيره اصلا فاقيل انه يصدق على صفاته تعالى فلايكون بهذا المعنى عين الذات وهم وكذا الحال فى الامكان (قوله ظاهر مشهور) ولاشبهة فى وصف ذاته تعالى بالوجوب بهذين المعنيين اشتقاقا لكونهما قائمين بذاته تعالى (قوله فاما بتأويل الواجب الخ) اذليس الوجوب بذلك المعنى قائما بذاته تعالى حتى يوصف بما يشتق منه بل هو محمول عليه مواطأة فلابد من تأويل الوجوب بالواجب على التسامح المشهور من ذكر المشتق منه وارادة المشتق اويراد بالوجوب مبدؤه على طريق ذكر المسبب وارادة السبب وعلى التقديرين يكون الوجوب عبارة عن كون الشئ بحيث يمتاز عن غيره فتدبر فانه مما زل فيه اقدام **قوله** لكنها متغايرة) فان قلت التلازم يقتضى التغاير بدون العكس فلاحاجة لقوله امور متلازمة لكنها متغايرة قلت كأنه لاحظ ان التلازم يكفيه التغاير الاعتبارى كما بين الحد والمحدود ومراده ههنا التغاير الذاتى فلذا صرح بالتغاير بعد الحكم بالتلازم نعم لوقال متغايرة متلازمة كما ذكره الشارح فى معانى الامكان لكان اظهر (قوله لكنها متغايرة فى المفهوم) والتلازم لايستلزم التغاير فى المفهوم حتى لايصح الاستدراك على ماوهم لتحقق التلازم مع التغاير بالاعتبار كما فى الحد والمحدود (قوله فلانه الخ) فالتلازم بينهما باعتبار التحقق (قوله فيما يرد عليك) سواء كان مذكورا فى هذا الكتاب اولا فلايرد ان الوجودى والعدمى بالمعنى الذى ذكره الشارح قدس سره ليس مذكورا فى الكتاب انما المذكور بمعنى الموجود والمعدوم وهو ليس متفرعا على اختلاف المعانى (قوله والثالث عين الذات) اى صدقا بخلاف الاولين فانهما يغايرانه صدقا وان كانا عين الذات خارجا بمعنى انهما ليسا زائدين عليه فى الخارج **قوله** وكذا الامكان) قيل وكذا الامتناع يقال على الممتنع باعتبار ماله من الخواص فالاولى استغناؤه فى العدم عن الغير والثانية اقتضاء ذاته عدمه والثالثة مابه يمتاز ذات الممتنع عن غيره وانما لم يذكره اكتفاء (قوله وكذا الامكان الخ) وكذا الامتناع الا انه لاكمال فى معرفة احواله فلذا ترك بيانه **قوله** امور اعتبارية) اراد غير الوجوب بالمعنى الثالث الذى هو عين الذات على ماذكره بل غير الامكان

لحوق الحال فيه من حيث لحوق طبيعة اخرى كان انقسام المحل لايوجب انقسام الحال والعلم انما يحل العالم من حيث هو ذلك العالم لامن حيث لحوق طبيعة اخرى فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه * واما النقطة فانما تحل فى الخط لامن حيث هو خط بل من حيث هو متناه فلايوجب انقسام الخط انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه من حيث التناهى لامن حيث الذات واما الوحدة فهى من الاعتبارات العقلية وليست بموجودة فى الخارج بل امر يعتبره العقل فى الشئ من حيث هو غير منقسم * واما انقسام العلم الى اجزاء متساوية للعلم فلا ينافى الغرض وذلك لانه لابد فى العلم المنقسم من جزء غير منقسم بالفعل والا لكان العلم مركبا من مقومات غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المقومات عند حصول مايتقوم بها بالفعل وهو محال ومع لزوم المحال فالمطلوب حاصل لان كل كثرة سواء كانت متناهية اوغير متناهية فيها واحد بالفعل لان الكثرة لا تتحقق بدون الاحاد فلا بد فى اجزاء العلم من واحد بالفعل والواحد بالفعل من حيث هو واحد بالفعل لاينقسم فمحله الذى هو عاقل له اعنى النفس الناطقة لاينقسم والا يلزم انقسام الواحد بالفعل الذى هو غير منقسم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال * قال * الثانى العاقل قديدرك السواد والبياض فلو كان جسما اوجسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض فى جسم واحد ومنع بان صورة السواد والبياض العقليين لاتضاد بينهما ونوقض بتصور هذا

فلانه صفة لمايستحيل وجوده فى الخارج فلايتصور لصفته وجود خارجى (واماالوجوب فلوجهين الاول انه لووجد) الوجوب فى الخارج لكان اماممكنا اوواجبا لانحصار الموجودات الخارجية فيهما (فان كان ممكنا والواجب انمايجب به) اذلولا قيام الوجوب به لم يكن واجبا اصلا (فاولى ان يكون) الواجب (ممكنا) هذاخلف (وان كان) الوجوب (واجبا كان له وجوب) آخر (وتسلسل وجوابه) انانختار الشق الثانى ونمنع لزوم التسلسل اذ (قديكون وجوب الوجوب نفسه) على قياس ماقيل من ان وجود الوجود عينه وايضا جاز ان يكون وجوب الوجوب اومابعده من المراتب امرا

بالمعنى الثالث اذلاتعين وجودية امكان بهذا المعنى على رأى الفلاسفة وكذا المتعينات على ماسبق من المحقق فتأمل (قوله ان هذه الامور اعتبارية) اى مايصدق عليه هذه المفهومات الثلاثة الضرورية امور غير موجودة فى الخارج فيكون هذه المفهومات نسبا بل كيفيات نسب لايكفى فى كون مايصدق عليه هذه المفهومات اعتبارية لجواز صدق الامور الاعتبارية على الامور الموجودة وانما فسرنا كلمة هذه بالمفهومات الضرورية لان المعنى الاول من المعانى الثلاثة المذكورة لكونه سلبا والثانى لكونه متقدما على الوجود اعتباريتهما بديهية والثالث موجوديته بديهية فلا يجوز جعل اعتباريتها بهذه المعانى مطلقا مسئلة من العلم والقرينة على مافسرنا به ماسيجئ فى الدليل الثانى من قوله بل كيفية نسبة **قوله** اماالامتناع فلانه صفة الخ) هذا التعليل يدل على انه اراد امتناع الوجود بالنسبة الى الذات فعدمية الامتناع الذى هو جهات سائر القضايا انمايثبت به باعتبار ان الامتناع مفهوم واحد والاختلاف بالنظر الى خصوصيات المضاف اليه اعنى المحمولات كما نبهناك عليه لكن يتوقف على ان وجود مفهوم يقتضى وجود جميع افراده وان بنى الكلام على مذهب المتكلمين من ان الكل كيفية للنسب المستحيل الوجود فالعدمية ظاهرة والتعليل بعدم البناء فتأمل (قوله اماالامتناع) اى امتناع الوجود لماسبق من قوله شرع فى الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فماقيل من ان امتناع العدم صفة للواجب فلايصح الحكم على الامتناع المطلق بأنه صفة للمستحيل وهم وانما لم يتعرض المصنف لذكر الامتناع لكون اعتباريته بديهية ولانه لايتعلق بمعرفته كمال يعتد به (قوله والواجب الخ) بخلاف ماادا كان اعتباريا فانه يجوز ان يكون الواجب واجبا بنفسه ويكون الوجوب امرا انتزاعيا فلايلزم احتياجه الى الوجوب (قوله انمايجب به) ان اراد السببية والاحتياج اليه فممنوع لان الوجوب معلول لذاته تعالى والمعلول لايكون سببا ومحتاجا اليه للعلة وان اراد الملابسة فمسلم لكنه لايستلزم امكانه تعالى لعدم الاحتياج اليه (قوله فبالاولى ان يكون ممكنا) لاحتياجه الى الممكن فيكون ممكنا فى نفسه وبالنظر الى علته بخلاف المحتاج الى الواجب فانه واجب بالنظر الى العلة (قوله وان كان واجبا الخ) ولايلزم تعدد الواجب بالذات لان وجوده فى نفسه هو وجوده فى ذاته تعالى على ماهو التحقيق من ان وجود الصفة فى نفسها هو وجودها فى المحل فيكون وجوده فى ذاته تعالى مقتضى ذاته ولايضر ذلك فى انحصار الموجود فى الواجب والممكن فتدبر **قوله** وجوابه انانختار الشق الثانى الخ) هذا جواب جدلى والمقصود دفع ماأورده على هذا الشق والافكون الوجوب القائم بالواجب واجبا بالذات مما لايقبل كيف وتعدد الواجب بذاته مما لاقائل به والبرهان دل على امتناعه كما سيجئ وبهذا يندفع مايقال على قوله فان وجود فرد من افراد طبيعة لايستلزم وجود جميعها من ان هذا مما لايشك فيه ولاينكره احد الا ان هذا القدر لايفيد فى هذا المقام بل المهم ههنا بيان جواز اتصاف فرد موجود من طبيعة بفرد معدوم منها مع انه لم يوجد فى افراد كلى هذا الاتصاف قط فتدبر (قوله وجوب الوجوب نفسه) بأن يكون الثمرة التى ترتب على الاتصاف بالوجوب مترتبة على نفسه فلايكون زائدا على ذاته على قياس ماقالوا فى عينية الصفات والوجود **قوله** مابعده من المراتب امرا اعتباريا) ان حمل الاعتبارى على المعدوم فى الخارج فانه يكفى سندا لمنع لزوم التسلسل فالامر ظاهر وان حمل على الممتنع لم يستقم فى افراد طبيعة نوعية الا عند المتكلمين وقدمت الاشارة اليه فى المتن فى اواخر المقاصد الحادى عشر من مقاصد الماهية حيث نقلنا دليل الحكماء على انه ليس للواجب تعالى ماهية كلية (قوله امرا اعتباريا)

السواد وهذا البياض * اقول * الوجه الثانى من الوجوه الدالة على تجرد النفس الناطقة العاقل قديدرك السواد والبياض معا فان العالم بمضادة السواد والبياض لابد وان يكون عالما بهما ولا نعنى بالعلم الا حصول صورة المعلوم فى ذاته فالعالم بمضادتهما لابد وان يحصل فيه ماهيتهما فلو كان العاقل الذى هو محل العلم بالسواد والبياض جسما اوجسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض فى جسم واحد وهو محال لامتناع اجتماع الضدين ومنع بأن صورة السواد وصورة البياض العقليتين لاتضاد بينهما فان التضاد بين عين السواد وبين عين البياض فان الصورة العقلية لاتساوى ماله الصورة فى اللوازم بل تخالفه فى كثير من اللوازم ونوقض ايضا هذا الوجه بتصور هذا السواد وهذا البياض فان المدرك لهما لكونهما جزئيين هو الجسم والجسمانى دون النفس مع عدم التضاد بينهما ولقائل ان يقول ان المدرك لهذا السواد وهذا البياض هو النفس لا الجسم ولا الجسمانى وان كانا منتقشين فى الجسم او الجسمانى * قال * الثالث لو كان العاقل جسما او حالا فيه لزم تعقله دائما ولا تعقله دائما لان الصورة الحالة فى مادة ذلك العضو ان كفت فى تعقله لزم تعقله دائما وان لم تكف امتنع تعقله دائما لامتناع اجتماع صورتين متماثلين فى مادة واحدة واللازم باطل فالملزوم مثله وهو ضعيف لان الصورة العقلية عرض فلاتماثل الجوهر وايضا هى حالة فى القوة الحالة فى العضو والصورة الخارجية حالة

اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة لايستلزم وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والالم يصح لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلايجوز ان يكون نفسه وربما يختار الشق الاول (ويجاب عنه) اى عن الوجه الاول (بانه قد يكون الوجوب (ممكنا ولايلزم من امكانه امكان الواجب) لجواز ان يكون حصول الوجود للواجب لذاته ولايكون حصول الوجوب لذات الوجوب (وقولك به) اى بالوجوب (يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم التغاير) بين الوجوب وكون الواجب واجبا (فان الواجبية والوجوب) صفة (واحدة) عندنا (فليس ثمه علة) هى الوجوب (ولا معلول) هو الواجبية نعم هذا لازم للقائل بالحال لان الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بذات اوجب لها الواجبية فان قلت لنا ان نقول اذا كان الوجوب

اى زائدا على ذات الوجوب متصفا به كاتصاف زيد بالعمى (قوله فان وجود الخ) هذا مسلم لكن الاتصاف بكل فرد منه يستلزم وجود ذلك الفرد لانه حينئذ يكون من الصفات العينية اى مما شانه الوجود الخارجى والاتصاف بها فرع وجودها كما انه فرع وجود الموصوف لئلا يلزم السفسطة كما هو المذكور فى شرح التجريد وحققه المحقق الدوانى قوله ولعل هذا هو المراد) فمعنى كون وجوب الوجوب نفسه انه ليس زائدا عليه فى الخارج وبهذا يندفع ما يقال لو كان وجوب الوجوب نفسه لكان محمولا عليه بالمواطأة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطأة اذ لامعنى للواجب الاماله الوجوب على انا نمنع بطلان الحمل بالمواطأة والحمل بالاشتقاق لاينافيه الاترى ان الوجود اذا كان موجودا بوجود هو نفسه كما ادعاه البعض يصدق عليه انه وجود وموجود وكذا الوجوب (قوله والالم يصح الخ) فيه بحث لانه انما يلزم عدم الصحة لو اريد العينية فى المفهوم واما لو اريد العينية فيما صدقا عليه مع التغاير فى المفهوم كما حررناه فلا كما لايخفى (قوله ان يكون حصول الخ) فيكون الوجود ضروريا له فيكون واجبا (قوله ولايكون حصول الخ) بل يكون حصوله له لذات الواجب تعالى فيكون ممكنا نعم يلزم حينئذ تقدم الواجب تعالى على وجوده ووجوبه وسيجئ بيانه قوله قلنا ممنوع لعدم التغاير) فيه بحث لان مراد المستدل ان اتصاف الذات بالوجود بسبب الوجوب والمغايرة فيه ظاهرة (قوله فان الواجبية الخ) سواء اريد بهما المعنى المصدرى فيكون النسبة الى المحل اعنى حصوله له والاتصاف به مأخوذا فى مفهومهما او اريد بهما الحاصل بالمصدر فيكون النسبة خارجة عنهما وعلى التقديرين لايصح القول بأنه لولا قيام الوجوب به لم يكن واجبا لاتحاد الشرط والجزاء نعم يصح ذلك على تقدير ان يكون الوجوب صفة حقيقية فيكون النسبة خارجة عنه ويكون الواجبية امرا اعتباريا مأخوذا فى مفهومه النسبة لكنا نقول باتحادهما سواء كانا موجودين او اعتباريين فاندفع ماقيل ان الوجوب على تقدير كونه من الامور العينية لايكون عين الواجبية اى كون الشئ واجبا ضرورة مغايرة النسبة لكل من الطرفين بل يكون الوجوب علة ومبدا لاتصاف الواجب بالوجوب لان النسبة معلولة لكل واحد من طرفيها فيلزم ان يكون الواجب فى اتصافه بالوجوب مفتقرا الى امر ممكن هذا خلف (قوله هذا لازم للقائل الخ) يعنى انه يقول ان قيام الصفات الحقيقية بالذوات علة وسبب لاتصافها بالاحوال فيلزمه ان يقول على تقدير كون الوجوب موجودا فى الخارج ان يكون قيامه بذاته تعالى موجبا للاتصاف بالواجبية لا انه يقول بذلك لعدم قوله بكون الوجوب صفة حقيقية (قوله فان قلت الخ) استدلال آخر على امتناع كون الوجوب ممكنا قوله اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض الخ) فان قلت لانسلم لزوم خلو الواجب من الوجوب على تقدير زواله لجواز ان يزول فرد من الوجوب ويجئ فرد آخر قلت جميع الافراد ممكنة فيمكن زوال الجميع ويلزم الخلو وايضا يلزم فيما ذكر كون الواجب تعالى محلا للحوادث وههنا بحث لانه ان اراد بزوال الوجوب على تقدير امكانه انعدامه بعد كونه موجودا فى الاعيان فلانسلم انه لو كان ممكنا لجاز زواله بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان على ماسيأتى وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا

فى مادته ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع * اقول * الوجه الثالث لو كان العاقل جسما مثل قلب او دماغ او غيرهما او حالا فى جسم بان يكون قوة جسمانية حالة فى عضو مثل قلب او دماغ او غيرهما لزم تعقل العاقل للعضو المذكور دائما او لزم لاتعقله دائما واللازم باطل لان تعقل العاقل لذلك العضو منقطع اى فى بعض الاوقات * بيان الملازمة ان تعقل العاقل لذلك العضو انما يكون بمقارنة صورته له فلا يخلوا ما ان يكون الصورة الحالة فى مادة الحالة فى مادة ذلك العضو كافية فى تعقله او لا فان كانت كافية لزم تعقله دائما لان صورة ذلك العضو دائما مقارنة له والفرض انها كافية فى تعقله له وان لم تكن كافية فى تعقله له امتنع تعقله له دائما لانه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية فى تعقله له كان تعقله له لحصول صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى مماثلة لها محال لانه لو حصل صورة اخرى للعاقل مماثلة لصورة ذلك العضو لكان تلك الصورة مقارنة لمحل العاقل لان مقارن العاقل مقارن لمحله لكن يمتنع ان يقارن المحل صورة اخرى مماثلة لصورته لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين فى مادة واحدة قال المص وهذا الوجه ضعيف لانا لانم انه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية فى التعقل يلزم ان يكون التعقل بصورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة للشئ مساوية له فى تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة المعقولة عرض غير محسوس حال فى محل غير محسوس وصورة العضو الموجودة فى الخارج جوهر موجود فى الخارج محسوس فلا يماثل لعرض الجوهر وايضا

الصورة المعقولة حالة فى القوة العاقلة الحالة فى العضو والصورة الخارجية حالة فى مادة ذلك العضو ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع ولقائل ان يقول ماهية الشئ عبارة عما حصل من ذلك الشئ فى العقل دون لواحقه الخارجية عنه ولاشك ان الصورة المعقولة للشئ مساوية لماهية الشئ بل عينها فانها باعتبار تجرد الصورة المعقولة عن اللواحق الذهنية وتجرد الصورة الخارجية عن اللواحق الخارجية عينها وباعتبار مقارنة الصورة المعقولة اللواحق الذهنية والصورة الخاجية اللواحق الخارجية مساوية لها فى تمام الماهية وان اختلفتا فى العوارض فان الاختلاف فى العوارض لاينا فى المساواة فى تمام الماهية والصورة المعقولة باعتبار انها صورة يعقل بها الشئ لاتكون عرضا وان الصوره الحالة فى العاقلة يجب ان تكون حالة فى محلها اذا كانت العاقلة جسمانية وذلك لانه اذا كانت العاقلة جسمانية كانت ذات فعل لمشاركة المحل لان كل فاعل جسمانى انما يكون فاعلا بمشاركة الجسم فلو لم تحل الصورة الحالة فى العاقلة فى محلها لما كان فعلها بمشاركة المحل فلا تكون جسمانية هذا خلف ❁قال❁ الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التى لانهاية لها ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك لما سنذكره فى باب الحشر واعترض بأن عدم تناهى المعقولات ان عنيتم به ان العاقلة لاتنتهى الى معقول الاوهى تقوى على تعقل معقول آخر فالقوة الخيالية كذلك وان عنيتم به انها تستحضر معقولات لانهاية لها دفعة فهو ممنوع ❁اقول❁ الوجه الرابع القوة العاقلة تقوى على

ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوع هذا الجائز خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو محال قلت اذ كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظر الى ذاته لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور❁ الوجه (الثانى وهو الاقوى انه لو كان) الوجوب (موجودا فاما نفس الماهية ويبطله انه نسبة) بل كيفية عارضة للنسبة بين الماهية والوجود فيكون متأخرا عن الماهية بمرتبة واحدة بل بمرتبتين فكيف يكون نفسها (واما زائد) على الماهية (وسنبطله) حيث يتبين ان الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يجز ان يكون زائدا على على ماهية الواجب ولم يتعرض لكونه جزأ منها لانه ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة ينافيه (ومن) اجاب عن هذا الوجه الثانى بان (منع كونه نسبة) فقال نختار انه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن حينئذ كونه نسبة فلعله اراد) بالوجوب المعنى الثالث اعنى (مايتميز به الذات فانه تعالى متميز بذاته) عن جميع ماعداه (لا بصفة تسمى الوجوب) فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع اراد به مايتميز به الذات عن الغير وفى الملخص ان اريد بالوجوب عدم توقفه فى وجوده

فلا نسلم لزوم خلو الواجب عن الوجوب فان عدم صفة الوجوب فى نفسها لايستلزم عدم اتصاف الذات بها فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها فى نفس الامر بل فى الخارج ايضا على ماسنذكره ثم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك والجواب اختيار الثانى فان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولاشك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لايمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم وذلك سفسطة ظاهرة البطلان (قوله خلا الواجب الخ) بناء على ان الاتصاف بالصفات العينية فرع وجودها فاذا كان وجودها ممكنا كان الاتصاف بها ايضا ممكنا فيجوز زوال الاتصاف بالوجوب على تقدير كونه ممكنا قوله لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب الخ) تحقيقه ان ذات الواجب كما يقتضى وجود نفسه يقتضى وجود وجوبه الموجود فرضا فالوجوب وان كان جائز الزوال بالنظر الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه يمتنع زواله نظرا الى ذات الواجب فلا يلزم جواز خلو الذات عن الوجوب المستحيل وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجود الوجوب (قوله نظرا الى ذات الواجب) بناء على كونه علة لوجود الوجوب (قوله وهو الاقوى) على تقدير فرض القوة فى الوجه الاول (قوله انه نسبة) اى يصدق عليه النسبة لان الكلام فيما يصدق عليه الوجوب ولم يثبت كون حقيقة النسبة فيما سيأتى فى الحكم الثالث للوجوب ان كونه نسبة ينافى كونه موجودا فى الخارج لان النسبة من الامور الاعتبارية عندنا وهذا الاستدلال لايدل على جواز كونه موجودا على تقدير كونه نسبة وليس بشئ لانه برهان الخلف مبناه فرض كونه موجودا على تقدير كونه نسبة وذلك لاينافى المنافاة بينهما فى نفس الامر فقوله انه نسبة نظرا الى تفسيره باقتضاء الذات للوجود **قوله** ويبطله انه نسبة) فان قلت سيجئ ان كونه نسبة ينافى فرض كونه موجودا لان النسب لاوجود لها عندنا قلت بعد تسليم ان سوق الكلام على مذهب المتكلمين هذا دليل تنزلى على ان خصوص الوجوب الذى هو نسبة بل كيفية قائمة بها لايكون موجودا ولا يقدح فيه وجود دليل آخر دال على ان النسب مطلقا من الاعتباريات (قوله بل كيفية عارضة) نظرا الى معناه البديهى التصور اعنى ضرورة نسبة الوجود الى الماهية (قوله بل بمرتبتين) وماقيل بل بمراتب نظرا الى تأخر كيفية النسبة عن النسبة المتأخرة عن مجموع الطرفين المتأخر عن كل واحد منهما ففساده ظاهر لان النسبة لاتعلق لها بمجموع الطرفين حتى يتأخر عنه بل بكل واحد بالقياس الى الآخر (قوله كونه نسبة ينافيه) لان النسبة متأخرة عن كل واحد من الطرفين والجزء مقدم على الكل **قوله** لا بصفة تسمى الوجوب) قد اشرنا فيما سبق الى ان الامتياز بالذات لاينافى الامتياز بالصفة ايضا **قوله** وفى الملخص الخ) كلام الملخص وكلام شرحه يدلان على ان ليس للوجوب معنى ثالث وان النزاع معنوى فالتنبيه على هذا اورد كلاميهما (قوله وفى الملخص الخ) نقل كلامى الملخص وشرحه لبيان ان النزاع فى وجوديته على تقدير كونه نسبة فالنزاع

على غيره فلاشك انه عدمي وان اريد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا ايضا لايمكن ان يكون امرا ثبوتيا وفي شرح ان الوجوب يطلق على معنيين * الاول منهما عدمي بالضرورة * والثاني اختلف العلماء في كونه ثبوتيا زائدا على ماهية معروضة (واما الامكان فلهذا الوجه بعينه) اشاربه الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا مع كونه صفة للممكن كان موصوفه اولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا هذا خلف وان كان ممكنا نقلنا الكلام الى امكانه ويتسلسل ويجاب بأن امكان نفسه على قياس مامر في الوجوب ولم يشر به الى الوجه الثاني كما توهمه العبارة اذ لادليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم منه كون الماهية واجبة قبل وجوبها كما سيأتي وقد يتكلف في اجراء الثاني في الامكان فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس ماهية الممكن او جزءها ويبطل كلا منهما كونه نسبة بين الماهية والوجود او كان زائدا عليها قائما بها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استفادتها امكانها الذاتي من غيرها والا لم تكن ممكنة في حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك

معنوى (قوله يطلق) اى اطلاقا مشهورا فلاينافي اطلاقه على المعنى الثالث (قوله بعينه) ليس المراد به انه بخصوصه جار فيه اذ لايمكن اثبات مطلبين بدليل واحد بخصوصه من غير تغيير بوجه ما بل المراد ان ملخصه جار فيه فان خلاصة الوجه الاول ترديد الوجوب بين كونه ممكنا وواجبا واستلزامه على تقدير اتصافه بمقابلة الانقلاب وعلى تقدير اتصافه بنفسه التسلسل ولاشك في جريانه في الامكان فانه على تقدير اتصافه بالوجوب يلزم الانقلاب وعلى تقدير اتصافه بالامكان يتسلسل فلا يرد ماتوهم ان اللازم في الوجه الاول على تقدير كون الوجوب ممكنا انقلاب الواجب ممكنا وعلى ماقرره الشارح قدس سره يلزم على كون الامكان واجبا انقلاب الممكن واجبا فلايكون الوجه الاول بعينه جاريا فيه (قوله كان موصوفه اولى الخ) اماوجوبه فلانه لو كان ممكنا يلزم من امكانه امكان الصفة واما الاولوية فلاستغنائه واحتياج الصفة اليه (قوله ويجاب الخ) وتقريره على احد الوجهين كما مر في الوجوب (قوله كما توهمه العبارة) حيث اورد لفظ هذا الموضوع القريب قوله اذ لادليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن) اى على استحالة نفس كونه صفة قائمة به فلا يرد ان يقال فيه دليل لانه اذا زاد الامكان الموجود فاما واجب فهو باطل او ممكن فيتسلسل الا يرى انه حينئذ يرجع الى الوجه الاول (قوله اذ لادليل الخ) اى لم يقم دليل على انه على تقدير كونه موجودا يمتنع زيادته على الماهية ولذا لم يجعلوا من احكامه اذ على تقدير كونه موجودا يكون نفس الماهية بخلاف الوجوب فانه قام الدليل على عدم زيادته على تقدير وجوده كما سيجيء في الحكم الثالث والدليل الآتي لايجري في الامكان لان الوجوب على تقدير كونه معلولا لغيره تعالى يستلزم الانقلاب اعني امكان الواجب واحتياج الممكن في امكانه الى غيره لايستلزم الانقلاب نعم قام الدلائل على عدميته والناظرون لم يطلعوا على الفرق فاعترض البعض بأن الادلة الآتية على عدمية الامكان يدل على استحالة قيامه بالممكن على تقدير كونه موجودا فلايصح قوله اذ لادليل الخ ولم يتنبه ان انتفاء المحمول في نفسه لايقتضي انتفاء قيامه بشيء فان الاتصاف بالامور العدمية واقع واعترض البعض الآخر بأن الدليل قائم على تلك الاستحالة وهو انه لو زاد الامكان الموجود فاما واجب وممكن والاول يستلزم وجوب الممكن والثاني التسلسل ولم يدر ان التسلسل المذكور انما ينفي كونه موجودا لانه حينئذ يلزم التسلسل في الامور الموجودة لا الزيادة على تقدير كونه موجودا قوله وقد يتكلف الخ) وجه التكلف انه يحتاج في اجراء ذلك الى مقدمات زائدة ليست بصريحة في الوجه الثاني ولاهي مما يمكن اعتبارها بالقياس الى الوجوب وهو ظاهر (قوله وقد يتكلف) وجه التكلف احتياجه في ابطال الزيادة الى مقدمات غير مذكورة فيما سيأتي في ابطال زيادة الوجوب فلا يلائمه الحوالة المذكورة بقوله وسنبطله (قوله والا لم تكن ممكنة في حد ذاتها) لايخفى ان هذا انما يقتضي ان يكون الماهية في نفسها مقتضية له بحيث لايتصور انفكاكه عنها فاينما وجدت كانت متصفة به كما هو حكم لوازم الماهية وهذا لاينافي كونه معلولا لغيرها لجواز ان يكون الماهية مع لوازمها معلولة له بحيث لايتصور الانفكاك بينهما اصلا

معقولات غير متناهية لان القوة العاقلة تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لانهاية لها ولاشيء من القوى الجسمانية كذلك اى القوى الجسمانية لاتقدر على ادراك مالانهاية له لما سنذكره في باب الحشر ان القوى الجسمانية لاتقوى على تحريكات غير متناهية واعترض عليه بانالانم ان القوة العاقلة تقدر على الفعل اصلا فضلا عن ان يقال انها تقوى على افعال غير متناهية لان التعقل عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية وهذا انفعال لافعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانية كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية ولئن سلمنا قوتها على الفعل لكن ماالذي تعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية ان عنيتم به ان العاقلة لاتنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية لاتنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور اشكال آخر بعد ذلك وان عنيتم به ان القوة العاقلة تستحضر معقولات لانهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع فانا نجد من انفسنا انه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة * قال * الخامس الادراكات الكلية ان حلت في جسم لاختصت بمقدار وشكل ووضع تبعا لمحلها فلاتكون صورا مجردة كلية واعترض عليه بان كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وتجردها عراؤها عن العوارض الخارجية ولايقدح في ذلك شيء مما عرض لها بسبب المحل والا لاشترك الالزام بأن تقول الادراك

الوجوب اما بالذات وهو محال فى الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذى للممكن قبل امكانه امكان آخر (ووجه آخر وهو انه) اى الامكان (سابق على الوجود) لان الشئ يمكن وجوده فى نفسه فيوجد من غيره (والصفة الثبوتية متأخرة عنه) اى عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة (وربما يستعمل هذا الوجه الآخر (فى الوجوب) كما استعمله الامام الرازى فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا (لان ايجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا) ولذلك صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجود الصفة الثبوتية يستحيل ان يسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا (ويكفينا) فى الاستدلال على كون الوجوب او الامكان امرا عدميا (امتناع تأخره) عن وجود الموصوف فلا تحتاج فى ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجه علينا انا لانسلم تقدمه لجواز ان يكون معه وحينئذ نقول لاشبهة فى ان الامكان او الوجوب يمتنع تأخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لايمتنع تأخرها عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا فى كل صفة يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها كالحدوث ونظائره (ثم) ضابط كلى يشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احديهما اساس الوجه الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية اساس الوجه الآخر الذى يستعمل فى الوجوب ايضا اذا اكتفى فيه بامتناع التأخر (ان كل ماتكرر نوعه اى يتصف اى شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتبارى) اى كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فردا منه اى فرد كان موجودا وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقته ومرة على انه صفته فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له فى الخارج (والا لزم التسلسل) فى الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا (نحو القدم فانه لو وجد) فرد منه (لقدم) ذلك الفرد والا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك ان القدم صفة لازمة لاتتصور انفكاك

كما قالوا ان جعل الماهية جعل للوازمها ثم لايمكن استفادتها الامكان من غيرها بأن يكون متأخرا عنها حاصلا بعدها فانه يستلزم الانقلاب قوله والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب) اى بوجوب الوجود لان الشئ مالم يوجد لم يوجد ومالم يجب لم يوجد فبطل مايتوهم من ان هذا الوجوب كيفية نسبة التقدم الى العلة لا كيفية نسبة الوجوب الى الممكن والوجوب الذاتى المستحيل فى الممكن انما هو الكيفية الثانية لا الاولى (قوله يمكن وجوده فى نفسه) فالامكان مقدم على الوجود بالذات بمراتب لتقدمه على الاحتياج المتقدم على الايجاد المتقدم على الوجود وقد يتقدم زمانا ايضا كما فى الممكنات الحادثة ولظهور التقدم فى الامكان قال وربما يستعمل فى الوجوب (قوله سبقا ذاتيا) قيد ههنا بالذات لامتناع السبق الزمانى (قوله يمتنع تأخره) والا امكن الانقلاب (قوله بل يجب الخ) قال اولا لايمتنع ليتحقق شرط انتاج الشكل الثانى اعنى اختلاف المقدمتين بالايجاب والسلب ثم اضرب عنه لبيان ان ذلك السلب محقق فى ضمن الوجوب (قوله ويكون الخ) عطف على قوله لاتحتاج الخ يعنى ان امتناع التأخر يسقط عنا مؤنة بيان التقدم ويفيد عموم الدليل (قوله اى كل نوع الخ) لعل اعتبار النوع لمجرد التصوير والا فكل مفهوم يكون بتلك الحيثية يجب ان يكون اعتباريا نوعا كان او غيره واشار الشارح قدس سره بهذا التفسير الى فوائد احداها ان المراد تكرر النوع تكرره من حيث الوجود * والثانية ان المراد بقوله يفرض منه فرضه موجودا * والثالثة ان لفظ المفهوم مقحم والمراد يتصف به * والرابعة ان ضمير هو راجع الى قوله نوعه لا الى ما كما يسبق الى الوهم (قوله اذا فرض الخ) اما اذا لم يفرض وجوده فلا يجب اتصافه بذلك النوع كالامكان والوجوب فانهما اذا فرضا عدميين يكونان ممتنع الوجود فى الخارج وانتفاء مبدأ المحمول لايستلزم الحمل كما سيجئ (قوله مرة على انه حقيقته) اى تمام ماهية ذلك الفرد محمول عليه مواطأة ومرة على انه صفة اى قائمة به اى محمول عليه اشتقاقا (قوله اعتباريا لا وجود له فى الخارج) صفة كاشفة يفيد ان ليس الاعتبارى ههنا بمعنى الفرضى قوله والا لكان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولاشك الخ) فيه بحث

الكلى ايضا حال فى نفس جزئية ولايلزم من جزئية المحل جزئية الحال * اقول * الوجه الخامس الادراكات الكلية ان حلت فى جسم اختصت بمقدار وشكل ووضع واين تبعا لمحلها واللازم باطل فالملزوم مثله اما اللازمة فلان كل جسم مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين فالادراكات الكلية اذا حلت فى الجسم اختصت بذلك المقدار والشكل والوضع والاين لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والشكل المعين والوضع المعين والاين المعين يوجب اختصاص الحال فيه بها واما بطلان اللازم فلان كل مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين لايكون ملائما لما ليس كذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين فلا يكون صورا مجردة كلية واعترض على هذا الوجه بأن كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وتجرد ماهيتها عن اللواحق ... من العوارض الخارجية ولا يقدح فى كليتها شئ مما عرض بسبب المحل من المقدار والشكل والوضع فانها منطبقة على الاشخاص اذا اخذت مجردة لانه لو قدح فى كليتها ماعرض بسبب المحل لاشترك الالزام بأن نقول الادراك الكلى ايضا حال فى نفس جزئية فيكون جزئيا لان الحال فى الجزئى جزئى فثبت ان ماعرض للكلى بسبب المحل لايقدح فى كليته ولايلزم من جزئية المحل جزئية الحال * قال * واما النقل فن وجوه * الاول قوله تعالى ولاتحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم الاية ولاشك ان البدن ميت فالحى شئ آخر مغاير له وهو النفس * الثانى

موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم (والحدوث فانه لو وجد)فرد منه(لحدث) والا كان قديما فالموصوف به اولى بالقدم فيكون الحادث قديما (والبقاء فانه لو وجد لبقى) و الا اتصف بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقى باقيا (والموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها) فيكون هناك موصوفية اخرى (والوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة)والا لكانت كثيرة فتنقسم الوحدة (والتعين فانه لو وجد لكان له تعين) آخر (و) قس (على هذا) فيلزم من كون هذه الامور وامثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المصنف (والمنع ماذكرنا) من ان وجوب الوجوب نفسه و تلخيصه ان ما حقيقته غير الوجوب فانه لايكون واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذى حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد

لانه انما يتم فى قدم الواجب المتعالى عن ان يكون محلا للحوادث واما فى مثل الفلك فلا لجواز سبق كل فرد من القدم بفرد آخر منه بلا محذور على نحو ماذكر فى حركات الافلاك ثم ان قوله ولا شك الخ مما لا يحتاج اليه لان مجرد كونه تعالى محلا للحوادث باطل الا ان يراد بيان الاستحالة بوجه آخر اظهر اللهم الا ان يقال القدم عدم المسبوقية بالعدم اصلا ولا يتصور فيه بالقياس الى ذات واحدة تعدد الافراد كما سيأتى نظيرها فى الوجوب وفى عدم تصوره بالنسبة الى زمانين منع (قوله كان الموصوف ايضا كذلك)بناء على امتناع الاتصاف بالصفة الموجودة قبل وجودها فلا يرد انه يجوز ان يكون الموصوف قديما ومتصفا بها فى الازل وان لم تكن موجودة اذ الاتصاف فرع الموصوف دون وجود الصفة لكن بقى بحث وهو انه يجوز ان يكون قبل هذا القدم الحادث قدم آخر حادث وهكذا الى غير النهاية فى جانب الماضى فلا يكون الموصوف حادثا مع حدوث صفة القدم اللهم الا ان يبنى الكلام على بطلان التسلسل فى الامور المتعاقبة على ماذهب اليه المليون وهذا القدر يكفى للمال (قوله اولى بالقدم) بناء على ان قدم الصفة فرع قدم الموصوف **قوله** والبقاء فانه لو وجد الخ) هذه لا يجرى فى بقاء الحادث زمانين كما لا يخفى اذ لا محذور فى فناء الباقى فى الزمان الثالث **قوله** لكانت الماهية موصوفة بها) اى لكانت ماهية الموصوفية موصوفة بالموصوفية بالوجود اذ لو لم يرد ماهية الموصوفية لم يتكرر النوع بالمعنى المذكور (قوله فيكون هناك موصوفية اخرى) هى صفة للموصوفية لاتصافها بأن الماهية موصوفة بها فلا يرد ان اللازم ههنا موصوفية اخرى للماهية لا للموصوفية والمستفاد من القاعدة المذكورة ان يتصف الفرد بذلك النوع والاظهر ان يقال ان ذكر الاتصاف ايضا بطريق التمثيل فان التسلسل المحال انما يلزم من وجود فرد آخر من ذلك النوع سواء كان قائما بالفرد الاول اولا (قوله لكان له تعين آخر) لان كل ماهو موجود فى الخارج متعين (قوله ذلك التسلسل الباطل) اى التسلسل فى الامور المرتبة الموجودة معا بخلاف ما اذا لم تكن موجودة فانه اما ان لا يوجد الآحاد اصلا كما فى الوجوب والامكان والتعين فانها على تقدير كونها ممتنعة الوجود فى الخارج لا يكون للوجوب وجوب ولا للامكان امكان ولا للتعين تعين او يوجد الآحاد الاعتبارية وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما فى الموصوفية واللزوم فان العقل اذا لاحظ الموصوفية واللزوم من حيث انه آلة لملاحظة الطرفين ورابطة بينهما لا يكون هناك موصوفية اخرى ولزوم آخر واذا لاحظهما قصدا اى من حيث انهما مفهومان من المفهومات حكم بموصوفية الطرفين بهما وبلزوم اللزوم لهما وحصل عند العقل موصوفية ثانية ولزوم ثان هما الثان بملاحظة حال الموصوفية الاولى واللزوم الاول بالقياس الى الطرفين ثم اذا لاحظهما قصدا وبالذات اعتبر موصوفية ثالثة ولزوم ثالث وهكذا الحال واذا انقطع الاعتبار انقطع السلسلة **قوله** والمنع ماذكرنا من ان وجوب الوجوب نفسه) وبهذا يظهر ان ماذكره الشارح فى الالهيات من انه يرد على القول بكون بقاء البقاء على تقدير وجوده نفسه ان ماتكرر نوعه يجب كونه اعتباريا ليس كما ينبغى بل الامر بالعكس فان ذلك القول يرد على هذه القاعدة كما ظهر من كلام المصنف ههنا **قوله** وتلخيصه ان ماحقيقته الخ) هذا التلخيص مناف لارجاع هذا الجواب الى الجواب الآخر كما ذكره فى اول هذا المقصد واما مع لزوم جواز الحمل بالمواطأة فقد عرفت هناك عدم بطلانه (قوله وتلخيصه الخ) هذا التلخيص ينافى ماسبق من قوله ولعل هذا هو المراد الخ(قوله فانه واجب بذاته)يعنى ترتب على ذاته من غير

قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا والمعروض ليس البدن الميت فان تعذيب الجماد محال * الثالث قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية والبدن الميت غير راجع ولا مخاطب فالنفس غير البدن * الرابع انه تعالى لما بين كيفية تكوين البدن وذكر ما يتغير من الاطوار قال ثم انشأناه خلقا آخر وعنى به الروح فدل ذلك على ان الروح غير البدن * الخامس قوله عليه السلام اذا حمل الميت على نعشه ترفرف روحه فوق نعشه ويقول يا اهلى وياولدى لاتلعبن بكم الدنيا كما لعبت بى جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركته لغيرى والتبعة على فاحذروا مثل ماحل بى فالمترفرف غير المترفرف فوقه واعلم ان هذه النصوص تدل على المغايرة بينهما لا على تجردها واختلف المنكرون فقال ابن الراوندى انه جزء لا يتجزى فى القلب وقال النظام انه اجسام لطيفة سارية فى البدن وقيل قوة فى الدماغ وقيل فى القلب وقيل ثلاث قوى احدها فى الدماغ وهى النفس الناطقة الحكيمة والثانية فى القلب وهى النفس الغضبية وتسمى حيوانية والثالثة فى الكبد وهى النفس النباتية والشهوانية وقيل الاخلاط وقيل المزاج * اقول لما فرغ عما يدل على تجرد النفس من الوجوه العقلية ذكر مايدل على تجردها من النقل فذكر من القرآن اربع آيات ومن السنة حديثا وترفرف من رفرف الطائر اذا حرك جناحيه حول الشئ يريد ان يقع عليه ولا شك ان هذه الايات والحديث داله على ان النفس مغايرة للبدن ولا يدل على تجردها وهى غنية عن الشرح اختلف المنكرون تجرد النفس فقال ابن الراوندى

على ذاته و كذلك القـدم فانه قديم بذاته لابقدم زائد عليـه قائم به كما فى غيره من المفهومات و كذا الحال فى نظائرهما هذه هى القاعدة الاولى واما الثانيـة فهى قوله (وكذلك) اى و كذا اعتبارى ايضا (كل مالايجب) من الصفات (تأخره عن الوجود) اى وجود الموصوف (كالوجود) فانه عـلى تقدير كونه زائدا يجب انيكون من المعقولات الثانيـة اذلايجب انيكون ثبـوته للماهيـة متأخرا عن وجودها بل يمتنـع ذلك (والحدوث والذاتيـة والعرضيـة واشـالها) فانها صفات لايجب تأخرها عن وجود موصـوفاتها فى الخارج فيجب انتكون اعتبـارية اذلو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها فى الخارج بصفة موجودة فيه وانه محـال بالضرورة (فهذا) الذى

اتصافه بالوجوب مايترتب على غيره باعتبـار اتصافه بالوجوب فهـذا المنع منع لدخول الوجوب وامثاله فى القاعدة المذكورة لعدم تكرر النوع مرة على انه حقيقته ومرة على انه صفته وبماذكرنا اندفع ماأورده المحقق التفتازانى من انه اذا كان وجوب الوجوب مثلا عينه كان محمولا عليه مواطأة لااشتقاقا فلم يكن الوجوب واجبا بل وجوبا اذلامعنى للواجب الاماله الوجوب لان ذلك معنـاه لغة واما اصطلاحا فمعناه مايترتب عليه آثار الوجوب سواء ترتب عليه باعتبار اتصافه بالوجوب اوباعتبار ذاته كما ان معنى الوجود مايترتب عليه آثار الوجود امابإعتبار ذاته اوباعتبار قيام الوجود به * بقى ههنا بحث وهو انهم قالوا الضوء مثلا انكان قائما بغيره كان ضوأ لغيره والغير مضيئا به واذا كان قائما بنفسه كان ضوأ لنفسه وكان مضيئا بذاته وقس عليه الوجود وسائر الصفات فالوجوب اذاكان قائما بذات الواجب لم يصح انيكون واجبا بذاته حتى يكون وجوب الوجوب لنفسه بل كان الذات واجبة به فلوفرض الوجوب واجبا يلزم انيكون واجبا بوجوب غير ذاته قائم به فيتسلسل هذا لكن ماقالوا مجرد دعوى لادليل عليه (قوله كل مالايجب الخ) اشاربه الى ان المراد بامتناع التأخر فى الوجه الثانى مايقابل الوجوب فيشمل مايكون جائز التأخر كما انه شـامل لمايكون واجب التقـدم فانه يكون كلا القسمين اعتباريا فالموجود لايكون الاماهو واجب التأخر (قوله كالوجود) اى الخـارجى وانكان الوجود المطلق ايضا كذلك لقوله على تقدير كونه زائدا فان الاختلاف فى زيادة الوجود الخارجى دون المطلق (قوله من المعقولات الثانية) التى هى امور اعتبارية فان الامر الاعتبارى اذاكان عروضه للشئ فى الذهن كان معقولا ثانيـا (قوله اذلايجب الخ) فلايكون من العوارض الخارجيـة ومعلوم انه ليس من لوازم الماهية اذلايعرض للماهية حال كونها فى الذهن فيكون من المعقولات الثانية قوله اذلايجب انيكون الخ) تعليل لمايتضمنه وجوب كون الوجود من المعقولات الثانية من مطلق العدمية اذلايكفى ماذكر فى كونه منها والا كان لوازم الماهيات منها مع انه جعلها فى سادس مقاصـد الماهية قسمية لها (قوله بل يمتنع الخ) لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه او وجود الشئ مرتين قوله والحدوث) هذا على تقدير انيفسر الحدوث بالخروج من العدم الى الوجود واما اذافسر بمسبوقية الوجود بالعدم فظاهر انه متأخر عن الوجود (قوله والحدوث) فان قيل هو عبارة عن مسبوقيـة الوجود بالعـدم وهو المراد من قولهم هو الخروج من العـدم الى الوجود على ماصرح به فى شرح المقاصد فيكون صفة للوجود واجبة التأخر عنـه قلت المسبوقية الزمانيـة انماتعرض اولا بالذات لاجزاء الزمان ولماعداها باعتبار مقارنته لها فهى ليست صفة له حقيقية حتى يتأخر بل مقـارنة معه انما المتأخر الزمان الذى حصل فيه الوجود فتدبر فانه قدخفى على الناظرين (قوله والذاتية والعرضية) وسائر المعقولات الثانية فانها لكونها عوارض ذهنية ليست متـأخرة عن وجود معروضـاتها فى الخارج ولامتقدمة عليه بل معه معية ذاتية قوله لجاز اتصاف الماهية حال عدمها الخ) فيه بحث ظاهر اذلايلزم من عدم وجوب التأخر عن الوجود جواز التقدم عليه لجواز وجوب المقارنة معه فلايلزم جواز اتصاف الماهية حال العدم بصفة وجودية وقديجاب بانه ان اشترط فى القيام الوجود او المقارنة للوجود التى هى نسبة متوقفة على الوجود فالامر ظاهر اذحينئذ يكون الصفـات ممايجب تأخرها عن وجود الموصوف ولا كلام فيها وان لم يشترط لزم جواز اتصاف الماهية بها حال العدم نظرا الى

انها جزؤ لايتجزى فى القـلب وقال النظام انها اجسام لطيفـة سـارية فى البدن باقية من اول العمر الى آخر لاتتحـلل ولاتفسـد فادامت سارية فى البـدن فهو حى واذا فارقت فهو ميت وقيل هى قوة فى الدماغ مبدأ للحس والحركة وقيل هى قوة فى القلب مبدأ للحياة فى البدن وقيل النفس ثلاث قوى احديها فى الدماغ وهى النفس الناطقة الحكمية لكونها مبدأ العلوم والحكم والثانية فى القلب وهى النفس الغضبية التى هى مبدأ الغضب والخوف والفرح والحزن وغيرها والثالثة فى الكبـد وهى النفس النباتية التى هى مبدأ التغذى والنمو والتوليـد وسماهـا النفس بالشهوانية لانها مبدأ الجذب الملائم وقيل النفس هى الاخلاط الاربعة الصفراء والدم والبلغم والسـوداء وقيل النفس هى المزاج واعتـدال الاخلاط و قيل هى تشكل البدن وتخطيطـه وتأليف اجزائه وقيل هى الحياة * قال * الخامس فى حدوث النفس المليون لما اثبتوا ان ماسوى الواحد الواجب لذاته فهو محدث اتفقوا على حدوثها الاان قوما جوزوا حدوثها قبل حدوث البدن لماروى فى الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام ومنعه الاخرون لقوله تعالى ثم انشأناه خلقا آخر وخالف ارسطو من قبـله و شرط حدوثها بحدوث البـدن واحتج بان النفوس متحدة بالنوع والالكانت مركبة لاشتراكها فى كونها نفسـا فكانت جسما لان كل مركب جسم فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة

دكرناه من القاعدتين (ضابط) واصل كلى شامل لموارد متعددة (اعطيناكه) ههنا (حذفا لمؤنة التكرار عنا فاحفظ به) واعتن بشانه واستعمله فى تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف عندك حال الامور الاعتبارية (واعلم ان هذه) الوجوب والامكان والامتناع التى نحن فيها (غير الوجوب والامكان والامتناع التى هى جهات القضايا) فى التعقل او الذكر (وموادها) بحسب نفس الامر وذلك لان المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم فهى جهات ومواد فى قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشئ فى نفسه فتكون اخص من جهات القضايا وموادها فان المحمول فى القضية قد يكون وجود الشئ فى نفسه وقد يكون مفهوما آخر وحينئذ اما ان يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد فى قولنا زيد اسود واما ان يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتبارى الذى لا وجود له فى الخارج كالعمى فى قولنا زيد اعمى والوجوب والامكان والامتناع التى هى جهات القضايا وموادها جارية فى الكل فيقال زيد يجب ان يكون اسود او اعمى او يمتنع او يمكن كما يقال زيد يجب وجوده او يمتنع او يمكن وهذا الاخير هو الذى نحن بصدده اذ مرادنا بالواجب ههنا هو الواجب الوجود لا الواجب الحيوانية او السوادية او غيرهما وكذا الحال فى الممتنع والممكن (والا) اى وان لم تكن هذه غير جهات القضايا وموادها بل كانت عينها (لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها) اى كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب الذى نحن نبحث عنه وليست كذلك (فاذا قلنا) مثلا (الزوجية واجبة للاربعة فنعنى به وجوب الحمل) اى حمل الزوجية على الاربعة (وامتناع الانفكاك) اى انفكاك الاربعة عن صفة الزوجية (وهذا) اى وجوب الحمل الذى بين الاربعة

ذات تلك الصفة وان فرض عدم الانفكاك بين الصفة والوجود فى الواقع وفيه نظر لان المجيب ان اوجب فى الشرط تقدمه على المشروط منعنا الشرطية ولا يلزم من هذا جواز اتصاف الماهية بها حال العدم وان لم يوجب سلمنا الشرطية بمعنى امتناع الانفكاك ولا يلزم منه وجوب تأخرها عن وجود الموصوف ❊ بقى ههنا بحث اخر وهو ان الشارح ذكر فى حواشى التجريد من ان سبق الوجوب على الوجود ذاتى فليس الوجوب الا فى زمان الوجود وليس الامتناع الا فى زمان القدم فلا يلزم اجتماع المتنافين فى الوجوب والامتناع فى زمان واحد ثم قال واندفع بهذا ما يقال من ان الوجوب امر ثبوتى فكيف يتصف به الممكن حال عدمه وكلامه ههنا ينافى ماذكره فى حواشى التجريد لان المفهوم مما ذكره ههنا انه لو كان الوجوب صفة ثبوتية لجاز اتصاف الماهية به حال عدمها والمفهوم مما ذكره هناك ان الوجوب صفة ثبوتية لكن لا تتصف الماهية به الا حال وجودها وقد يجاب بأن معنى كلامه ههنا ان الصفة التى لا يجب تأخرها عن موصوفها لو كانت موجودة فى الخارج لجاز عند العقل اتصاف الماهية حال عدمها فى الخارج بصفة موجودة فيه اى لم يحكم العقل ببديهته بامتناع قيام الصفة الموجودة بالموصوف المعدوم مع ان العقل حاكم به بمجرد النظر الى وجود الصفة وعدم الموصوف ولا يلزم من عدم حكم العقل بامتناع قيام الصفة الموجودة بالموصوف المعدوم بمجرد ملاحظة وجود الصفة وعدم الموصوف جوازه فى نفس الامر لجواز الامتناع لمانع آخر وحكم العقل به نظرا الى دليل آخر فليتأمل (قوله لجاز اتصاف الخ) بناء على عدم توقف الاتصاف بها على الوجود سواء كانت متقدمة عليه او معه فيجوز العقل اتصاف الماهية بها حال عدمها فى الخارج وان فرض تلازمها بالوجود فان التلازم انما يقتضى امتناع الانفكاك فى الخارج لا فى العقل (قوله واعلم الخ) واعلم ان فى هذه الامور ان نظر الى ذواتها فهى جهات القضايا وموادها لانها كيفيات نسبة المحمول الى الموضوع وان نظر اليها من حيث انه اعتبر فيها خصوصية المحمول كانت اخص منها فلا ينافى الحكم بالغيرية ههنا لما تقدم فى بيان كون تصورها ضرورية من انها هى جهات القضايا (قوله فان المحمول) اى بالاشتقاق (قوله وجود ذلك الخ) بأن يكون عارضا له قائما به (قوله مجرد اتصاف الخ) بأن ينتزع العقل منه من غير قيامه به (قوله جارية الخ) افاد بذلك ان تلك الوجوه ليست لاثبات وجوديتها بطريق التوزيع كما يوهمه اقامة الوجهين على

لان تعدد افراد النوع بالمادة ومادتها البدن فلا تتعدد قبله ثم اذا تعلقت ان بقيت واحدة لزم ان يعلم كل احد ما علمه الاخر وان لم تبق كانت منقسمة والمجرد لا ينقسم فقيل عليه المفهوم من كونه نفسا كونه مدبراً وهو عرضى لا يلزم التركيب من الشركة فيه وان سلم فلا نسلم ان كل مركب جسم كيف والمجردات باسرها متشاركة فى الجوهر ومتخالفة بالنوع وان سلم الاتحاد بالنوع فلم لا يجوز ان تتعدد قبل هذه الابدان بتعدد ابدان اخر وعمدتكم الوثقى فى بطلان التناسخ مبنى على حدوث النفس وهى ان البدن اذا استكمل فاض عليه نفس لعموم الفيض ووجود الشرط فلا يتصل به اخرى لان كل واحد يجد نفسه واحداً لا اثنين فاثبات الحدوث به دور ❊ اقول ❊ المبحث الخامس فى حدوث النفس المليون لما بينوا ان ما سوى الله تعالى الذى هو الواحد الواجب لذاته محدث اتفقوا على حدوث النفس فان النفس مما سوى الله تعالى الا ان قوما من المليين جوزوا حدوث النفس قبل حدوث البدن لما روى فى الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بألفى عام ومنع آخرون حدوث النفس قبل حدوث البدن لقوله تعالى ثم انشأناه خلقا آخر فانه تعالى لما بين اطوار خلق الانسان حيث قال لقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا لحما قال ثم انشأناه خلقا آخر اراد بقوله خلقا اخر الروح ولفظة ثم تفيد التراخى فدل الاية على ان انشاء الروح وخلقه

والزوجية (غير الوجوب الذاتي) الذي بين الشيء ووجوده الاترى ان الاربعة واجبة الزوجية لاواجبة الوجود وان الزوجية واجبة الحمل والصدق على الاربعة لاواجبة الوجود في نفسها وتحقيقه ماصورناه لك فلا تغفل عنه (وقد زعم بعض المجادلين انها) اي هذه الامور الثلاثة سوى الامتناع اذ لم يدع احد كونه وجوديا (امور وجودية لوجوه) ثلاثة جارية في كل واحد من الوجوب والامكان (الاول الوجوب لو كان امرا عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل له) اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها فيلزم ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه (والتالي باطل فان الواجب واجب في نفسه) مع قطع النظر عن غيره (سواء وجد فرض) من عقل (ام لا) يوجد فرض اصلا بل (ولو فرض عدم العقول كلها) وحينئذ لا يتصور ان يوجد منها فرض الوجوب قطعا لم يقدح ذلك في وجوب الواجب و (لم يخرج) به (الواجب عن كونه واجبا) وهكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما وجوديا (والجواب النقض بالامتناع والعدم) اذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل ام لم يوجد وليس شيء منهما موجودا بالضرورة والاتفاق والحل ان يقال اتصاف الذات بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما الا يرى ان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا فيه

وجودية الوجوب والثالث على وجودية الامكان (قوله اذ لا تحقق للعدميات) اي الصفات المعدومة في انفسها اذ لو كانت متحققة في انفسها كانت اعراضا موجودة في الخارج لا صفات معدومة (قوله فيلزم الخ) لان مالا تحقق له الا باعتبار العقل لا يقع صفة لشيء الا باعتباره (قوله مع قطع النظر عن غيره) اي غير كان تفسير لقوله في نفسه و انما عمم التفسير ولم يفسره بقطع النظر عن اعتبار العقل ليصح التعميم المستفاد من قوله سواء وجد فرض من عقل ام لا قوله بل لوفرض عدم العقول) سياق كلامه ههنا يدل على ان الممكن مثلا يتصف بالامكان على تقدير انتفاء القوى المدركة باسرها فحينئذ يشكل قولهم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له اذ لا ثبوت للموصوف ههنا في الخارج لان المعدوم يتصف بالامكان حال عدمه ولا في الذهن لان المفروض عدم وجود ذهن ما والحق ان سياق الكلام ههنا على زعم بعض المجادلين وقد نبهت فيما سبق على اندفاع الاشكال فليتذكر * فان قلت لو اندرج في فرض عدم العقول فرض عدم المبادي العالية حتى عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا لم يتصف الواجب بالوجوب قطعا وان لم يندرج لم يتجه هذا الكلام اذ لا يلزم من عدميته ان لا يتحقق الا باعتبار عقلنا لجواز تحققه باعتبار فرض المبادي العالية قلت يندرج في هذا الفرض عدم ماسوى الواجب تعالى من المبادي العالية وغيرها وليس يجوز تحقق وجوب الواجب حينئذ باعتبار فرض نفس موصوفه لانه يتوقف على وجوده المسبوق بالوجوب فلو توقف وجوبه على فرضه دار فتأمل (قوله ولوفرض عدم العقول) اي من حيث انها عقول اي فرض انتفاء صفة التعقل عن جميع المدارك حتى الواجب ايضا فان فرض خلوه عن العلم ممكن وان كان المفروض محالا (قوله لا يتصور الخ) لان فرض الوجوب فرع اعتبار التعقل معها (قوله لم يقدح الخ) لان وجوبه تعالى مقدم على ادراك جميع المبادي العالية حتى علمه ايضا وبما حررنا اندفع ماتحير فيه الناظرون من انه ان اريد بالعقول القوى القاصرة فلا يفيد لجواز ان يكون اتصافه بالوجوب في القوى العالية وان اريد بها اعم من القاصرة والعالية بحيث يشمل الواجب تعالى ايضا فلا نسلم الملازمة لانه اذا انتفى الواجب لم يكن متصفا بالوجوب ولان انتفاءها محال فيجوز ان يستلزم المحال (قوله والحل الخ) منع اللزوم المستفاد من قوله فيلزم ان لا يكون الواجب واجبا الخ لما ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج او في نفس الامر لا يستلزم انتفاء صحة الحمل والاتصاف لتحقق الاتصاف بالصفات العدمية وحملها على موصوفاتها نعم انه فرع تحقق الموصوف في ظرف الاتصاف قوله لا تقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما الخ) فيه بحث لان اتصاف الشيء بالشيء يستلزم نسبة لا يتصور تحققها الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة فلا يتصور ثبوت شيء لشيء

بعد تكوين البدن وخالف ارسطا طاليس من كان قبله من الحكماء مثل افلاطون فان افلاطون ومن قبله قالوا بقدم النفس وقال ارسطا طاليس النفس حادثة وشرط حدوثها حدوث البدن واحتج ارسطا طاليس بان النفس الناطقة الانسانية متحدة بالنوع لانها لو لم تكن متحدة بالنوع لكانت مركبة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان النفوس الناطقة الانسانية متشاركة في كونها نفسا بشرية فلو اختلفت بالماهية لكان مابه الاشتراك غير مابه الامتياز فكانت مركبة واما بطلان اللازم فلان النفس لو كانت مركبة لكانت جسما واللازم باطل لما ثبت ان النفس مجرده ثبت ان النفس متحدة بالنوع فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة ومادة النفس البدن فيمتنع تعدده قبل البدن فثبت ان النفس اذا كانت قبل البدن كانت متحدة بالنوع ثم اذا تعلقت النفس بالبدن ان بقيت واحدة لزم ان يعلم كل واحد ماعلمه الاخر هذا خلف وان لم يبق النفس واحدة بعد التعلق بالبدن كانت منقسمة واللازم باطل لان النفس مجردة والمجرد لا ينقسم لان قبول القسمة من مقتضيات المادة وقيل على هذا الدليل بان المدلول من كون النفس نفسا بشرية كونها مدبرة للبدن البشري وكونها مدبرة من عوارضها ولا يلزم من اشتراك النفوس في هذا الفرض التركيب في ماهيتها لجواز اختلاف النفوس بتمام الماهية مع اشتراكها في العوارض وان سلم انه يلزم ان يكون النفس مركبة فلا نسلم ان كل مركب جسم فان مذهبكم ان كل جسم مركب

(وذلك)

To: www.al-mostafa.com

وذلك لان الموجود فى الخارج مايكون الخارج ظرفا لوجوده لاظرفا لاتصاف شئ آخر به وكذا الحال فى نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلا امرا عدميا اعتباريا ان لايكون شئ موصوفا بها فى نفس الامر * الوجه (الثانى ان نقيضه اللاوجوب وهو عدمى لصدقه على الممتنع) فان الممتنع لاواجب (فهو وجودى والالزم ارتفاع النقيضين) وكذا نقول الامكان نقيضه اللا امكان وهو عدمى لصدقه على الممتنع فالامكان وجودى (والجواب النقض بالامتناع لان نقيضه) وهو اللا امتناع عدمى لصدقه على المعدوم الممكن) فيكون الامتناع وجوديا (وتحقيقه) اى تحقيق الجواب بطريق الحل (ان ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما محال) اى يستحيل ان يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بان لايصدق شئ منهما عليه فلا يجوز ان لايصدق على (ا) مثلا انه واجب ولانه ليس بواجب اولايصدق عليه انه ممتنع ولانه ليس بممتنع فكل مفهوم وجوديا كان اوعدميا مع نقيضه الذى هو رفعه يقتسمان جميع ماعداهما فلايجتمعان فى شئ بان يصدقا عليه معا ولايرتفعان عنه معا بأن لايصدق عليه شئ منهما (واما) ارتفاعهما (بمعنى

واتصافه به فى نفس الامر بدون تحقق كل من الصفة والموصوف فيها والحق ان اتصاف امر فى نفس الامر بصفة معدومة فيها مما لامرية فيه * الا يرى انا اذا تصورنا المعدوم مثلا اتصف بوجوده فى الذهن مع ان وجوده فيه ليس بموجود لافى الخارج وهو ظاهر ولافى الذهن اذ لم يتصور وجوده قطعا لكن قاعدتهم تقتضى انتفاء ذلك الاتصاف وان صرحوا بخلافه فتدبر اللهم ان يقال المتمايزين فى الجملة لايستلزم الثبوت اصلا كما سيشير اليه الشارح فى بحث العلم من موقف الاعراض فتدبر (قوله موصوفا بها) اتصافا انتزاعيا بمعنى انه فى نفسه بحيث اذا لاحظه العقل بالقياس الى الوجود انتزع عنه الوجوب ووصفه به فاندفع ماقيل ان اتصافه بالوجوب ليس فى الخارج والالزم تقدم وجوده على وجوبه فهو عقلى فاذا فرض انتفاء العقول يلزم ان لايكون الواجب واجبا لانتفاء ظرف الاتصاف لالان الاتصاف فرع تحقق الوجوب حتى تم الجواب المذكور واندفع ايضا ماقيل انه حينئذ يشكل قولهم ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له اذ لاثبوت لموصوف الامكان فى الخارج الاتصافه به حال عدمه ولافى الذهن لان المفروض عدم الاذهان كلها وكذا ماقيل ان اتصاف الشئ بالشئ نسبة لايتصور تحققه الابين شيئين متمايزين ولاتمايز الامع ثبوت كل من المتمايزين فى الجملة فلايتصور اتصاف شئ بشئ فى الخارج وفى نفس الامر الابعد تحقق كل من الصفة والموصوف فان منشأ الاعتراضات عدم الفرق بين الاتصاف الحقيقى والانتزاعى قوله لصدقه على الممتنع) فيه بحث اشرنا اليه فى اثناء شبه القادحين فى الالهيات وذلك لان مجرد صدقه على الممتنع لايستلزم عدميته وانما يلزم ذلك لولم يصدق الاعلى الممتنع والمعدوم وذلك لان المراد بعدمية اللاوجوب ليس عدمية هذا المفهوم الكلى من حيث هو والافكل كلى طبيعى كذلك بل المراد عدمية افراده ومن الجائز ان يكون فرده القائم بالمعدوم معدوما وفرده القائم بالموجود موجودا (قوله لصدقه على الممتنع) وصدق الصفة التى من شانها الوجود فى الخارج على المعدوم محال لما عرفت من ان الاتصاف بها فرع وجودها كيلا يلزم السفسطة فاندفع ماقيل ان الصدق على الممتنع لايقتضى ان يكون اللاوجوب مطلقا عدميا لجواز كون بعض افراده موجودا وبعضه معدوما كاللاانسان الصادق على الفرس والعنقاء نعم لو ثبت انه لايصدق الاعلى الممتنع لثبت عدميته لكنه باطل لصدقه على الممكن الموجود (قوله اى تحقيق الجواب الخ) لاتحقيق الجواب المذكور لان الحل ليس تحقيقا للنقض بل هو جواب برأسه سمى الحل تحقيقا لكونه محققا لفساد مقدمة معينة (قوله ان ارتفاع النقيضين الخ) اى فى المفردات اذ ارتفاع النقيضين فى القضايا ان لايصدقا فى نفسهما اى لايثبت مدلولاتهما فى نفس الامر (قوله بان لايصدق شئ منهما عليه الخ) لان التناقض بين المفردات انما هو باعتبار الصدق فسلب صدق احدهما على شئ نقيض صدق الآخر واما اذا اعتبر مفهوم فى نفسه ولم يلاحظ معه نسبة الى شئ وادخل حرف السلب لم يكن نقيضاله حقيقة وانما سميا نقيضين بمعنى متباعدان غاية التباعد بحيث لايجتمعان فى شئ واحد كما سيجئ فى بحث التقابل (قوله جميع ماعداهما) سواء كان

وهو موجبة كلية والموجبة الكلية لاتنعكس كنفسها وكيف يكون كل مركب جسما والمجردات باسرها متشاركة فى الجوهر والجوهر جنس لها ومتخالفة بالنوع فيكون تميز بعضها عن بعض بفصل فيكون المجردات مركبة من الجنس والفصل عندهم وان سلم اتحاد النفوس الناطقة الانسانية النوع فلم لايجوز ان يتعدد النفوس قبل هذه الابدان بتعدد ابدان آخر كانت متعلقة بها فانتقلت منها الى هذا على سبيل التناسخ قوله وعمدتكم الوثيق اشارة الى جواب دخل تقرير الدخل انه لايجوز ان يتعدد النفوس قبل هذه الابدان لانه لو تعدد النفوس قبل الابدان لزم التناسخ وهو باطل تقرير الجواب ان عمدتكم الوثيق فى بطلان التناسخ مبنى على حدوث النفس وذلك لان عمدتكم فى بطلان التناسخ ان البدن اذا استكمل فاض عليه من المبدأ نفس لعموم الفيض ووجود الشرط فان استكمال البدن شرط لحدوث النفس من المبدأ واذا فاض من المبدأ نفس عند استكمال البدن فلايتصل به نفس اخرى على سبيل التناسخ والالزم ان يكون لبدن واحد نفسان وهو باطل لان كل واحد يجد ذاته واحدا لااثنين فيمتنع التناسخ فثبت ان بطلان التناسخ مبنى على حدوث النفس فاثبات حدوث النفس بابطال التناسخ دور وللقائل ان يقول ان كانت النفوس متحدة بالنوع امتنع تعددها وتكثرها قبل البدن وذلك لانها اذا كانت مختلفة كثيرة لاتكون متحدة بالنوع لانها لوكانت متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد وامتنع تعلق الامور المختلفة بها وهى متساوية فى ذواتها من غير اولوية وترجح

خلوهما عن الوجود فلا) استحالة فيه بل يجوز ان يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللا امتناع معدومين معا فى الخارج والسر فى ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا لشئ كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب فى نفسه كان نقيضه رفع وجوده فى نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا وليس نقيض وجود الوجوب فى نفسه وجود مفهوم اللاوجوب فى نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب اعنى ارتفاع وجوده فى نفسه ان يكون الوجوب موجودا فى نفسه * الوجه (الثالث وهو لابن سينا ان امكانه لا) اى امكانه امر عدمى (ولا امكان له) اى ليس له امكان (واحد) لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الامكان المنفى ونفى الامكان (فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا) وكذا نقول لا فرق بين قولنا وجوبه لا وقولنا لا وجوب له (وهو) اى هذا الوجه (قريب من) الوجه (الاول) لان محصولهما انه لو كان الامكان او الوجوب امرا عدميا لم يكن الممكن ممكنا او الواجب واجبا الا ان الملازمة هناك بينت بان العدمى لا تحقق له الا باعتبار العقل وههنا بان الاعدام لا تمايز بينها (والنقض هو النقض) فنقول امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد ايضا فلو كان الامتناع او العدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا او المعدوم معدوما والحل ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية هى الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما ان فرقا بين اتصاف الشئ بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها وليست هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان (بل لك طردها فى كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا) من الصفات الاعتبارية التى تتصف بها الاشياء فى نفس الامر كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها ولما ذكر ادلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب

مغايرا بالذات او بالاعتبار واما نفس احد النقيضين فواسطة بينهما اذ لا يمكن ثبوت الشئ لنفسه ولا سلبه عنه لان النسبة تقتضى الطرفين المتغايرين بالذات او بالاعتبار ولا مغايرة بين الشئ ونفسه (قوله والسر فيه الخ) خلاصته ان نقيض كل شئ رفعه عن شئ او رفعه فى نفسه اى رفع وجوده وليس نقيض وجود شئ وجود سلب ذلك الشئ فان مآلهما الى الموجبة المحصلة والمعدولة وهما لا تناقضان قوله لعدم التمايز بين المعدومات) هذا كلام الرازى بالنسبة الى النافى لتمايزها لان الفلاسفة قائلون بتمايز المعدومات الخارجية (قوله ولعدم التمايز بين العدميات) اى المعدومات التى من جملتها العدمات ليصح ترتب قوله فلا يكون فرق الخ فان احدهما معدوم والآخر عدم (قوله والنقض هو النقض) اى النقض بسائر العدميات التى يتصف بها الاشياء (قوله هى الامكان) اى امكان وجوده او كونه بحيث يمكن وجوده على الاختلاف بين الشارح قدس سره والمحقق التفتازانى فى تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ قوله معناه انه متصف بصفة عدمية هى الامكان) فيه بحث وهو ان الشارح ذكر فى اول البيان من حواشى المطول ان تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ مسامحة لان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع او المعنى وان القول بأن فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ وان كان الفهم وحده صفة لغيره فاسد وحققه بتفصيل لا مزيد عليه فعلى قياس ماذكره هناك نقول ههنا الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم او سلب ضرورة احدهما فالمتصف بالامكان حقيقة هو ضرورة وجود زيد او عدمه او هما معا واتصاف زيد باتفاء ضرورة وجوده او عدمه او هما معا انما هو اتصاف مجازى من قبيل وصف الشئ بحال متعلقه اللهم الا ان يفسر الامكان بقابلية الوجود والعدم مثلا وكذا المتصف بالعمى وهو سلب البصر هو بصر زيد لا زيد نعم قد يتصف الشئ الموجود فى الخارج على وجه الحقيقة بمفهوم اعتبارى لم يدخل فى مفهومه سلب نحو اتصافه بالوجود الذى لا وجود له الا فى الذهن فالقول بجواز اتصاف الموجود حقيقة بالمفهومات السلبية على ما اشتهر بينهم محل اشكال للعلم اليقينى بان الموجود الخارجى لا يتصف بعدم نفسه ولا بعدم شئ آخر كما عرفت (قوله كذلك ايضا فرق الخ) فاللازم ان يكون الامكان العدمى متميزا عن عدم الاتصاف به فى الذهن ولا استحالة

فى البعض دون البعض لكن لا يمتنع تعلقها بالامور المختلفة فلا تكون متحدة بالنوع فثبت انه لو كانت النفوس قبل الابدان متكثرة لا يكون متحدة بالنوع واللازم باطل لان الفرض انها متحدة بالنوع فالملزوم مثله * قال * السادس فى كيفية تعلق النفس بالبدن وتصرفها فيه قال الحكماء النفس غير حالة ولا مجاورة للبدن لكنها متعلقة به تعلق العاشق بالمشوق وسبب تعلقها توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين عليه وهى تتعلق اولا بالروح المنبعث من القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية فتفيض من النفس الناطقة عليه قوة تسرى بسريانه الى اجزاء البدن واعماقه فتثير فى كل عضو قوى تليق به ويكمل بها نفعه باذن الحكيم العليم وهى باسرها تنقسم الى مدركة ومحركة الى ظاهرة وباطنة فهى المشاعر الخمس * الاول البصر وادراكه بانعكاس صورة من المرئى الى الحدقة وانطباعها فى جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئى ولذلك يرى القريب اعظم من البعيد وقيل باتصال شعاع مخروط يخرج منها الى المرئى ومنع بأنه لو كان كذلك لتشوش الابصار بهبوب الرياح فلا ترى المقابل وترى غيره * اقول * المبحث السادس فى كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قال الحكماء النفس غير حالة فى البدن ولا مجاورة له لانها جوهر مجرد فلا يكون تعلقها بالبدن تعلق حلول كتعلق الصورة بالمادة والعرض بالموضوع كتعلق السواد بالجسم ولا تعلق مجاور كتعلق الانسان بداره وثوبه

والامكان وبعضها على عدميتها اشار الى قانون يتوصل به الى نفى الاشياء التى اختلف فيها وذكر هناك ادلة متقابلة فقال (ولوشئت نفى شئ فقل هواما وجودى او عدمى) اى اذا اردت نفى شئ كالوجوب مثلا بالكلية فقل لاوجوب اصلا اذ لو كان له وجوب فاما ان يكون وجوديا او عدميا (وكلاهما باطل اما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا اولانه لووجد) الوجوب مثلا (لكان امازائدا) على ذات الواجب (اولا) يكون زائدا على ذاته اولانه لووجد لكان وجوده امازائداعلى ماهيته اولا يكون زائدا عليه (ويبطل كلا) من الزيادة وعدمها (بدليل نافيه واما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا وكذلك كل امرمشترك)بين قسمين اواقسام (يمكنك نفيه بنفى قسميه) اواقسامه كقولك لوكان الوجود موجود الكان اما واجبا اوممكنا وكلاهما باطل وكقول الكرامية لايجوز زوال العالم بل هوابدى لانه انزال لكان زواله امابنفسه اوبأمر عدمى كعدم الشرط اووجودى موجب كطريان الضد اومختار والكل محال (او) بنفى (مذهبين متقابلين فيه) كان يقال لوكان العالم موجودا لكان اماقديما اوحادثا ويبطل كل واحد بدليل نافية (وكثير من شبه القوم) فى الاشياء التى يرومون نفيها (من هذا القبيل) الذى نبهناك عليه على وجه كلى (فنتركها) اى نترك تلك الشبه الكثيرة ولانذكرها فى مواضعها(لانه) اى لان ذلك الكثير من الشبه مأتيه اولا نظرا الى المعنى وذكره ثانيا نظرا الى اللفظ (عندك بعد الوقوف على المأخذ العام ايرادا وابطالا على طرف الثمام) يعنى

فى كون المعدومات الخارجية متمايزة فى الذهن انما المحال ان يكون المعدومات المطلقة متمايزة او المعدومات الخارجية متمايزة فى الخارج اوالذهنية فى الذهن قوله فبدليل كونه عدميا اولانه لووجد الخ) فى المقابلة حزازة لان قوله اولانه من جملة ادلة كونه عدميا ويمكن ان يقال لواراد بدليل كونه عدميا الدليل المعهود السابق فلاتساع فى المقابلة لكنه انما يستقد اذا حمل قول المصنف لكان اما زائدا الخ على الوجه الثانى الذى اشار اليه الشارح بقوله اولانه لووجد الخ اذلوحمل على الوجه الاول لكان هوالوجه الثانى الذى استدل به المصنف على عدميته وبهذ يظهر ان لاوجه وجيها للوجه الاول فتأمل (قوله اولانه لووجد الوجوب الخ) لايخفى انه معطوف على قوله فبدليل كونه عدميا والضمير فيه راجع الى شئ المذكور فى قوله ولوشئت نفى شئ فالواجب ان يرجع ضمير وجد الى شئ وضمير لكان الى الوجود المستفاد من وجد ويكون حاصل كلامه اذا شئت نفى شئ من الاشياء فقل هوموجود اومعدوم وكلا الامرين باطلان اما كونه موجودا فبدليل يخص بكونه عدميا اوبدليل عام يشمله وغيره وهوانه لوكان موجودا لكان وجوده زائدا اولا وكلا الامرين باطلان واما ارجاع ضمير وجد الى الوجوب فيرد عليه انه يقتضى ان يكون ضمير كونه ايضا راجعا الى الوجوب وضمير كلاهما راجع الى وجودية الوجوب وعدميته وتقدير كالوجوب مثلا بعد قوله شئ لايصح المقابلة لان الدليل المذكور دليل على كونه عدميا كما مر سابقا (قوله كذلك كل مشترك الخ) مامر كان بيانا لنفى الشئ بنفى كونه موجودا اومعدوما وهذا بيان نفى كل امر مشترك بين القسمين اوبين المذهبين المتقابلين (قوله بين قسمين الخ) لايخفى ان قوله اوبنفى مذهبين معطوف على قوله بنفى قسميه فالواجب ان يقال بين قسمين اومذهبين فان الذهبين ليسا قسمين للامر المشترك أويترك على اطلاقه قوله اوبنفى مذهبين متقابلين) قيل جعله قسميا لماسبق باعتبار ان القديم والحادث مثلا ليسا بقسمين للعالم بل هو حادث عند المحققين قديم عند المبطلين وهذا ظاهر الاان عطف قوله اوبنفى على قوله بنفى قسميه مع ان الشارح فسر الاشتراك بكونه بين قسمين اواقسام يشعر باطلاق القسمين فى المعطوف ايضا ولومسامحة فالتقابل حينئذ باعتبار انههنا مذهبين بخلاف ماسبق وان كانا مشاركين فى ان كل واحد منهما نفى قسمين قوله ايرادا وابطالا) فيه شئ وهو انه لم يحصل الوقوف على المأخذ العام ابطالا بل ايرادا فقط وانت خبير بان المأخذ العام للابطال هو القدح فى دليل احد الطرفين اودليل كل منهما كما سيأتى فى الالهيات وقدسبق منه القدح فى دليل وجودية الوجوب ودليل عدميته ايضا وبذلك حصل الوقوف على ذلك المأخذ لمن لم يكن متناهيا فى البلادة

الذى يرافقه تارة ويفارقه اخرى لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا لايتمكن العاشق لسببه من مفارقة معشوقه مادامت مصاحبته ممكنة وسبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين عليه فان النفس مبدأ الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها ممكنة من تحصيلها بآلات وقوى بدنية قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ماتشكرون والنفس تتعلق اولا بالروح وهوالجسم اللطيف البخارى المنبعث عن القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية فتفيض من النفس الناطقة على الروح قوة تسرى بسريان الروح الى اجزاء البدن واعماقه فتنير بتلك القوة فى كل عضو من اعضاء البدن ظاهرة وباطنة قوى تليق بذلك العضو ويكمل بالقوة المثارة فى ذلك العضو نفعه كل ذلك بارادة العليم الذى لايعزب عنه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الحكيم الذى اتقن كل شئ خلقه ثم هدى وبتلك القوى باسرها تنقسم الى مدركة والى محركة وتنقسم القوة المدركة الى مدركة ظاهرة والى مدركة باطنة اما المدركة الظاهرة فهى المشاعر الخمس البصر والسمع والشم والذوق واللمس * الاول اى البصر وهو قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتأديان الى العينين بعد تلاقيهما يدرك بها الاضواء والالوان اولا وبالذات وبتوسطهما سائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح وادراك البصر المبصرات بانعكاس صورة من المرئى الى الحدقة وانطباع تلك الصورة فى جزء من الحدقة يكون ذلك الجزء زاوية مخروط مفروض قاعدته

قدنبهناك على مأخذ ايرادها وابطالها على وجه كلى قانونى فهى بعد وقوفك على ذلك المأخذ يسهل عليك ايرادها وابطالها فلاحاجة بنا الى التصريح بها فى مواضعها قال الميدانى فى قولهم هو على طرف الثمام مثل يضرب فى سهولة الحاجة وقرب المرام والثمام نبت ضعيف يسد به خصاص البيوت من القصب اى فرجها يقال انه ينبت على قدر قامة المرء ❊ المقصد الثالث فى ابحاث الواجب لذاته وهى اربعة احدها انه ﴿ اى الواجب لذاته (لايكون واجبا لغيره والالزم من ارتفاع الغير ارتفاعه) لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة (فلم يكن) الواجب لذاته (واجبا لذاته) هذا خلف واعترض عليه بانا لانسلم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم ذلك اذا لم تكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة فى ذلك الواحد الذى ارتفع اما اذ كان له علة اخرى فلا وايضا ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال والجواب ان ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره والالزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلايكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذى هو ممكن فى نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعا وربما يغير الدليل فيجاب بأن الواجب بذاته مالايحتاج

واليه اشار الشارح بقوله يعنى قدنبهناك فتأمل فى توجيهه (قوله قدنبهناك على مأخذالخ) اذقدعلم مماذكره ان مأخذها الادلة المتقابلة النافية لجميع الاحتمالات ومعلوم انه لايمكن ابطالها الا بالقدح فى تلك الادلة اذلا احتمال وراءها حتى يجاب باختياره فقدحصل التنبيه بذكر المأخذ العام للايراد على المأخذ العام للابطال ايضا لمن له فطانة قوله والثمام نبت ضعيف) قيل فلايحتاج فى اخذ شئ من طرفيه الى كلفة وقيل لايحتاج فى قلعه الى كلفة ولايخفى ان المناسب للمقام هو الوجه الاول (قوله والثمام) بضم الثاء والخصاص بفتح الخاء والفرج بضم الفاء وفتح الراء والجيم جمع فرجة (قوله فى ابحاث الواجب) اى اثبات احواله له (قوله اى الواجب لذاته) بمعنى ما يكون ثبوت الوجوب ضروريا لذاته لابمعنى مايكون وجوده مقتضى ذاته ولابمعنى مايستغنى فى الوجود عن الغير وما به يمتاز الواجب فانه حينئذ يكون الحكم المذكور بديهيا فلايصح جعله مسئلة (قوله اذا لم يكن مقتضية الخ) واما اذا كانت مقتضية له كان ضرورة الوجود ناشئة عن ذاته ايضا فلايلزم ارتفاعه (قوله ايضا الخ) منع لبطلان التالى يعنى ان المحال ان لايكون الواجب لذاته واجبا لذاته فى نفس الامر لاان لايكون واجبا لذاته على تقدير محال فان ارتفاع العقل الاول يستلزم ارتفاع الواجب لذاته لكونه محالا قوله لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره الخ) فيه انه يلزم استدراك سائر المقدمات لكن المصنف ذكر فى موقف الجوهر فى ثالث تعريفات الهيولى ان مثله من قبيل تعيين الطريق الذى هو اخصر ولايمنع صحة المقدمات المذكورة فلامحذور (قوله لم يتصور الخ) واما ان يكون هناك ثبوت آخر معلل بالغير فيستلزم تعدد الوجود للواجب (قوله وهو محال) اى على سبيل الاجتماع واما تواردهما على سبيل البدل بأن يجوز العقل حصوله لذاته لكل واحد منهما فلانه اذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته لامتناع الاجتماع بل بذلك الغير فقط فقد علم بماذكرنا ان قوله فاذا فرض الخ ليس بمستدرك على ماوهم قوله الذى هو ممكن فى نفسه) اشارة الى دفع الاعتراض الثانى الذى اشار اليه بقوله وايضا ربما كان الخ فان قلت يجوز ان يكون الممكن فى نفسه مستحيلا بالغير فلايلزم ارتفاع الواجب كامر فى الوجوب على تقدير وجوده و امكانه قلت علة وجوب الواجب هناك هو الواجب فلهذا لم يلزم محذور من امكانه فى نفسه ولايمكن ذلك ههنا لان المفروض تعليل الواجب بغيره فلو فرض كون ذلك الغير معلولا للواجب لزم كون علة الشئ على الفرض معلولا له وذا باطل قطعا فالفرق بين المادتين ظاهر (قوله هو ممكن فى نفسه) اشار بذلك الى دفع الاعتراض الثانى بأن خاصة الممكن ان يكون ارتفاعه بالنظر الى نفسه ممكنا غير مستلزم للمحال وههنا يستلزمه قوله لامتناع تعدد الواجب) وعلى هذا يمكن ان يقال لوكان الواجب بالذات واجبا بالغير لزم الدور لان

اى قاعدة المخروط سطح المرئى وزاويته عند الحدقة ولاجل ادراك البصر بانعكاس صورة المرئى الى الحدقة وانطباعها فى جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئى يرى القريب اعظم من البعيد فانه اذا كان المرئى اقرب الى البصر يكون الزاوية اوسع فيرى المبصر اعظم واذا كان ابعد منه يكون تلك الزاوية اضيق فيرى المبصر اصغر وقيل ادراك البصر باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئى ويتخيل كيفية اتصال الشعاع بالمرئى بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعى الذى قاعدته عند المرئى ورأسه عند الحدقة فيكون الابصار بزاوية تحدث من تلاقى الخطوط عند رأس المخروط وليس المراد بخروج الشعاع من الحدقة الخروج الحقيقى بل يقال له خروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس ومنع هذا القول بانه لوكان الابصار باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئى لتشوش الابصار بهبوب الرياح فلا يرى المقابل ويرى غير المقابل الذى اتصل به الشعاع ولقائل ان يقول يتشوش الابصار بهبوب الرياح ولكن لايلزم من هذا عدم رؤية المقابل ورؤية غيره فان الهواء المتكيف بهبوب الرياح لابدان يخرج فى موضعه هواء آخر يتكيف بذلك الشعاع لامتناع الخلاء فلا يرى غير المقابل بل يرى المقابل بعينه ❊ قال ❊ الثانى السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المتموج الى الصماخ وهو قوة مسودعة فى مقعره ❊ اقول ❊ الثانى من المشاعر الحسة الظاهرة السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المتموج المنضغط من قارع ومقروع

فى وجوده الى غيره والواجب لغيره ما يحتاج فيه اليه فلا يجتمعان لتنافى لازميهما (وثانيهما انه لا يكون) الواجب لذاته (مركبا لا) من اجزاء متمايزة (فى الخارج ولا) من اجزاء متمايزة (فى الذهن والا احتاج) الواجب لذاته فى ذاته ووجوده (الى جزئه) بحسب نفس الامر (وجزء الشئ غيره والمحتاج فى نفس الامر (الى الغير ممكن لا يقال) كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا (ممنوع بل المحتاج الى العلة هو الممكن و) ان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن (جميع اجزائه هى ذاته)

وجود الممكنات ووجوبها مسبوقان بوجوب الواجب **قوله** وربما يغير الدليل الخ) هذا الجواب للابهرى وهو بالحقيقة عدول عن الدليل الاول واعتراف بقصوره لكنه مقبول فى صناعة المناظرة شايع فى الكلام كما مر الاشارة اليه (قوله وربما يغير الدليل) بأن يترك ذلك الدليل وفيه اشارة الى ان الجواب الاول ليس فيه تغيير الدليل بل اثبات لمنع الملازمة بضم مقدمة وهو لزوم توارد العلتين على سبيل الاجتماع (قوله لا من اجزاء متمايزة الخ) لما كان ظاهر المتن يفيد انه لا يجوز تركيب الواجب فى الخارج وفى الذهن ويشمل ذلك ان يكون التركيب من الاجزاء الذهنية المنتزعة من امر بسيط لا تعدد فيه اصلا وهو ليس بممتنع لانه انما يستلزم ان يكون وجوده العقلى محتاجا الى تلك الاجزاء لا نفسه ولا استحالة فيه فان الواجب تعالى محتاج الى العقل فى تعقله مطلقا سواء كان بالوجه او بالكنه ولا يلزم منه امكانه تعالى جعل الشارح قدس سره قوله فى الخارج وفى الذهن ظرفا لتمايز الاجزاء اخراجا لذلك التركيب وتخصيصا للمدعى بنفى تركيبه من الاجزاء الخارجية ومن الاجزاء الذهنية المتمايزة فى الذهن المتحدة الوجود فى الخارج فان ذلك محال لاستلزامه احتياجه فى تقومه الى الاجزاء بحسب نفس الامر لان الاجزاء الذهنية على هذا التقدير اجزاء له تعالى متقوم به فى نفسه الا انها متحدة به فى الوجود فتدبر فانه مما خفى على اقوام **قوله** والا احتاج الى جزئه الخ) فيه بحث وهو ان منافاة الوجوب للاحتياج الى الجزء الخارجى باعتبار ان شيئا من الاجزاء الخارجية ليس معدوم والا لزم عدم الكل وليس بواجب الوجود والا لزم تعدد الواجب وقد برهن على بطلانه فتعين امكانه ولابد له من علة لان ما اشتهر من ان الذاتى لا يعلل معناه ان ثبوت ذاتى شئ له لا يحتاج الى العلة بل يكفى فيه تصور ذلك الشئ بالكنه لانه لا يحتاج وجوده الخارجى الى علة وليس علته نفس الواجب الذى هو الكل لان وجود الجزء الخارجى مقدم على وجود الكل ذاتا ولو علل به تأخر عنه فتعين ان يكون غير الواجب والعلة الفاعلية لمادة الشئ علة له فى الجملة فيلزم امكان الواجب واما منافاته للاحتياج الى الجزء العقلى فليس ببديهى ولا مبرهن عليه فان المحتاج فى الحقيقة حينئذ تصوره لا وجوده فى الخارج ولا وجوبه فان وجوبه انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجى لا الى وجوده العقلى كيف ومحل هذا الوجود هو العقل وهو ممكن ولا يعقل ان يكون المحل ممكنا والحال فيه واجبا لا يقال الاجزاء الذهنية لا تكون الا مأخوذة من اجزاء الخارجية فيلزم المحذور لانا نقول قد سبق ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية لا يجوز ان تكون مركبة من اجزاء عقلية اصلا ولو سلم الجواز فى الجملة فالحصر الذى يتوقف عليه المدعى ممنوع والقول بأن العقلية اذا وجدت صارت خارجية لا يفيد لان صيرورتها خارجية على انها نفس الكل لا على انها جزؤه الخارجى (قوله كون المحتاج الخ) حمل الشارح قدس سره كلام المتن على اعتراضين اولهما منع الكبرى قدمه لقربها فى الذكر وثانيهما منع الصغرى ردا على الشارح الكرمانى حيث حمله على اعتراض واحد اعنى منع الصغرى وايده بانه اكتفى بالجواب عنه ثم اعترض بأن قوله بل المحتاج الى العلة هو الممكن زائد لانه يتم الكلام بدونه وبأن ما يحتاج اليه الشئ هى العلة فلا فرق بين قولنا ما يحتاج الى الغير وما يحتاج الى العلة (قوله مطلقا) اى سواء كان علة اولا **قوله** بل المحتاج الى العلة هو الممكن) قد حققنا ان الاحتياج الى الجزء الخارجى يفضى الى الاحتياج الى العلة (قوله بل المحتاج الى العلة هو الممكن) سيجئ فى بحث العلة والمعلول ان العلة ما يحتاج اليه الشئ فى وجوده فحاصل المنع ان المحتاج الى ما يحتاج اليه الشئ فى وجوده هو الممكن لا الى المحتاج اليه مطلقا سواء كان فى التقوم او فى الوجود ولما كان جواب هذا المنع ظاهرا لما ان الاحتياج

مقاوم له والصحيح قوة مستودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ * قال * الثالث الشم وهو فى الزائدتين هما فى مقدم الدماغ ويدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بها اليه وقيل بوصول الهواء المختلط بجزء يتحلل من ذى الرائحة ومنع بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع يصل اليها الرائحة * اقول * الثالث من المشاعر الخمسة الظاهرة الشم وهو قوة مودعة فى الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى وتدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة المتصل من ذى الرائحة الى الخيشوم وقيل تدرك الرائحة بوصول الهواء المختلط بجزء تحلل من ذى الرائحة ومنع بان القدر اليسير من المسك استحال ان يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع يصل اليها الرائحة * قال * الرابع الذوق وهو منبث فى العصب المفروش على جرم اللسان وادراكه بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق ووصوله الى العصب * اقول * الرابع من المشاعر الخمسة الظاهرة الذوق وهو قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان وادراكه الذوق بمخالطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الالة المسماة بالمعلبة بالمذوق ووصوله الى العصب ويشترط خلو الرطوبة عن مثل طعم المذوق او ضده وبالجملة ينبغى ان يكون الرطوبة عادمة الطعم فى نفسها لتخالط ما يرد على جرم اللسان من المذوقات وتؤدى طعمه فيحصل الاحساس به

لاغيره(فلايخرجه الاحتياج اليها) اى الى الاجزاء كلها من كونه بحيث يجب (وجوده لذاته لانا نقول) جميع اجزائه وان كان ذاته لكن (كل واحد من اجزائه ليس ذاته) بل هو غيره فاذا كان مركبا (فلايكون ذاته من دون ملاحظة الغير) الذى هو كل واحد من اجزائه (كافيا فى وجوده) بل يكون ذاته فى نفسه ووجوده محتاجا الى غيره فلايكون واجبا (وثالثها لو كان) الوجوب (وجوديا) اى موجودا فى الخارج (لم يكن زائدا على ماهيته) اى ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئيـة (والا) وان لم يكن كذلك بل كان زائدا على الماهية (لكان) الوجوب الموجود (محتاجا) الى الماهية اذ لابد ان يكون عارضا لها قائما بها والعارض محتاج فى وجوده الى معروضه (فيكون ممكنا) مستندا الى علة (ويعلل بها) اى بماهية الواجب (لامتناع تعليله بغيرها) والا احتاج الواجب فى وجوبه

فى التقوم يستلزم الاحتياج فى الوجود كما اشار اليه الشارح قدس سره بقوله فى نفسه ووجوده لم يتعرض له المصنف واما ماقيل من ان المراد بالعلة العلة الفاعلية لانها المتبادر منها ففيه على تقدير تسليم التبادر ان القول بأن المحتاج الى الفاعلية هو الممكن مما لاشاهد له فى كلام القوم وانه لما كان مدار المنع على هذه الارادة وجب على الشارح قدس سره التصريح بها (قوله اى الى الاجزاء كلها) اشار بذلك الى ان المحتاج جميع الاجزاء او المحتاج الاجزاء والمحتاج اليه الاجزاء المجتمعة فبينهمـا فرق بالاعتبار كما فى الحد والمحدود فاندفع ماقيل من انه اذا كان جميع الاجزاء نفسه فلا يتحقق المحتاج والمحتاج اليه فلا معنى لقوله فلا يخرجه الاحتياج اليها لانه نسبة تقتضى الطرفين (قوله بحيث يجب الخ) زاد لفظ بحيث ليصح كونه صفة للواجب على ماهو مختاره فى وصف الشئ بحال متعلقه قوله لانا نقول الخ) ظاهره انه تعرض للتسليم و المنع بحاله اذ قوله فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير الخ لايدفع المنع كما لايخفى ولو قيل نحن نصطلح على ان الواجب مايكفى ذاته فى وجوده من دون ملاحظة الغير داخليا او خارجيا لم يلزم منه ان لايكون للمبدأ الاول عرشانه اجزاء ذهنية كما هو المدعى (قوله فلا يكون ذاته الخ) فيه بحث لان اعتبار ذاته من دون ملاحظة الغير الذى هو جزؤه محال فيجوز ان يستلزم المحال الذى هو عدم الكفاية على ان الواجب مايكون ذاته من دون الغير لا من دون ملاحظته كافيا فالواجب ترك لفظ الملاحظة ولعل الشارح قدس سره لاجل هذا اضرب عنه وقال بل يكون ذاته فى نفسه الخ قوله وثالثها لو كان وجوديا الخ) فان قلت الدليل منقوض بجريانه على تقدير عدمية الوجوب ايضا لان علة الاتصاف موجودة وما لم يجب الشئ لم يوجب على ما مر فى ان الوجود عين الماهية فى الواجب قلت اشار الشارح فى حواشى التجريد الى الجواب بأن الوجـوب على تقدير عدميته من لوازم الماهية فلا يقتضى سبق علته بالوجود والوجوب حيث قال قيل الحكم بتقدم العلة بالوجود والوجوب انما يصح فى لوازم الوجود دون لوازم الماهية والوجوب من لوازم الماهية فلا يتوقف على وجودها ووجوبها وهو ساقط لان المفروض كون الوجوب موجودا فى الخارج وحينئذ يمتنع كونه لازما للماهية والا لكانت الماهية متصفة بوجود خارجى وهو محال فان هذا الكلام يشير الى انه على تقدير عدميته من لوازم الماهية ولا محذور فى ذلك لان اللازم ان يقتضى الماهية الذهنية كون نسبة الوجود الخارجى اليها على تقدير الاتصاف به مكيفا بكيفية مخصوصة فالوجود هو هذا الاقتضاء العدمى الذى يتصف به المـاهية الذهنية على الوجه المذكور واما الوجود الخارجى فلا يعقل كونه من لوازم الماهية اذ لايتصف به الماهية الذهنية ولذا حكم الفلاسفة بعدم زيادته فى الخارج كما مر تفصيله واعلم ان الوجوب له مفهوم كلى وما صدق عليه وهو الوجوب الخاص والذى يتوهم كونه عين الماهية على تقدير الوجود هو الوجوب الخاص على نحو الوجـود المطلق والخاص وليكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك فى مواضع (قوله لكان الوجوب الموجود محتاجا الخ) بخلاف ما اذا كان عدميا فانه يجوز ان يكون انتزاعيا محضا من نفس ذاته فلا احتياج اصلا (قوله فيكون ممكنا) الاسـتدلال من الاحتياج فى الوجود على الامكان استدلال من المعلول على العلة فلا يرد ان الامكان ليس الا الاحتياج الى الغير فى الوجود فلا يصح بل يجب اسقاط احدهما (قوله فى وجوبه) اى اتصافه بالوجوب بنـاء على

* قال * الخامس اللمس وهو منبث فى جميع جلد البدن وادراكه بالمماسة والاتصال بالملموس * اقول * اى الخامس من المشاعر الخمسة الظاهرة اللمس وهو قوة منبثة فى جميع جلد البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسـة والملاسـة والخشونة والخفة والثقل وغيرها من الملموسـات كالصـلابة واللين واللزوجة وادراك اللمس بالمماسـة والاتصال بالملموس ولايشعر بما كيفيته مشابهة بكيفية العضو الذى يكون هذه القوة فيه فان الادراك لايقع الاعن انفعال الشئ والشئ لاينفعل من شبهـه وفى تعـدد قوة اللمس ووحدتها نظر فانه يحتمل ان تكون قوى كثيرة كل قوة منها يدرك بها ضدان من هذه الكيفيـات ويحتمل قوة واحدة بها جميع هذه الكيفيات يدرك * قال * اما الباطنة فخمس الاول الحس المشـترك وهـو قوة تدرك صور المحسوسات باسرها فانا نحكم على هـذا بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحـاكم لا محالة يحضر المحكوم به وعليه فـلا بد من قوة تدركها جميعاً ومحـله مقدم البطن الاول من الدماغ * اقول * لـما فرغ من بيـان القوى المدركة الظاهرة شرع فى بيان القوى المدركة الباطنة وهى ايضاً خمس لانها اما مدركة واما معينـة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهى مايمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة واما مدركة للمعانى وهى مالا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة بالحفظ او التصرف والمعينة بالحفظ اما معينة لمدركة الصور واما معينة لمدركة المعانى فهذه خمس قوى

الى علة مغايرة لماهيته فلان يكون واجبا وجوبا ذاتيا هذا خلف (ومالم يجب المعلول عن علته لا يوجد) لما استعرفه من الممكن الموجود لابد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته (ومالم تجب العلة لا يجب المعلول عنها) وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العله قطعا ووجودها متأخر عن وجوبها فان الشئ مالم يجب وجوده امالذاته اولغيره لم يوجد فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متأخرا عن وجوبهـا بمراتب (فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها) بمراتب (هذا خلف لايقال هذا معارض بانه) اى الوجوب (نسبة) والنسبة (متأخرة عن المنتسبين قطعا) فيكون الوجوب متأخرا عن ماهية الواجب فلايكون عينها بل زائدا عليهـا (لانا نقول) انما حكمنا بكونه نفس الماهية لامطلقا بل على تقدير كونه موجودا و (كونه نسبة ينافى الفرض) المذكور (وهو كونه موجودا) لان النسب عندنا امور اعتبارية لاوجود لها فلا يكون كلامكم

ان الاتصاف به على تقدير كونه موجودا فرع وجوده فى نفسه اوعينه (قوله وما لم يجب المعلول الخ) هذه المقدمة والتالية لها بيان للواقع وان اللازم تقدمه على نفسه بمراتب والافيكفى ان يقال فيلزم تقدم وجود ماهية الواجب على وجوبه مع تأخره عنه قوله لما استعرفه من ان الممكن لابد له من وجوب سابق على وجوده) فيه بحث وهو ان الوجوب صفة ثبوتية يستدعى ثبوت الموصوف خارجا وذهنا فالعقل الاول لايتصف بهذا الوجوب قبل وجوده ولو بالذات لاحتياج الاتصاف به الى وجوده فى الجملة مع انتفائه اذ ليس فى الخارج وهو ظاهر ولا فى الذهن امابالنسبة الى البارى تعالى عز وجل فلان علمه تعالى حضورى عند عامة الحكماء لاانطباعى والوجود الذهنى هو الانطباعى ليس الا وامابالنسبة الى نفسه اوالى مابعده فللزوم الدور لان وجود نفسه ومابعده فى الخارج يتوقف حينئذ على وجوده الذهنى وبالعكس كما لايخفى قوله فيكون وجوده متأخرا عن وجوبها بمراتب) اى بثلاث مراتب كما دل عليه السباق وصرح به فى حاشية التجريد فان قلت وجوب المعلول متأخر عن ايجاب العلة المتأخر عن وجودها المتأخر عن وجوبها فلايصح قوله فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتبتين ولاقوله فيكون وجوده الخ اذ السوق يقتضى الحصر قلت هذه المراتب الثلاث هى المراتب المتغايرة بالذات وقد اشتهر بينهم ان الايجاب والوجوب متحد ان بالذات متغايران بالاعتبار كما ان الايجاد والوجود كذلك فلذا لم يعتبرها قوله فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها هذا خلف) تحقيقه انه يلزم تقدم اتصاف الماهية بالوجوب على اتصافها به لان وجوب الماهية اذا تقدم على وجوده كما لزم من الفرض ولاشك ان ثبوت الوجوب للماهية موقوف على وجوده لكونه من الامور العينية حينئذ كما مر تحقيقه لزم المحال المذكور لان الكلام فى الوجوب الثانى كالكلام فى الوجوب الاول فيلزم ان يكون للماهية وجوبات بغير نهاية مترتبة من طرف المبدأ الاول واستحالته ظاهرة فان قلت يجوز ان يكون الوجوب الثانى ومابعده نفس الماهية اواعتباريا زائدا فلا تسلسل قلت الجواب عن الاول تحكم لاوجه للمصير اليه على انه اذا حوز عينية الوجوب فى مرتبة من المراتب فلاوجه لاثبات تعدده وعن الثانى ان الكلام فيما اذا كان مطلقا وجوديا قوله والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعا الخ) فيه بحث لان مجموع النسب نسبة الى كل واحدة من النسب وتلك النسبة ليست متأخرة عن كل منهما ضرورة كونها داخلة فى مجموع النسب فالاولى ان يكتفى بوجوب تغاير النسبة للمنتسبين والجواب ماذكره الشارح فى بعض مصنفاته وهو ان مجموع النسب من حيث هو امر اعتبارى لايوجد الا فى الذهن فلا يعرض له نسبة الى واحدة الا فيه ولاخفاء فى ان العقل مالم يلاحظ المجموع لم يعتبر له نسبة الى شئ فهذه النسبة من حيث انها متعلقة بالمنتسبين المخصوصين متأخرة عنهما فى الذهن ومن حيث انها نسبة ما بدون ملاحظة خصوصية المنتسبين داخلة فى المجموع فان العقل اذا اعتبر المجموع فقد لاحظ افراده من حيث انها نسب لامن حيث خصوصيات المنتسبات بل لايمكنه ذلك واذا عرفت هذا فمعنى الكلية ان كل نسبة فهى من حيث انها متعلقة بالمنتسبين المخصوصين متأخرة عنهمـا وذلك لاينافى تقدمها على احدهمـا بوجه آخر (قوله لان النسب عندنا) اى القائلين بالحكم الثـالث لاالمتكلمين خاصة على ماوهم لان الحكمـاء

الاولى الحس المشترك وهى قوة تدرك صور المحسوسات وهى خيالات المحسوسات الظاهرة واشباحها بالتأدية اليها والذى يدل على وجود هذه القوه انا نحكم على الجسم الابيض الطيب الرايحة الحلو بانه ابيض طيب الرايحة حلو والحاكم لامحالة يحضر المحكوم به والمحكوم عليه ولا يكون حصول هذه الامور فى النفس لما علمت ان النفس مجرده لايرتسم فيها صور المحسوسات ولا ترتسم فى الحس الظاهر فان الحس الظاهر لايدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذا لابد للنفس من قوة غير الحس الظاهر يدرك بها جميعاً اى اللون الجزئى والرايحة الجزئية والطعم الجزئى وغيره ومحل الحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ ❁ قال ❁ الثانية الخيال وهى قوة تحفظ تلك الصورة لان الادراك غير الحفظ ومحله مؤخر هذا البطن ❁ اقول ❁ الثانية من القوى المدركة الباطنة الخيال وهى المعينة للحس المشترك بالحفظ وهى خزانة الحس المشترك فتجتمع فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة فتحفظ تلك الصور والذى يدل على وجود هذه القوة ان النفس كما لاتقدر على الحكم كما لاتقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم الا بقوة حافظة للجميع والا فيعدم صوره كل واحد من الامرين عند ادراك الاخر والالتفات اليه وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لان القبول بقوة غير القوة التى بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يفترقان فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا والى هذا

معارضا لكلامنا (ورابعها انه لايكون)الوجوب (مشتركا بين اثنين لانه نفس الماهية) فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما (والمشتركان فى الماهية لابدان يتمايزا بتعين فيلزم)حينئذ (تركبهما) من الماهية والتعين (وانه محال) لمامر من امتناع تركب الواجب (لايقال لانسلم انه نفس الماهية) لجواز ان يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الواجب (لانا نقول المدعى)هو (انه لايكون)الوجوب (وجوديا مشتركا وقد بينا انه لو كان وجوديا كان نفس الماهيـة) والاظهر ان يحال هذا الحكم على برهان التوحيد ليظهر امتناع الاشتراك مطلقا ﴿ المقصد الرابع فى ايجاب الممكن لذاته وهى ﴾ ايضا (اربعة احدها قال الحكماء الامكان محوج) للممكن (الى السبب)اى الامكان علة احتيـاج الممكن الى المؤثر (وفى اثباته منهجان) الاول دعوى الضرورة فان الممكن مايتساوى طرفاه)اى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته (ومعنى كونه) اى كون الامكان الذى هو ذلك التساوى محوجا) للممكن

ايضا قائلون بالعينية على تقدير وجوده فقوله النسب امور اعتبارية قضية مهملة ليصح عند الفريقين وهى كافية لنا فى سند منع المنافاة (قوله فيلزم تركبهما) على تقـدير جزئية التعين ووجوديتـه كما هو مذهب الحكيم واما عند المتكلمين القائلين بأنه عدمى خارج من الماهية فلا قوله والاظهر ان يحال هذا الخ) لبعض المتأخرين ههنا اشكال قوى وهو انه كيف يحيله على برهان التوحيد ولم يذكر ثمة الادليلين على نفى تعدد الواجب على طريقة الحكماء وكلا منهما مبنى على كون الوجوب ثبوتيا ونفس الماهية كما صرح به هناك ودليلين ايضا على طريقة المتكلمين على نفى تعدد الاله لاتعرض فيهما للوجوب ونفى تعدده وغاية مايقال بعد تسليم ان ليس المراد بالبرهان المذكور فى غير هذا الكتاب ان الوجوب الذاتى اخص اوصاف البارى تعالى وان الاشتراك فى اخص الاوصاف يستلزم الاشتراك فى الماهية وبالجملة هو معدن لكل كمال ومبعد من كل نقصان كما صرحوا به فلما ثبت بدليل المتكلمين انتفاء تعدد الاله ثبت انتفاء تعدد الواجب سواء كان الوجوب وجوديا او عدميا لان الاشتراك فى الوجوب الذاتى يستلزم الاشتراك فى الماهية المقتضية للالوهية والحاصل ان الوجوب الذاتى يستلزم الالوهية وتعدده تعدد الالهية والدليل الدال على انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم (قوله مطلقا) اى سواء كان عارضا او نفس الماهية (قوله اى الامكان الخ) لما كان المحوج اعم من ان يكون علة اوجزأ وشرطا لها والسبب اعم من ان يكون مؤثرا اولا فسرهما بما هو مراد الحكماء منهما قوله فان الممكن مايتساوى طرفاه) فيه بحث لما سيجئ فى الخاتمة ان الممكن الخارج من القسمة هو مالايقتضى وجوده ولاعدمه اقتضـاء تاما وعـدم جواز الاولوية لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته من غير وصول الى حد الوجوب يحتاج الى البرهان ثم ان ذلك البرهان انما يدل على نفى الاولوية الكافية فى الوقوع لاعلى نفيها مطلقا كما ستطلع عليه فالحكم بأن الامكان مطلقا علة الاحتياج لايكون ضروريا بل متوقفا على ذلك البرهان نعم الحكم بأن التسـاوى محوج بديهى لكنه ليس بمفيد لان الامكان ليس عبارة عن ذلك التساوى بل هو سـلب ضرورة الطرفين القابلية الوجود والعدم وليس ثبوته للممكنات بديهيا ولامبرهنا عليه فقوله ههنا فان الممكن مايتساوى طرفاه انما يظهر بملاحظة ذلك البرهان وكذا قوله اى كون الامكان الذى هو ذلك التساوى وان كان محمولا على المبالغة اذ المشهور ان الامكان سلب ضرورة الطرفين والتساوى مما يثبت له بالبرهان لا انه نفس الامكان (قوله فان الممكن الخ)لما كان الحكم بان الدعوى ضرورية نظريا استدل عليـه و حاصله ان من تصور الممكن بالوجه الذى هو مناط الحكم اعنى التساوى والاحتياج الى المؤثر والنسبة بينهما حصل له الحكم من غير توقف على شئ فهو اولى وان كان تصور طرفيه نظريا وبما ذكرنا اندفع ماقيل ان معنى الممكن مالايقتضى ذاته وجوده وعدمه اقتضاء تاما وهو لايستلزم تساوى الطرفين عنـده الابعـد نفى ان لايكون احـد طرفيـه اولى بالنظر الى ذاته اولوية كافية فى الوقوع فيكون ثبوت الاحتياج للممكن المعرف بالتعريف المذكور نظريا لان غاية ماذكر ان يكون تصور الموضوع بالوجه الذى هو مناط الحكم نظريا وذلك لايضر بداهته على ان التحقيق ان التساوى المذكور لازم بين للامكان لان معناه عدم كفاية الذات فى الوجود والعدم واذا لم يكن الذات كافية فى احدهما كان الطرفان

اشار بقوله فان الادراك غير الحفظ ومحل الخيال مؤخر البطن الاول من الدماغ ＊قال＊ الثالث الواهمة وهى قوة تدرك المعانى الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو ومحلها مقدم البطن الاخير ＊ اقول ＊ القوة الثالثة من القوى المدركة الباطنة الواهمة وهى قوة يدرك بهـا النفس فى المحسوسات الجزئية المعانى الجزئية التى ليست بمحسوسة كصداقة زيد وعداوة عمرو وكادراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس وهى العداوة وادراك الكبش فى النعجة معنى غير محسوس وهو الصداقة وهذه المعانى لاتدرك بالحس الظاهر وبهذه القوة تحكم النفس احكاما جزئية قال المص ومحل الوهم مقدم البطن الاخير وقيل محله مؤخر البطن الاوسط ＊قال＊ الرابع الحافظة وهى قوة تحفظ مايدرك الوهم ومحلها مؤخر هذا البطن ＊اقول＊ القوة الرابعة من القوى المدركة الباطنة الحافظة وهى قوة تحفظ هذه المعانى التى يدركها الوهم بعد حكم الحاكم بها وهى مغايرة للوهم لما عرفت ان القبول بقوة غير القوة التى بها الحفظ ومغايرة للخيال لان الحافظ للصور غير الحافظ للمعانى ومحل الحافظة البطن الاخير من الدماغ قال المص ومحلهـا مؤخر البطن الاخير من الدماغ ＊ قال ＊ الخامس المتصرفة التى تحلل وتركب الصور والمعانى وتسمى مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم ومحلها الدودة التى فى وسط الدماغ والدليل على اختصاص القوى بهذه المواضع اختلال الفعل بخللها فالمدرك للجزئيات اولا هذه والنفس انما تدركها بواسطة تلك القوى وانطباع صورها فيها لانا

(الى السبب انه لايترجح احد طرفيه) على الآخر (الامر) مغاير للممكن (يرجح احدهما على الآخر والحكم بعدتصورهما) اى تصور الموضوع الذى هومعنى امكان الممكن وتصور المحمول الذى هومعنى كونه محوجا الى السبب (ضرورى) يحكم به بديهة العقل بعدملاحظة النسبة بينهما ولذلك (يجزم به الصبيان) الذين لهم ادنى تمييزالاترى ان كفتى الميزان اذا تساوتا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احداهما على الاخرى بلامرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بأن احد المتساويين لايترجح على الآخر الابمرجح مجزوم به عنده بلانظر و كسب وهذا معنى كون الامكان محوجا الى السبب (بل) الحكم بالاحتياج فى المتساويين الى المرجح (مركوز فى طباع البهائم) ايضا (ولذلك) نراها (تنفر من صوت الخشب) فانه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه ان هناك مرجحا رجحه عليه فنفرت وهربت منه (قلنا ذلك) اى نفورها (لحدوثه لالامكانه) فانه لما حدث الصوت بعد عدمه تخيلت البهائم ان لابدله من محدث لاانها تخيلت تساوى طرفى الصوت وان لابد هناك من مرجح (فان قيل لوكان) الحكم بان الامكان محوج الى السبب المؤثر (ضروريا) اوليا كما زعمتم (لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق) اذلاتفاوت بين الاوليات (و لم يختلف) فيه ايضا (العقلاء) لان بداهة عقولهم حاكمة به حينئذ (قلنا قدمر جوابه) وهوان الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل هو للتفاوت فى تجريد الطرفين اوللالف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفى احد الضروريين دون تصور طرفى الآخر وانه يجوز ان يخالف فى البديهى قوم قليل كيف وقد انكر طائفة البديهيات رأسا (وان قيل اكثر العقلاء قالوا بخلافه) حيث جوزوا رجحان احد طرفى الممكن لامن سبب مرجح فى مواضع كثيرة ولاشك ان اكثر العقلاء لا يقدمون على انكار الحكم البديهى (فالمسلمون) بل المليون قاطبة حكموا بخلافه (فى تخصيص الله العالم بوقته) الذى اوجده فيه بلامرجح مخصص مع ان سائر الاوقات تساويه فى صحة الايجاد فيها (والنافون للغرض) من افعاله تعالى يعنى الاشاعرة قالوا بخلافه (فى تخصيص كل فعل) من افعال العباد

متساويين عنده بمعنى ان لايكون احدهما اولى به اولوية كافية فى الوقوع (قوله لايترجح احد طرفيه) بحيث يقع (قوله يرجح احدهما الخ) والترجيح المذكور هو التأثير والايجاد مبنى الاحتياج الى المؤثر فاندفع ماقيل من ان اللازم الاحتياج الى الغير واما كونه مؤثرا فكلا واما ماقيل من ان اللازم من الاستدلال المذكور ان يكون الامكان علة للجزم و التصديق بالاحتياج لاعلة لثبوت الاحتياج له فى نفس الامر فمدفوع بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين دون العكس والعلم باحد معلولى علة واحدة لايستلزم العلم بالمعلول الآخر مالم يلاحظه معه وجود العلة والتلازم منحصر فى الاقسام الثلاثة واذا انتفى الاخيران ههنا تعين الاول (قوله فالحكم بأن الخ) لايخفى ان بداهة الجزئى المعين عنده لايستلزم بداهة الحكم الكلى الا انه لما كان تأييد اللاستدلال المذكور لايضره المؤاخذة المذكورة قوله تخيلت البهايم الخ) فيه بحث لجواز ان يكون نفرها لا لتخيل ان هناك مرجحا ومحدثا بل بمجرد عدم ملايمة نفس الحصول هذا فان قلت قدذكرت ان تساوى الطرفين بالنسبة الى الممكن انما يعلم بالبرهان وماذكرت من تخيل البهايم تحقق المرجح ونفرتها لذلك يدل على ان الادراك فى ذلك التساوى الموقوف عليه لهما بديهى قلت المذكور فيماسبق هوان العلم اليقينى بتساوى طرفى الممكن الخارج من القسمة برهانى وتخيل التساوى بالنسبة الى ممكن مخصوص من حيث خصوصه بلا سابقة نظر لاينافيه فليتأمل (قوله فنفرت وهربت منه) اى من المرجح خوفا من توهم ايذائه لامن نفس الصوت لانها تنفر بعد تحقق (قوله قلنا الخ) مناقشة فى التأييد وقدعرفت انها لايضر الاستدلال (قوله بل المليون) اى المتعبدون بدين سماوى كاليهود والنصارى فان كل من له دين سماوى يقول بحدوث العالم لاعتقاده باليوم الآخر والقول بان المراد بالمسلمين اهل السنة وبالمليين من عداهم بعيد

لوتصورنا مربعا مجنحا بمربعين وتصورت النفس به يلزم تغاير محل الجناحين وانقسام النفس وهو محال ❁ اقول ❁ القوة الخامسة من القوى المدركة الباطنة المتصرفة وهى القوة التى تحلل الصور وتركبها و تحلل المعانى و تركبها فتارة تفصل الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى و الصورة عن المعنى وتارة تركب الصورة بالصورة وتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى والقوة المتصرفة تسمى مفكرة ان استعملها الوهم دون تصرف عقلى و الذى يدل على مغايرتها لسائر القوى ان التحليل والتركيب بقوة غير القوى التى بها القبول اوالحفظ للافتراق و محل المتصرفة الدودة التى فى وسط الدماغ والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال فعلها لخلل هذه المواضع فان الفساد اذا اختص بموضع اورث الافة فى فعل القوة المختصة بذلك الموضع وهذه القوى الخمس تسمى مدركة باطنة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لاتتم الابجميعها وبالحقيقة المدركة للكليات ولهذه الجزئيات النفس لكن ادراكها الكليات بالذات وادراكها للجزئيات بتوسط هذه القوى والمراد بقولنا ان النفس تدرك الكليات بذاتها ان الصورة الكلية المعقولة ترتسم فى النفس لافى القوى الجسمانية التى هى آلاتها والمراد بقولنا ان النفس تدرك الجزئيات بالاتها ان الصورة المحسوسة والمخيلة والمعانى الجزئية الموهومة ترتسم وتنطبع فى آلاتها لكن ادراك النفس اياها بواسطة تلك القوى وانطباعها فيها لانالوتصورنا مربعا مجنحا بمربعين

(بحكم) مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع ان تلك الافعال متساوية عندهم في صحة تعلق تلك الاحكام بها (والمعتزلة) خالفوه (في تعلق القدرة بالشيء مع ان نسبتها الى (الضدين) اي الى ذلك الشيء وضده (سواء و) في (اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها) في الذاتية التي هي تمام ماهيتها عندهم (والحكماء) خالفوه ايضا (في اختصاص الفلك بالحركة الى جهة) كالغرب او الشرق مثلا مع تساوى جميع الجهات في قبول حركته اليها وعلى سرعة مخصوصة او بطء معين مع تساوى نسبة حركته اليهما (وعلى قطبين) معينين مع مساواتهما في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك (و) في (اختصاص الكواكب بمواضعها) المعينة المساوية للمواضع الاخر (و) في اختصاص (طرفي المتمم بمقدارهما) من الغلظ والرقة (قلنا) لم يقل احد من العقلاء المذكورين بان احد طرفي الممكن يترجح بلا مرجح نعم (يلزمهم ذلك) في بعض احكامهم التي حكموا بها (و) لكنهم (لايلتزمونه) ولا يقولون به (بل يحتالون للجواب) ليندفع عنهم القول بوقوع احد طرفي الممكن بلا سبب (قوية كانت الاجوبة او ضعيفة فركوز في عقولهم بطلانه) والا لما احتالوا في دفعه بأسرهم ولا اجترأ بعضهم على التزامه (وسنفصلها) اي تلك الاجوبة القوية والضعيفة في مواضعها بما سيرد عليك في الكتاب المنهج (الثاني) في اثباته (الاستدلال عليه وفيه طرق * الاول الماهية ﴾ الممكنة (مقتضية للتساوى) اي تساوى الوجود والعدم بالقياس اليها (فلو وقع احدهما لا لمرجح) من خارج (كان) ذلك الطرف الواقع (راجحا) اولى بها من الطرف الآخر فلا يكون مساويا له (وهو خلاف المفروض) الذي هو تساويهما بالنسبة الى ماهية الممكن ومناقض له (قلنا انما يناقضه) اي المفروض الذي هو التساوى (اقتضاء الذات له) اي لذلك الطرف الواقع لان معنى تساوى الطرفين ان ذات الممكن لايقتضي هذا ولا ذلك فنقيضه اقتضاء

لانه خلاف الظاهر **قوله** مع ان تلك الافعال متساوية عندهم الخ) خلافا للمعتزلة فان في ذوات الافعال عندهم شيئا يقتضي تلك الاحكام اي يقتضي اختصاص كل حكم من الاحكام بفعل من الافعال (قوله مع ان تلك الافعال الخ) اذ لاحسن ولاقبح الا بالخطاب عندهم **قوله** وعلى قطبين) ذكر الحركة الى جهة لايغني عن ذكر هذا لان الحركات الى جهة الشرق مثلا لاتستدعي اتحاد المناطق **قوله** الاول الماهية الممكنة مقتضية للتساوى) هذا الطريق وان شارك المنهج الاول في الابتناء على ان الممكن ما يتساوى طرفاه لكن القدح الذي ذكره فيها ليس يمنع ذلك التساوى حتى يكون قدحا في المنهج الاول ايضا بل بنفي التناقض هذا فان قلت لانسلم اقتضاء الممكن للتساوى لجواز اولوية احد الطرفين من غير ان يصل الى حد الوجوب قلت سيبطله ذلك و لو سلم قلنا الاولوية اذا لم تصل الى حد الوجوب فمعها قد يقع الطرف الاولى وقد لايقع فيتحقق تساوى الوجود والعدم بالنسبة الى وقتي الاولوية وسيجيء تحقيقه في ثالث ابحاث الخاتمة وهذا القدر يكفي فيما نحن فيه فان قلت يجوز ان يقتضي ذات الممكن بانفرادها اولوية احد الطرفين من غير ان يصل الى حد الوجوب و بواسطة تلك الاولوية والرجحان يقتضي وجوب ذلك الطرف ولا يلزم كون الممكن واجبا بالذات لان الواجب هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب الوجود مع الالتفات الى الغير وهو الرجحان الناشئ عن الذات من حيث هي قلت الذات مع الاولية المستندة اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالوجوب الا هذا واعتبار الواسطة انما يقدح في الوجوب لو لم تكن مستندة اليه كما لايخفى (وقوله الماهية الممكنة مقتضية لخ) اي لامكانه بناء على ان تعليق الحكم بالمشتق يدل على علية المأخذ وقد عرفت فيما سبق انه لازم الامكان غير بين عند القوم بين عند التحقيق (قوله بالقياس اليها) اي الى الماهية الممكنة قيد بذلك لانها لو كانت مقتضية مطلقا لامتنع وجودها وعدمها (قوله اولى بها) اي بالقياس اليها لفرض عدم المرجح لا بسببها **قوله** قلنا انما يناقضه الخ) لايقال المعلل لم يدع التناقض بل خلاف المفروض لانا نقول يلزم من كلامه ذلك ولذلك قال الشارح في تقرير كلامه ومناقض له على ان قوله يناقض المفروض معناه يخالفه (قوله لان معنى تساوى الخ) فيه بحث لان ما ذكره معنى الامكان ومقتضاه التساوى بمعنى

وتصورت النفس به لزم تغاير محل الجناحين لا بالتميز بين الجناحين المختلفين في الوضع المتفقين في الحقيقة وليس هذا الامتياز في الخارج اذ هو غير مستند الى الخارج لان الفرض ان لا يكون المربع موجودا في الخارج فهذا الامتياز في الذهن فلابد ان يرتسم احد الجناحين في محل غير محل ارتسم فيه الجناح الاخر والا لامتنع الامتياز لان امتياز احدهما عن الاخر لايكون بالماهية ولا بلوازمها لاتفاق الجناحين فيهما فلابد وان يرتسم في جسم او جسماني حتى يحصل الامتياز بحسب تغاير محلهما فلا يرتسم في النفس والا لزم انقسام النفس وهو محال فادراك الجزئي للنفس انما يكون بالالات وقول المص المدرك للجزئيات اولا هي هذه ينبغي ان يحمل على انها ترتسم فيها وارتسامها فيها هو ادراك النفس اياها وكثيرا ما يسند الفعل الى الالات التي صدر الفعل من الفاعل بتوسطها * قال * واما الحركة فتنقسم الى اختيارية وطبيعية فالاول الى باعثة تحث على جلب النفع وتسمى بالقوة الشهوانية او على دفع الضرر وتسمى القوة الغضبية والى فاعلة تسمى محركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب للحركة * اقول * لما فرغ من القوى المدركة شرع في القوى المحركة وهي تنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية اما المحركة الاختيارية فتنقسم الى باعثة تحث على جلب النفع وتسمى القوة الشهوانية او على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية والى محركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب للحركة الاختيارية فان للحركات الاختيارية اربعة مبادى مترتبة الاول التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي

(الذات)

الذات احدهما (لاحصوله) اى لاحصول احدهم (لالعلة) كما يزعمه الخصم القائل بالاتفاق وان احد المتساويين يقع بلاعلة اصلا ﴿ الطريق الثانى واختاره الامام الرازى ﴾ فى المحصل والاربعين (لابد) للممكن (قبل الوجود ان يترجح طرف) اى يترجح طرف وجوده على عدمه بحيث يجب لما سيأتى (و) ذلك (الترجح) الواصل الى حد الوجوب (صفة وجودية) لانه حصل بعد ما لم يكن فلو جاز ان لا يكون وجوديا لجاز ان لا تكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجوديين واذا كان الترجح امرا وجوديا (وله محل) موجود لامتناع قيامه بذاته او بمعدوم اخر (وليس) ذلك المحل (هو الاثر) اى الممكن (والا كان) الاثر (موجودا قبله) اى قبل الترجح السابق على وجوده فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتبتين هذا خلف فلا بد هنالك من شئ آخر موجود يقوم به الترجح (فهو المؤثر قلنا لا نسلم) ان الممكن يجب ان يترجح وجوده قبل الوجود وما سيأتى من انه لا بد ان يترجح وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبنى على انه محتاج الى علة وهو المتنازع (بل يترجح مع الوجود) وحينئذ جاز ان يقوم الترجح بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة الى محل آخر هو المؤثر (وايضا) ان سلم كون الترجح سابقا على وجود الممكن (فالترجح) السابق (صفة الوجود فلا يقوم بغيره) لامتناع

ان لا يكون احد الطرفين اولى به اولوية كافية فى الوقوع فاذا فرض وقوع احد الطرفين لا لمرجح من خارج كان احد الطرفين اولى بالقياس الى ذاته بلا شبهة فيكون منافيا للتساوى بالمعنى المذكور فتدبر **قوله** كما يزعمه الخصم القائل بالاتفاق) اى بوقوع احد طرفى الممكن بطريق الاتفاق من غير علة والمراد بالخصم هو المنكرون لاحتياج الممكن الى الموجب كذى مقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه سيأتى (قوله القائل بالاتفاق) اى بوقوع الممكن كيف ما اتفق وهو ذيمقراطيس على ما سيجئ فقوله وان احد المتساويين عطف تفسيرى له (قوله لابد للممكن الخ) لامكانه وحاصله ان الممكن لامكانه يحتاج الى الترجح المحتاج الى المؤثر فيكون لامكانه محتاجا الى المؤثر **قوله** الطريق الثانى) فيه نظر لان اللازم من هذا الطريق ان الممكن محتاج الى المؤثر واما علة الاحتياج هو الامكان فلا فالمطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب **قوله** لانه حصل بعد ما لم يكن الخ) فان قلت هذا انما يتم فى ترجح الحادث كما يدل عليه قوله لجاز ان لا تكون الحركة بعد السكون الخ فلا يجرى الدليل فى الصفات القديمة الممكنة على رأى الاشاعرة مع ان المدعى عام قلت لو سلم فلا قائل بالفصل فعلية الامكان فى الحادث يستلزم العلية فى غيره بطريق الاولى وفيه ما فيه (قوله لانه حصل بعد ما لم يكن) اى فى الممكنات الحادثة فيكون وجودية فى الممكنات القديمة لما مر من ان الاتصاف بالصفة التى من شانها الوجود فى الخارج فرع وجودها **قوله** فهو المؤثر) فيه بحث اذ لو صح هذا الدليل لزم كون البارى تعالى محلا للحوادث وهى ترجحات الحوادث الحادثة ولو بنى على رأى الفلاسفة كان العقل العاشر محلا لها مع انهم لا يقولون به ايضا (قوله فهو المؤثر) اى المحل هو المؤثر فان كان الترجح حادثا كان المؤثر حادثا ولو باعتبار بعض اجزائه او شروطه وان كان قديما يكون مؤثره قديما فلا يلزم كون المؤثر القديم محلا للحوادث **قوله** وهو المتنازع فيه) ان قلت بل المتنازع فيه ههنا اخص مما ذكره لان النزاع ههنا فى ان علة الاحتياج هى الامكان او غيره لا ان الممكن هل يحتاج الى علة ام لا قلت من جملة الخصوم فى كون الامكان علة للاحتياج هم القائلون الاتفاق كما سبق الآن وسيأتى فالنزاع معهم فى نفس الاحتياج الى العلة ما لا **قوله** بل يترجح مع الوجود) فيه بحث لانه قدمر فى القاعدة الثانية التى ذكرها صاحب التلويحات ان الموجودات لا تقوم الا بمحل سابق عليها بالوجود ولو بالذات فعدم تأخر الترجح من وجود الممكن يكفى فى ابطال قيامه على تقدير وجوده بالممكن فالصواب فى الجواب منع وجوديته كما ذكره الشارح (قوله بل يترجح مع الوجود) وما قيل من ان الترجح اذا كان موجودا لا يكون مع الوجود اذ قد تقرر ان الصفة الوجودية يجب تأخرها عن وجود الموصوف فليس بشئ لان فيه اعترافا ببطلان الاستدلال لانه حينئذ يكون قديما بالاثر متأخرا عن وجوده **قوله** فالترجح السابق صفة الوجود) فان قلت بعد تسليم سبق الترجح كيف يكون صفة للوجود والصفة متأخرة عن

ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلى يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئى خاص والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية *الثانى شوق ينبعث من ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشئ لذيذا او نافعا يقينيا او ظنيا ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشئ مكروها او ضارا يقينيا او ظنيا ويسمى غضبا *الثالث الارادة والكراهة وهى العزم الذى يجزم بعد التردد فى الفعل والترك ويدل على مغايرة الارادة والكراهة للشوق كون الانسان مريد التناول ما لا يشتهيه وكارها التناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة او الكراهة يترجح احد طرفى الفعل او الترك الذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما * الرابع حركة من القوة المبثة فى العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادى كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على التحريك غير مشتاق ولا عازم * قال * واما القوى الطبيعية فهى اما تحفظ الشخص او تحفظ النوع * والاولى قسمان * الاول الغاذية وهى التى تحيل الغذاء الى مشابهة المتغذى ليخلف بدل ما يتحلل * الثانى النامية وهى التى تزيد فى اقطار البدن على تناسب طبيعى الى غاية النشو * والثانية قسمان الاول المولدة تفصل جزأ من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة شخص آخر * الثانى المصورة وهى التى تحيل تلك المادة فى الرحم وتفيد الصور والقوى وتخدم القوى الاربع اربع اخر الاول الجاذبة وهى التى تجلب

قيام الصفة بغير موصـوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق ان الترجح والوجوب المتجدد لايجب ان يكون موجودا لان العـدمى قد يتجدد بل هو امر اعتبـارى يتصف به الممكن حال مايكون متصورا فلا يستدعى محلا آخر موجودا فى الخارج الطريق ﴿ الثـالث له ﴾ اى للامام الرازى ذكره فى الاربعين (وقد بناه على قول الفلاسفة انه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده او بعده) اى يمتنع عدمه مقيدا بهذا القيد وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لاعدمه مطلقا والا لكان واجبا لذاته (والا) اى وان لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده (فبزمان) اى فيكون تقدم العدم على وجوده او تأخره عنه بزمان لان المتقدم اذا لم يمكن ان يجامع المتأخر كان التقدم زمانيا (ويجتمع الوجود والعدم) لان الزمان حال ما كان معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا هذا خلف (فهو) اى الزمان لامتنـاع عدمه كذلك (واجب) مستمر وجوده دائما (وانه ممكن لذاته لتركبه من آنات منقضية) فلايكون وجوبه لذاته لما مر من استحالة تركب الواجب بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء منقضية متعاقبة (فوجوبه بالغير) فيكون الامكان علة الحاجة الى الغير دون الحدوث اذلا حدوث ههنا (ولايخفى انه) اى هذا

الموصوف اللهم الا ان يبنى على عدم تسليم وجوديته قلت مراده ان كون الترجح صفة للوجود بديهى لان المرجح هو الوجود ضرورة فبعد فرض سبقة وان كان باطلا فى نفسه لايلزم مدعى الخصم وعدم سبقه على الوجود بناء على بديهة كونه صفة له وجه آخر فى الرد على الخصم فان قلت الترجح وان كان صفة للوجود الا ان ترجح الشئ صفة لذلك الشئ قلت قد نبهنا فيما مر على ان الشارح ردا مثال هذا فى اول البيان من حواشى المطول ثم كون الشئ بحيث يترجح وجوده صفة له (قوله فالترجح السابق الخ) اى الترجح الذى سلم سبقته فاقيل ان السبقة ينافى كونه صفة الوجود فيه اعتراف ببطلان الاستدلال (قوله والحق الخ) ما مر كان جوابا جدليا مبنيا على تسليم كونه وجوديا كما ادعاه الخصم وهذا الجواب تحقيقى ولذا قال والحق (قوله قد يتجدد) كالعمى بعد البصر (قوله اعتبارى) اذ لو كان موجودا فى الخارج يلزم ترتب الترجحات الموجودة فى الخارج وكون الحركة بعد السكون والعلم بعد الجهل موجودين ليس دائر على تجددهما ولظهوره ترك ذكره (قوله يتصف به) اى الاتصاف به انتزاعى ومصداقه الاثر الموجود فى الخارج (قوله لاعدمه مطلقا) فيجوز عليه العدم المستمر بل هو متصف به عند التحقيق (قوله كان التقدم زمانيا) الا انه لاجزاء الزمان لذاتها ولما سواه بواسطة مقارنته اياه قوله واجب مستمر وجوده) اشار بقوله مستمر وجوده الى انه المراد بالوجوب لا الوجوب الذاتى لان الواجب بالذات ما يستحيل عدمه مطلقا والمستحيل ههنا هو العدم المقيد بكونه قبل الموجود او بعده قوله لتركبه من آنات منقضية) فيه بحث لان عدم تركب الزمان من الآنات وعدم تاليها من مسلمات الحكمة وكأنه اراد من قول الفلاسفة الذى جعله مبنى الدليل مجرد ان الزمان موجود يمتنع عدمه المقيد لا ان كل مقدماته قول الفلاسفة او اراد بالآنات الاجزاء الغير المنقسمة خارجا وان انقسمت فرضا ووهما وفيه بعد تسليم عدم التلازم بين الانقسام الفرضى والخارجى ههنا ان تركب الزمان من تلك الاجزاء يمنع قدمه واستمرار وجوده لان تلك الآنات اجزاؤه لا افراد حتى يدعى قدمه بالنوع بمعنى ان فردا من افراده موجود دائما والتحقيق ان الزمان المدعى قدمه عند الفلاسفة هو الآن السيال وهو امر بسيط لاتركب فيه كما سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى فالصواب فى بيان انه ممكن لذاته بيان عدم استحالة عدمه مطلقا وان استحال عدمه المقيد كما اشرنا اليه آنفا (قوله لتركبه من آنات الخ) لايخفى ان هذه المقدمة باطلة عند الحكماء لاستلزامه الجزء فبناء هذا الاستدلال على قول الفلاسفة مع استعمال مقدمة مسلمة عندهم فيها الا ان جميع مقدماته مسلمة عندهم هكذا قيل وليس بشئ لان الاستدلال حينئذ لايكون الزاميا لبطلان هذه المقدمة عندهم ولا تحقيقيا لعدم حقيقة المقدمة الاولى فى الواقع عند المستدل فالصواب ان يقال المراد بالآنات اجزاء الزمان الغير المنقسمة فعلا ومعنى تركبه منها تحليله اليها وكونها حاصلة فيه بالقوة (قوله فيكون الخ) اللازم مما ذكر ان يكون الممكن الغير الحادث محتاجا الى الغير ولا يلزم منه ان يكون الامكان علة الا ان يبنى على عدم القول بعلية ما سوى الامكان والحدوث (قوله دون الحدوث) اى لايكون له مدخل اصلا (قوله ولايخفى انه الخ) ولايخفى ايضا انه لايمكن الاستدلال بهذا الطريق بصفاته

المحتاج اليه الثانى الهاضمة وهى التى بصير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزأ من المغتذى بالفعل ولها اربع مراتب الاول عند المضغ والثانى فى المعدة وهو ان يصير الغذاء كماء الكشك الثخين ويسمى كيلوسا الثالث فى الكبد وهو ان يصير الكيلوس اخلاطا وهو الدم والصفراء والسوداء والبلغم والرابع فى الاعضاء والماسكة تمسك المجذوب ريثما الى ان يفعل فيه الهاضمة والدافعة وهى التى تدفع الفضل والمهيا لعضو آخر اليه ✱ اقول ✱ لما فرغ من بيان القوى المدركة والمحركة الاختيارية التى يشاركها الانسان الحيوان شرع فى القوى الطبيعية التى يشاركها الحيوان والنبات واصول لها ثلاثة اثنان لاجل حفظ الشخص وهما الغاذية والنامية وواحد لاجل حفظ النوع وهى المولدة للمثل فهذه القوى الثلاث تسمى النباتية اما الغاذية فهى التى تحيل الغذاء الى متشابهة المغتذى لتخلف بدل ما يتحلل فقعل هذه القوة احالة الغذاء الى مشابهة المغتذى ومحل فعلها هو الغذاء وغايته اخلاف بدل ما يتحلل واما النامية فهى قوة توجب زيادة فى اقطـار بدن المغتذى على تناسب طبيعى محفوظ فى اجزاء المغتـذى ليتم بها امر النشو قوله على تناسب طبيعى خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعى كالورم وقوله محفوظ فى اجزاء المغتذى فى الاقطار الثلاثة خرج به الزيادات الصناعية فان الصانع اذا زاد فى الطول تقص حينئذ من العرض والعمق وبالعكس وقوله ليتم به النشو خرج به السمن والنامية والغاذية متشاركان فى الفعل فان كلا منهما فعله تحصيل الغذاء والصاقه وتشبيهه فان كانت هذه الاصال على

الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث علة الحاجة اوجزءها اوشرطها و (لاتثبت الدعوى الكلية) التي هي مطلوبنا فان المثال الجزئي اعني كون امكان الزمان محوجا الى السبب لايصحح القاعدة القائلة بان الامكان مطلقا محوج الى المؤثر لجواز ان يكون ذلك بسبب امر مختص بالزمان وقدعرفت ان الطريقين الاولين لايتمان ايضا (فالامم الميتاء) اى الطريق الواضح المعبد (هو) المنهج (الاول) بمنى دعوى الضرورة المختارة عندالجمهور ﴿ وشبه المنكرين ﴾ لكون الممكن محتاجا الى المؤثر (عدة) اى متعددة كثيرة ❁ الشبهة ﴿ الاولى ﴾ ان احتياجه الى مؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه او لغيره انما يتحقق اذا امكن تأثير شئ فى شئ لكنه غير معقول اذ (التأثير) فى الوجود مثلا (اما حال الوجود) اى وجود الاثر (وهو) محال لانه (ايجادالموجود) وتحصيل الحاصل (واما حال العدم وهو باطل) ايضا (لانه جمع للنقيضين) وذلك لان وجود الاثر مع التأثير لايتخلف عنه اصلا كالانكسار مع الكسر والوجود مع الايجاد والمفروض ان التأثير فى الوجود اعنى الايجاد انما هو حال العدم كان وجودالاثر ايضا فى تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا (و لانه) اى الاثر حال عدمه (نفى محض فلايصلح) هو فى هذه الحالة ان يكون (اثرا) للموجد واذ لااثر له فلاتأثير ولا ايجاد منه حينئذ (ولانه) اعنى الاثر حال عدمه (مستمر) على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تأثير وايجاد

تعالى عند من يثبتها زائدة على الذات لانها ليست واجبة بالغير بل بذاته تعالى و سيجئ تحقيقه **قوله** بعد تسليم مقدماته) اشار الى المنوع التي سيذكرها فى موضعه من منع كون التقدم زمانيا ومن ان التقدم والتأخر وجود يان يقتضيان وجودالمعروض على مازعموا فى اثبات الوجود للزمان كما سيجئ فعدم الزمان لايصلح لمعروضية التقدم والتأخر فلايلزم له زمان ومن انه لايلزم من امتناع عدم الزمان قبل وجوده اوبعده كونه واجب الوجود مستمرا لجواز كونه امرا معدوما مستمرا عدمه الى غير ذلك **قوله** يبطل كون الحدوث الخ) اى يبطله ههنا لامطلقا وبناء الكلام على انه لاقائل بالفصل غير مسموع فى العقليات لانه لاينافى الجواز العقلى نعم يتم دليلا الزاميا **قوله** فالامم الميتاء) الامم الطريق الواسطة بين القريب والبعيد والميتاء بالتاء المثناة من فوق مفعال من الاتيان اى الطريق المسلوك المأتى فيه كذا صححه الكرمانى والسماع من الاستاذ بالثاء المثلثة ولااعرف له وجه صحة والمعبد المذلل (قوله فالامم الميتاء) فى القاموس الامم محركة البين من الامر والميثاء الارض السهلة وهى على وزن حمراء ميمها اصلية واليه يشير كلام الشارح قدس سره ومن لم يتتبع اللغة قال ماقال (قوله المعبد) المذلل من التعبيد (قوله لكون الممكن الخ) اى من حيث انه ممكن لامكانه محتاجا الى المؤثر فيتم جميع الشبه الآتية التى بعضها بنفى الاحتياج مطلقا وبعضها بنفى الاحتياج للامكان (قوله كثيرة) حمل تنوين عدة على الكثرة ليكون الحكم بعده على الشبهة مقيدا (قوله اذا امكن تأثير الخ) اى جوزه العقل بقرينة قوله لكنه غير معقول فان معناه لايجوز العقل لانه يتصوره والا لما امكن ابطاله واذا لم يجوز العقل التأثير لايمكن الاحتياج الى المؤثر من حيث انه مؤثر (قوله فى الوجود) والقرينة على هذا التخصيص قوله لانه ايجاد الموجود وقوله لانه جمع النقيضين فانه اذا كان التأثير فى العدم كان الامر بالعكس (قوله اى الاثر الخ) يعنى ان الضمير راجع الى الاثر المفهوم مماتقدم دون العدم لان الكلام فى التأثير فى الوجود حال عدم الاثر وكون العدم غير صالح لكونه اثرا لايقدح فى ذلك فلايتم التقريب (قوله نفى محض) لاتميزله اصلا (قوله فلا يصلح الخ) اذ الصلاحية فرع الامتياز لالانه يلزم جمع النقيضين لان ذلك فى كونه اثرا لافى صلاحيته فلا يكون هذا الوجه راجعا الى الاول كما وهم **قوله** ولانه اعنى الاثر حال عدمه الخ) ارجاع الضمير الى الاثر المفهوم من التأثير لاالى العدم المذكور صريحا دفع لاعتراض شارح المقاصد بأن الكلام فى التأثير بمعنى الايجاد والاماصح ان التأثير حال الوجود ايجاد للوجود وحال العدم جمع للنقيضين فالقول بأن العدم نفى صرف لايصلح اثرا ليس كما ينبغى لكن لايخفى ان هذا الوجه حينئذ كما نقل من الشارح راجع الى الوجه السابق عليه ادمآله الى اجتماع النقيضين ولو

قدر مايتحلل فهو الاغتذاء وان كانت زائدة فهو النمو واما المولدة فقسمان الاول مولدة تفصل جزأ من الغذاء بعد الهضم التام وتعده مادة ومبدأ لشخص آخر ❁ الثانى مصورة تحيل تلك المادة فى الرحم وتفيدها الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذى انفصل عنه البذر وانما احتيج الى هذه القوى الثلاث لان النفوس انما تفيض من مبدأها على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه ولابد فى الامزجة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث من كل نفس ايضا كيفية فاعلة مناسبة للحياة يكون آلة لها فى افعالها وخادمة لقواها وهى الحرارة الغريزية فالحرارتان تقتضيان تحلل الرطوبة الموجودة فى البدن المركب تعينهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شئ يصير بدلا للمتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد المركب لتعقل النفس به فحكمة الصانع تعالى اقتضت احداث قوة تجذب مايشابه بدنه بالقوة وتحيله الى ان تشبهه بالفعل مضيفة اليه لتخلف بدل مايتحلل ولما كانت العناصر متداعية الى الافتراق ولم يكن للقوى الجسمانية اجبارها على الالتيام دائما وكانت العناية الالهية اقتضت استبقاء الانواع زمانا يشاء الله تعالى بقاءها فيه ولم يكن ابقاء شخص ابدا فقد ربقاءها بتعاقب الاشخاص اما على سبيل التولد فيما يسهل اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه واما على سبيل التوالد فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال وضيق عرض مزاجه فخلق الله تعالى النفس ذات قوة تفصل من المادة التى تحصلها الغاذية

(فلايستند) هومع كونه مستمرا على حالته السابقة على الايجاد (الى مؤثر الوجود) فقد بطل كون التأثير في الموجود حال العدم بوجوه ثلاثة وان شئت نفي التأثير في العدم قلت التأثير فيه اما حال كون الاثر معدوما وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه موجودا وانه جمع بين النقيضين وايضا هو حال الوجود لا يصلح اثرا للمعدوم وايضا هو حينئذ مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به الاعدام فلا يستند الى مؤثر العدم (والجواب ان المحال ايجاد ماهو موجود بوجود قبل) اى قبل الايجاد فانه تحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل وهو محال بديهة (والا فلا يجاد للموجود) بوجود مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التأثير زمانا وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه (ولو صح ماذكرتم لزم ان لا يحدث صفة) في نفسها اصلا (كهذه السخونة وهذا الصوت) لان حدوثها اما حال عدمها وهو جتماع النقيضين اعنى الوجود والعدم واما حال وجودها وهو حصول الحاصل اونقول لزم ان لا يحدث صفة في شئ من مؤثر يحدثها لان احداثها وايجادها اما حال الوجود اوالعدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها الى امر يحدثها امر بديهى فانتقض دليلكم قطعا (والحل ان ذلك) الذى ذكرتموه من استحالة التأثير حال الوجود او حال العدم (ضرورة بشرط المحمول) فان التأثير في وجود الاثر بشرط الوجود

ذكر هذا الوجه في نفي التأثير في العدم حال العدم لكان وجها مستقلا اذ العدم نفي محض لا يصلح لتأثير المؤثر مطلقا **قوله** على ماكان عليه قبل ان يتعلق به تأثير وايجاد) في هذا التقرير دفع لاعتراض شارح المقاصد بأن الوجه الثالث ليس بتام لان العدم ربما كان حادثا لا مستمرا ووجه الدفع ان العدم الحادث يصدق عليه انه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق بالاثر ايجاد وان لم يصدق انه مستمر بمعنى انه غير مسبوق بالوجود وليس المراد بالاستمرار المعنى الثانى كما توهم المعترض **قوله** اما حال كون الاثر معدوما) المراد من الاثر ههنا هو الماهية الممكنة باعتبار العدم لا العدم نفسه كما ان المراد بالاثر سابقا هو تلك الماهية باعتبار الوجود لا الوجود نفسه فلا يرد ان معدومية الاثر الذى هو العدم يستلزم الوجود فلا يلزم تحصيل الحاصل حينئذ كما ظن (قوله حينئذ) ظرف لنفي الاثر والتأثير على التنازع (قوله مستمر على ماكان عليه) لان المفروض ان التأثير في الوجود حال العدم السابق على الوجود وليس المراد بالمستمر العدم الذى لا ابتداء له اذ لا يتعلق غرضنا بكونه ازليا ولا يتوقف نفي الايجاد حال العدم عليه (قوله لا يصلح اثرا للمعدوم) لانه موجود واثر المعدوم يكون معدوما (قوله ان المحال الخ) اى المحال مقصور على هذا الايجاد (قوله وهو محال بديهة) اذ لا يكون التحصيل حينئذ تحصيلا (قوله والا الخ) اى وان لا يكون المحال مقصورا على هذا الايجاد لم يصح القول باستحالة ايجاد الموجود فان ايجاد الموجود بوجود مقارن للايجاد لا استحالة فيه بناء على ان حصول الاثر مع التأثير زمانا كما يشاهد ذلك في حركة اليد وحركة المفتاح واذا تقرر ذلك فنقول ان اراد المستدل من ايجاد الموجود النوع الاول منعنا الملازمة لكونه ايجاد الموجود بهذا الوجود وان اراد الثانى او الاعم نمنع بطلان التالى لان المحال هو النوع الاول ولما كان سند المنعين المذكورين مستفادا من تلك المقدمة تعرض المجيب لبيانها واكتفى بها لانسياق الذهن الى المنعين المذكور منها بلا كلفة فتدبر فانه قد تحير في حل هذه العبارة الناظرون **قوله** والحل ان ذلك الخ) ظاهره يدل على ان ماسبق ليس حلا مع ان قوله ان المحال ايجاد ماهو موجود بوجود قبل منع تفصيلي الا ان يقال ان في هذا تفصيلا قويا فلذا عنونه بالحل (قوله بديهى) وان اختلف في تعيين ذلك المؤثر المحدث (قوله فانتقض الخ) لاستلزامه المحال وهو الحكم بخلاف ما يشهد به البديهة (قوله والحل) لا يخفى ان الجواب الاول ايضا حل لان حاصله منع الملازمة او منع بطلان التالى لانه انما يتم اذا اريد الترديد في زمان الوجود او زمان العدم واما اذا اريد الترديد بشرط الوجود او العدم فلا يتم لانه حينئذ يلزم ايجاد الموجود لوجود قبل هذا الايجاد فلابد حينئذ من منع الحصرين الشقين كما جوزه الشارح قدس سره فلذا قال المصنف والحل اى الحل الكامل الذى يقلع مادة الشبهة **قوله** فان التأثير في وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط العدم الخ) قال بعض الافاضل تفسير الضرورة بشرط المحمول بهذا الطريق ليس بمشهور وموافق للاصطلاح لان القضية الضرورية بشرط المحمول مثل ان يقال زيد كاتب بالضرورة بشرط ان يكون كاتبا زيد ليس بكاتب بالضرورة بشرط ان لا يكون

مدة مادة الشخص آخر ولما كانت المادة المتحصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعل الله النفس ذات قوة تضيف من المادة التى تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المتحصلة فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذا النفس النباتية التامة انما تكون ذات ثلاث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله اذا كان ناقصا ويستبقى النوع بتوليد مثله ويخدم القوى الاربع الغاذية والنامية والمولدة والمصورة اربع قوى اخرى الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة اما الجاذبة فهى التى تجذب الغذاء المحتاج اليه وهى موجودة في جميع الاعضاء اما في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك الحركة غير ارادية لان الغذاء ليس حيوانا ولا طبيعية لان الغذاء يزدرد عند الانتكاس فتكون قسرية اما بدفع دافع من فوق او بجذب جاذب من المعدة والاول باطل لان الغذاء قد ينجذب الى المعدة من غير ان تدفعه اليها فتعين الثانى ولهذا تجذب المرى والمعدة الغذاء من فوق عند شدة الحاجة من غير ارادة المغتذى ولان المعدة تجذب اللذيذ الى قعرها ولهذا يخرج الحلو بالقئ بعد غيره وان تناوله المغتذى اولا * واما في الرحم فانها اذا كانت خالية من الفضول قريبة العهد بانقطاع الطمث فيها يحس الانسان عنها وقت الجماع ان احليله ينجذب الى داخل واما في سائر الاعضاء فلان الاخلاط الاربعة اى الصفراء والدم والبلغم والسوداء مختلطة في الكبد ويتميز كل واحد منها وينصب الى

(اوبشرط)

او بشرط العدم محال فسلب التأثير في الوجود مثلا ضروري بشرط اتصاف الاثر بالوجود اوالعدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول (وهو) اى هذا المذكور اعنى الضرورة المشروطة بالمحمول (لاينافى الامكان الذاتى) لان الملاحظة فيه الذات دون مالها من الصفات فامتناع التأثير بشرط احدى هاتين الصفتين لاينافى امكانه بالنظر الى ذات الممكن فى زمان كل واحدة منهما وتحريره ان يقال قولكم التأثير اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما باطل ان اردت به ان التأثير اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالحصر ممنوع فان التأثير فى ذات الممكن من حيث هو لابشرط الوجود ولا بشرط العدم وان اردت به انه فى زمان الوجود او زمان العدم اخترنا انه فى زمان الوجود كامر * ومنهم من اجاب بأن التأثير فى زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولازمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقدم التأثر على حصول الاثر فقال التأثير حال العدم فى آن وحصول الاثر فى آن آخر يعقبه وليس فى ذلك اجتماع الوجود والعدم اصلا * الشبهة ﴿ الثانية ﴾ وهى ايضا دالة على ان الممكن غير محتاج الى مؤثر لالامكانه ولالغيره اذ ذلك فرع امكان التأثر وهو محال اذ (التأثير اما فى الماهية او الوجود او الموصوفية به) لانه اذا لم يكن التأثر فى شئ من هذه الثلاثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض مؤثرا بالقياس اليها (وقد بطلت) هذه الاقسام كلها فيما مر لان جعل الماهية تلك الماهية محال وكذا جعل الوجود وجودا وايضا هو محال فلا يقبل تأثيرا والموصوفية عدمية فلا تكون اثرا (والجواب انه) اى التأثير (فى الوجود) الخاص (اى فى الهويات كامر) من ان المجعول هو الوجود الخاص لا ماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق ان تأثير المؤثر فى اى شئ هو بمالامزيد عليه (وايضا فينقض)

كاتبا فعد قولنا التأثير فى الوجود بشرط العدم من الضرورة بشرط المحمول مخالف للاصطلاح فالاولى ان يقال المصنف نظر الى المآل وقال هكذا لان مبنى الشبهة ان الموجود موجود من حيث هو موجود فلا تأثير حينئذ والمعدوم معدوم من حيث هو معدوم فلا تأثير ايضا وهما قضيتان ضروريتان بشرط المحمول فعلى هذا يوافق الاصطلاح (قوله ومثل ذلك الخ) اشار بذلك الى ان اطلاق الضرورة بشرط المحمول عليها بطريق التوسع لكونها مثلها فان كلتا الضرورتين ناشئتان من اعتبار قيد زائد على ذات الموضوع ومفهومه الا ان ذلك القيد فى الضرورة المحمولية هو مفهوم المحمول وههنا امر مغاير له حيث قلتم ان التأثير بشرط الوجود او العدم محال قوله ومنهم من اجاب الخ) اسار الى ضعفه لان الكلام فى التأثير المطلق سواء كان فى الذوات او فى الصفات ولاقائل بزمان الواسطة بين الوجود والعدم فى الذوات بل فيما يتصف بالوجود فى وقت مطلقا (قوله بل زمان الواسطة بينهما) بناء على توهمهم من الخروج معناه الحقيقى فان الخارج من بيت الى بيت ليس حال الخروج فى الاول ولا فى الثانى وذلك باطل والتصديق أن الشئ اما موجود او معدوم من اول الاوائل كامر ومعنى الخروج هو مسبوقة الوجود بالعدم كاصرح حواليه (قوله وليس فى ذلك الخ) لتعاقبهما ولاتخلف المعلول عن العلة لان معناه ان لايعقبها المعلول ويتراخى عن وجودها نعم يرد عليه انه لايعقل التأثير الحقيقى بدون الاثر كما سيجئ فى تحرير الشبهة السابقة قوله الشبهة الثانية الخ) يمكن اجراؤها فى العدم ايضا بأن يقال التأثير فى الماهية او فى العدم او فى الموصوفية بالعدم والكل باطل على قياس ماذكر فى الوجود ثم لايجرى فيه قوله وايضا هو حال (قوله انه اى التأثير فى الوجود الخاص) اى التأثير فى الوجودات الخاصة التى هى الهويات اعنى الماهيات الشخصية بناء على رأى الشيخ الاشعرى ومعنى التأثير الاستتباع لافى جعل الماهية ماهية حتى يقال انه لايمكن توسط الجعل بين الشئ ونفسه ولافى الموصوفية التى هى اعتبارية ولافى الوجود المطلق الذى زعمتموه انه حال (قوله وقد سبق منا الخ) التحقيق السابق مبنى على كون الوجود زائدا على الماهية كامر قوله اى فى الهويات) ان جعل فى الشبهة مبنى عدم التأثير فى نفس الوجود عدم كون الماهيات مجعولة كما سبق فى بحث ان الماهية مجعولة ام لا فلااشكال فى الجواب وان جعل كون الوجود حالا فيه بحث لان الحالية قائمة فى الوجودات

[ا]داء عضو معين فلو لم يكن وجودها فى كل عضو لما اختص بخلط خاص واما الهاضمة فهى التى تغير الغذاء الى حيث يصلح لان تحيله الغاذية الى العضو ففعل الهاضمة احالة الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزأ من المغتذى وفعل الغاذية احالته مالا ما يكون جزأ من المغتذى بالفعل وللهاضمة اربع مراتب الاولى مبدأها فى الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل فوق ماينضجه المطبوخة وتمامها فى المعدة وهو ان تصير الغذاء جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين ويسمى كيلوسا الثانية فى الكبد وهو ان يصير بعد الانحدار من المعدة اليه بحيث يحصل من الكيلوس الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والسوداء والبلغم الثالثة فى العروق الرابعة فى الاعضاء وهو ان يصير بحيث يصلح ان يكون جزأ من العضو واما الماسكة فهى التى تمسك الغذاء المجذوب الى ان يهضمه الهاضمة وفعلها فى المعدة الاحتواء على الغذاء بحيث تماسه من جميع الجوانب على وجه لايكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء فرجة وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة فان الغذاء فى المعدة اذا كان قليلا والماسكة قوية حصل هذا الاحتواء فلهذا يجود الهضم حينئذ وفعلها فى الرحم ان يحتوى على المنى بمنع النزول ولو لم يكن هناك ماسكة لنزل المنى بطبعه لانه ثقيل وكذا قياس سائر الاعضاء واما الدافعة فهى التى تدفع الفضل والمهيأ لعضو آخر اليه والذى يدل على وجودها ان الانسان يجد الامعاء عند التبرز كأنها تنتزع لدفع ما فيها الى الى اسفل وقد يتضاعف هذه القوى

مادكرتموه (الحدوث) اى حدوث الصفات المحسوسة عمن يحدثها لان تأثيره اما فى ماهيتها او وجودها او موصوفيتها به والكل باطل لماذكرتم بعينه ❊ الشبهة ﴿ الثالثة الحاجة والمؤثرية لو وجدتا﴾ فى الخارج (تسلسل) اى لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لووجدت لاحتاجت الى الموصوف بها اذ لايتصور قيامهما بذاتها فللحاجة حاجة اخرى فينقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية لووجدت لاحتاجت الى مؤثرية اخرى اذ يستحيل كونها واجبة بذاتها واذا لم تكونا موجودتين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى سبب لالامكانه ولا لغيره لم يكن شئ متصفا بالمؤثرية فى الممكن اصلا وهو المطلوب (والجواب انه لايلزم من كونهما) امرين عدميين (اعتباريين انفكاكهما) عن غيرهما (بمعنى ان لايكون الشئ) فى نفس الامر (محتاجا ومؤثرا) اى متصفا بالحاجة والمؤثرية فان الامور العارضة العدمية تتصف بها الاشياء فى انفسها (كالامتناع والعدم) فانهما وصفان اعتباريان لاوجود لهما فى الخارج مع ان الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعا (فان قيل لو ثبتتا) اى لو ثبتت الحاجة والمؤثرية لشئ واتصف ذلك الشئ بهما (فاما وجوديتان واما عدميتان) اذ لامخرج عنهما (ويبطل كل) اى كل واحد من كونهما وجوديتين او عدميتين (بما عرفت) اما ابطال الوجودية فبلزوم التسلسل لانهما من الانواع المتكررة التى عرف حالها فى الضابط المتقدم واما العدمية فبأن يقال

الخاصة الا ان يقال الوجود الخاص عين الهوية اذ يحمل الهوية على الحقيقة الجزئية ويحمل الوجود بمعنى الموجود ❊فيه دفع لما يقال قول السائل والوجود لايتعلق به جعل يتناول الوجود الخاص وكذا الحكم بالخالية فالجواب لايدفعه وخلاصة الدفع ان التأثير فى الوجود لابأن يجعله وجودا بل بأن يحصله للماهية واليه اشار بقوله وقد سبق منا تحقيق الخ **قوله** عمن يحدثها) قيل حمل الحدوث على الحدوث من الفاعل نظرا الى ظهوره فى النقض اما الحدوث فى نفسه فليس بظاهر فيه لاحتمال ان يدعى الخصم الحدوث بطريق الاتفاق بلامحدث واما الحدوث عن المحدث فمحسوس لاينكر وفيه مافيه (قوله عمن يحدثها) اعتبر هذا التقييد ليكون الدليل المذكور جاريا فى صورة النقض ولولا اعتباره لايمكن اجراؤه اذ لو قيل بحدوث ماهياتها لايمكن ابطاله بأن جعل الماهية ماهية محال اذ لاجعل (قوله لاحتاجت الخ) ولك ان تقول لاحتاجت الى مؤثر اذ يستحيل كونها واجبة لذاتها الا ان الطريق المذكور لما كان اظهر اكتفى به (قوله اذ يستحيل الخ) لامتناع تعدد الواجب ولقيامها بالغير (قوله واذا لم تكونا الخ) بناء على عدم الفرق بين قولنا لاحاجة له وحاجته لا وكذا بين قولنا لامؤثرية له ومؤثريته لا كما مر **قوله** والجواب انه لايلزم الخ) فان قلت الحاجة والمؤثرية اذا كانتا صفتين للممكن والمؤثر فى نفس الامر يكون لكل منهما امكان نظرا الى محلهما فللحاجة حاجة اخرى وكذا للمؤثرية مؤثرية اخرى ولامخلص عن لزوم التسلسل فى الامور الثابتة فى محلها فى نفس الامر وبرهان التطبيق يدل على استحالته ايضا قلت لانسلم جريان البرهان على مامر تحقيقه لانك ان اردت بالامكان الذى ادعيت ثبوته للحاجة امكان الوجود ولو فى محلها فبين البطلان لانها من الاعتباريات فيستحيل وجودها فلا تتصف بالامكان الخاص الذى جعل علة للاحتياج وان اردت امكان اتصاف المحل بها فباطل ايضا لان اتصاف الممكن بها واجب لاممكن خاص (قوله فان الامور العارضة العدمية) اى المعدومة فى الخارج اذا لم يكن السلب داخلا فى مفهومها تتصف الاشياء بها فى انفسها اى مع قطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض ولو فى الذهن اتصافا حقيقيا فلا يرد انا لانسلم الاتصاف بالامور العدمية فانه مجرد اعتبار وحقيقته سلب الاتصاف بالامور الوجودية لان ذلك انما يجرى فى الامور العدمية التى السلب داخل فى مفهومها دون الثبوتية وبما ذكرنا ظهر ان المناسب ان يقول كالامكان والوجود (قوله فان قيل الخ) حاصله ترك المقدمة الممنوعة اعنى قوله واذا لم تكونا موجودتين لم يكن الممكن الخ وضم مقدمة اخرى مكانها وهو ابطال عدميتهما بما مر ومن هذا ظهر كونه من تتمة الاول وان كان ظاهر التقرير يقتضى كونه شبهة برأسها حيث اثبت نفى الاتصاف بهما ارتفاعهما فى نفسهما لانهما ليستا وجوديتين ولاعدميتين **قوله** لانهما من الانواع المتكررة) جعل المؤثرية من الانواع المتكررة بالمعنى المذكور تسامح لان المؤثرية لاتتصف بالمؤثرية على تقدير الوجود بل تتصف

لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ماتغتذى به خاصة ❊ قال ❊ السابع فى بقاء النفس النفس لاتفنى بفناء البدن لماسبق من النصوص احتج الحكماء بان النفس غير مادى وكل مايقبل العدم فهو مادى فالنفس لاتقبل العدم وقد سبق القول فى مقدمتيه تقريرا واعتراضا ثم قالوا انها بعد البدن سعادة وشقاوة لانها ان كانت عالمة بالله تعالى ووجوب وجوده وفيضان جوده وتقدس ذاته عن النقايص وكانت نقية عن الهيئات البدنية معرضة عن اللذات الجسمانية التذت بوجدانها نفسها كاملة شريفة منخرطة فى سلك المجردات المقدسة والملائكة المكرمة وان كانت جاهلة معتقدة للاباطيل الزائغة تألمت بادراك جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية ويأسها عن حصولها خالدة مخلدة وتمنت العود الى الدنيا واكتساب المعالم وان اكتسبت من البدن هيئات ذميمة عدمت ميلا انها اليها وتعذر حصولها العادمة بحسب رسوخها ودوامها منها حتى يزول جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا فى زمرة الاخيار والسلام على من اتبع الهدى ❊ اقول ❊ المبحث السابع فى بقاء النفس الناطقة بعد الموت النفس لاتفنى بموت البدن اما عندنا فلما سبق من النصوص ونحوها قال الحكماء النفس الناطقة غير مادية وكل مايقبل العدم فهو مادى فالنفس الناطقة لاتقبل العدم اما الصغرى فلما سبق من ان النفس الناطقة فى ذاتها وكمالاتها غير منطبعة فى جسم تقوم به واما الكبرى فلانها لو كانت قابلة للفناء لكانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة ولاشك ان فعل البقاء غير قوة الفساد

(هما)

هما نقيضا اللاحاجة واللامؤثرية العدميتين على قياس مامر فى الوجوب (وقد عرفت الجواب) عن ذلك فيما اشرنا اليه فيما مر من اجوبة الشبهة العامة وهو ان يقدح فى دليل الوجودية اودليل العدمية لما عرفت فيه من الخلل (والنقض بحاله) هذا متعلق بقوله والجواب انه لايلزم من كونهما اعتباريين وماتوسط بينهما اعنى قوله فان قيل من تتمة الاول والمراد ان هذه الشبهة كالاولين منقوضة بحدوث الصفات المحسوسة فانها تقتضى ان لاتحدث هذه الصفات لانا نعلم بالبديهة انها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة الى المؤثر المتصف بالمؤثرية فيها ﴿ الشبهة ﴿ الرابعة ﴾ وهى مخصوصة بنفى كون الامكان محوجا ان يقال (لو احوج) الامكان (فى الوجود) الى المؤثر (لاحوج فى العدم) ايضا الى المؤثر (لاستواء نسبتهما اليه) اى نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورة الذاتية عنهما معا فكما ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن (لكن العدم نفى محض لايصلح اثرا) لشىء سواء كان عدما اصليا او طاريا وفى الاصلى مانع آخر وهو انه مستمر فالتأثير فيه تحصيل للحاصل فوجب ان لايكون الوجود ايضا اثر الشىء (والجواب ان العدم ان صلح اثرا بطل دليلكم) ببطلان انتفاء اللازم حينئذ (والا) وان لم يصلح (منعنا الملازمة) اى لانسلم انه لو احوج فى الوجود لاحوج فى العدم (للفرق البين وهو ان الوجود يصلح اثرا دون العدم) فيكون الامكان محوجا فى الجانب الذى يصلح ان يكون اثرا ولايلزم منه ان يكون محوجا فى الجانب الذى لايصلح لذلك قطعا

محلها بمؤثرية اخرى ولو كان المؤثرية على صيغة المفعول لصح جعلها من الانواع المتكررة بالمعنى المذكور لكن السياق يرده (قوله لانهما من الانواع المتكررة) اى يقتضى وجود فرد منهما لوجود فرد آخر سواء كان ذلك الفرد موصوفا بهذا اولا كما فى المؤثرية لما عرفت من لزوم التسلسل المحال متفرع على وجود الافراد ولامدخل للاتصاف فيها وانما ذكره بطريق التصوير والتمثيل فلا يرد ان المؤثرية ليست بموصوفة بالمؤثرية فلايكون داخلة فى الضابطة المذكورة **قوله** هذا متعلق بقوله والجواب الخ) قيل هذا يدل على ان النقض يتعلق بجواب اصل الشبهة ويحتمل احتمالا بعيدا تعلقه بجواب فان قيل بناء على صحة ورود النقض عليه بالامتناع ونحوه ايضا وفيه نظر لان الامتناع ليس من الانواع المتكررة اذ لايصح انه على تقدير وجوده متصف بالامتناع اللهم الا ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنع العدم اذ لو عدم لم يكن الممتنع ممتنعا بناء على ان ثبوت الصفة الموجودة بموصوفها موقوف على وجودها والحق ان التعبير اليسير لايقدح فى النقض كما صرح به الشارح فى حواشى التجريد فيجوز فى اجراء النقض ان يبطل وجود الامتناع بلزوم وجود موصوفه وهو الممتنع (قوله هذا متعلق الخ) وان كان القرب يقتضى ان يتعلق بقوله فقد عرفت الجواب **قوله** اعنى قوله فان قيل من تتمة الاول) اى مع جوابه من تتمة الجواب الاول كما يدل عليه السياق لان لان مراده ان المتوسط ليس اجنبيا وهو المجموع والا فنفس قوله فان قيل تقوية للشبهة فكيف يكون من تتمة الجواب لايقال المراد من الاول هو الشبهة لان المتوسط هو السؤال والجواب ليس من تتمة الشبهة بل منافيها وتخصيص المتوسط بنفس السؤال مع انه المجموع لايلتفت اليه (قوله من تتمة الاول) اى اول الشبهة اعنى قوله الحاجة والمؤثرية لو وجدنا الخ حيث ضم اليه نفى عدميتهما دون آخر الشبهة اعنى قوله واذا لم تكونا موجودتين الخ حيث تركه واذا كان تتمة له لم يكن الفصل بين الحل اعنى قوله والجواب الخ وبين النقض فصلا بالاجنبى ويكون النقض نقضا لهما بخلاف ما لو كان متعلقا بقوله فقد عرفت الجواب فانه يوهم كون النقض مختصا بالتتمة ومن لم يفهم وقع فى ورطة الحيرة فقال ماقال (قوله منعنا الملازمة) لايمنع صدق التالى اعنى لاحوج فى العدم مستندا بالفرق المذكور حتى يرد ان صدق الملازمة لايقتضى صدق التالى فان الشرطية الصادقة تتركب من كاذبتين بل يمنع دليل الملازمة اعنى قوله لاستواء نسبتهما بالفرق المذكور فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام (قوله فيكون الامكان الخ) اشار بذلك الى ان الامكان علة تامة للاحتياج لان صلاحية الاثر مأخوذة فى جانبه لا فى جانب العلة **قوله** ولنا ان نقول ابتداء الخ) انما قال ابتداء دفعا لما يتوهم فى كلام المصنف من التناقض لان منع الملازمة على تقدير

والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا ولا يجوز ان يكون محل قوة الفساد هو محل البقاء بالفعل بعينه فان محل قوة الفساد هو القابل للفساد قبولا يكون بعينه موصوفا بالفساد والباقى بالفعل لايبقى عند الفساد فلايكون بعينه موصوفا به فيكون محل البقاء بالفعل غير محل الفساد بالقوة فاذا فى النفس امران مختلفان فيلزم تركبها من امرين احدهما محل الفساد بالقوة والاخر الباقى بالفعل فكل من الجزئين جوهر ضرورة كون جزء الجوهر جوهرا فيلزم تركبها من الهيولى والصورة فلايكون النفس مجردة هف واعترض على هذا بان قوة الفساد هو امكان العدم وهو غير ثبوتى فلايستدعى محلا وايضا لم لايجوز ان تكون النفس مركبة من هيولى وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام وصورها فلايلزم ان تكون جسما وايضا النفس حادثة فتكون مسبوقة بامكان الوجود والامكان السابق لما لم يوجب كون النفس مادية كذلك لم يوجب امكان الفساد ان تكون مادية اجيب عن الاول بان هذا الامكان هو الامكان الاستعدادى وهو عرض وجودى يستدعى محلا ثابتا واجيب عن الثانى ان الهيولى التى هى مخالفة لهيولى الاجسام يجب ان تكون باقية بعد بعد وقوع الفساد بالفعل لما مر وحينئذ لايخلو اما ان تكون ذات وضع او لا والاول محال والا يلزم ان تكون جسما او ان تكون ذات وضع جزأ لما لا وضع له وكلاهما محالان والثانى لايخ اما ان تكون موجودة بانفرادها او لم يكن موجودة بانفرادها فان كان الاول كانت عاقلة بذاتها لما ستعرف فكانت هى النفس وقد فرضناها جزأ منها هف ومع هذا المطلوب حاصل وهو بقاء جوهر

(و) لنا ان نقول ابتداء من غير ترديد (ان سلمنا) ان الملازمة المذكورة فى دليلكم (فلا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا) لشئ اى لا نسلم بطلان اللازم (فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة) فانه لولا ان العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما (لا يقال لو جاز اسناد العدم اليه) اى الى العدم كما ذكرتم من استناد عدم المعلول الى عدم علته (لجاز) ايضا (اسناد الوجود اليه) اى الى العدم (وانه) اى جواز اسناد الوجود الى العدم (ينفى الحاجة الى وجود المؤثر) فى العالم فينسد باب اثبات وجود الصانع (لانا نقول) هذا كلام على السند مع ان الملازمة ممنوعة اذ (الضرورة) العقلية (تحكم بجواز ذلك) اعنى اسناد العدم الى العدم (وامتناع هذا) اعنى اسناد الوجود الى العدم (فلا تصح) تلك (الملازمة) اصلا ﴿ الشبهة ﴾ الخامسة ﴿ وهى ايضا مخصوصة بنفى كون الامكان محوجا (لو كان المحوج) الى المؤثر (هو الامكان لاحوج) اليه ايضا (حال البقاء لثبوته حينئذ) اى ثبوت الامكان للممكن فى حال البقاء (فانه لازم للماهية) الممكنة تقتضيه ذاتها من حيث هى هى فلا ينفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان ثابتا حال البقاء كان معلوله الذى هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا (والتالى باطل لان الحاصل به) اى بتأثير المؤثر حال البقاء ان كان نفس الوجود وانه حاصل قبله) اى قبل البقاء (لزم تحصيل الحاصل وان كان)

ان لا يصلح العدم اثرا لوقوعه بعد قوله والا اى وان لم يصلح اثرا فالظاهر ان تسليمها على ذلك التقدير فيؤول المعنى الى انا ان سلمنا الملازمة على تقدير ان لا يصلح العدم اثرا فلا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا فاصلحه بأن حمل التسليم على الابتداء من غير ترديد (قوله ولنا ان نقول الخ) الظاهر ان قوله وان سلمنا معطوف على قوله منعنا الملازمة فيصير الكلام هكذا والا اى وان لم يصلح اثرا ان سلمنا الملازمة فلا نسلم ان العدم لا يصلح اثر الشئ ولا يخفى عدم صحته فلذا قدر الشارح قدس سره قوله لنا ان نقول ابتداء من غير ترديد واشار الى انه جواب برأسه معطوف على قوله ان العدم ان صلح الخ (قوله فانه لولا ان العلة الخ) لا حاجة الى هذه المقدمة مع ان الاستلزام لا يثبت العلية (قوله فينسد الخ) لجواز ان يكون علة وجود العالم امرا معدوما (قوله فلا يصح تلك الملازمة) المدلول عليها بقوله لو جاز اسناد العدم الى العدم لجاز اسناد الوجود اليه (قوله وهى ايضا مخصوصة الخ) هذا مبنى على ما سيجئ من ان القائلين بعلية الحدوث يقولون بأن الماهية اذا حدثت اى خرجت الى الوجود لم يبق لها الحاجة واما بالنظر الى التحقيق من ان الاتصاف بالحدوث حال البقاء ايضا لانه عبارة عن المسبوقية فالشبهة تنفى علية الحدوث للحاجة ايضا كما لا يخفى (قوله لاحوج حال البقاء) يمكن ان يقال على قياس ما ذكره فى الوجود والعدم الاحتياج حال البقاء والتأثير فيه اما ان يكون ممكنا او لا فان كان ممكنا فبطلان التالى ممنوع والا فالملازمة ممنوعة وانما يلزم او لم يكن هناك مانع (قوله تقتضى ذاتها من حيث هى هى) فيه بحث اذ قد سبق ان الامكان من المعقولات الثانية الذى يقتضيها ذات المعقول الاول بحسب الوجود الذهنى وقوله من حيث هى هى يدل على انه من لوازم الماهية بالمعنى المتعارف ثم انه مما لا يحتاج الى الزامه اجراء الشبهة اذ يكفى ان يقال المجوع على القول بان الامكان هو كون الشئ بحيث لو وجد فى الذهن كان متصفا بمساواة الوجود والعدم بالنظر الى ذاته وهذه الحيثية ثابتة له حال البقاء اللهم الا ان يقال هذا سوق كلام صاحب الشبهة على المشهور وان لم يكن مختارا كما يفهم من كلامه فى حواشى حكمة العين ايضا (قوله فلا ينفك عنها اصلا) والا لزم الانقلاب فان قلت قد صرح فى التجريد بان الجهات الثلاثة من المعقولات الثانية قلت الاتصاف بها بالفعل انما هو فى الذهن فان العقل بعد ملاحظة الماهية بالقياس الى الوجود والعدم يصفها باحديهما فبهذا الاعتبار من المعقولات الثانية واما الاتصاف الانتزاعى بها اعنى كون الماهية بحيث اذا لاحظها العقل مقيسا لها الى الوجود والعدم انتزع عنها احديهما فهو لازم للماهية من حيث هى هى وعلية الامكان للحاجة انما هو بهذا الاعتبار كما لا يخفى (قوله كان معلوله الذى هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا) قد يقال لم لا يجوز ان يكون عدم البقاء شرطا لوجود المعلول الذى هو الاحتياج بأن يكون الامكان علة تامة له وفيه نظر اذ يلزم ان لا يحتاج القديم الى المؤثر اصلا اذ كل زمان يفرض هو فيه زمان بقائه والقائلون بان الامكان علة الاحتياج لا يلتزمونه قطعا

مجرد عاقل بعد موت البدن وان كان الثانى فاما ان يكون للبدن تأثير فى اقامتها اولا والاول محال والا لكانت محتاجة فى وجودها الى البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها وقد ثبت بطلان ذلك والثانى يلزم ان يكون باقية بما هى مستفيدة الوجود منه واستحالة الجسم ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها وبقاءها واجيب عن الثالث بان كل واحد من الامكان السابق وامكان الفساد لا يقتضى ان يكون النفس مادية لكن البدن مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان حدوث النفس اى الامكان الاستعدادى لحدوثها من حيث هى نفس مدبرة متصرفة لتصير كاملة فحدث النفس من مبدأها بحسب هذا الاستعداد فاذا زالت هذه الهيئة المخصوصة يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول اثر المدبر فينقطع علاقته وعدم هذا الاستعداد لا يقتضى عدم المدبر من حيث الذات بل من حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات ولا يجوز ان يكون الشئ محلا لامكان عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات جوهر مباين للبدن ولا يجوز ان يكون الشئ محلا لامكان ما هو مباين عنه والحاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان النفس من حيث هى مباينة ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان حدوث النفس هى مدبرة ومتصرفة ولامكان عدمها من حيث هى كذلك لكن امكان حدوثها من حيث هى مدبرة ومتصرفة يستدعى امكان وجودها من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث النفس من حيث مدبرة متصرفة بدون حدوثها من حيث الذات فبالعرض صار محلا لامكان حدوث

الحاصل به (امراتجددا لم يكن) ذلك المؤثر بتأثيره (موجدا للباقى) الذى هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء (بل)موجبا (لامر آخر) فلايكون مؤثرا فى الباقى والمقدر خلافه (لايقال تأثيره فى بقائه) لذى هوامر متجدد (لافى ذاته) بحسب اصل الوجود الذى كان حاصلا (لانانقول الذات ممكنة حال البقاء) ولاتأثير فيها كما اعترفتم به (فتبقى)الذات(بلامؤثر) فيها فتكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه فرضا هذا خلف (والجواب انه) اى التأثيرفى الممكن الباقى(ليس تحصيلاللحاصل ولا) تحصيلا (للمتجددبل) تأثيره فيه هوان يكون (دوامه لدوامه)كماكان وجوده اولامن وجوده(فان سمى الدوام متجددا) لانه لم يكن حاصلا فى اول زمان الوجود (صار) النزاع(لفظيا)لانانقول التأثيرفى دوام الوجود الحاصل اولالافى امر متجددهو وجود ابتدائى وانتم تقولون لاتأثيرفى الوجود الحاصل اولا بل فى امر متجددهو دوامه فالمعنى واحدو الاختلاف فى ان المراد بلفظ المتجددماذا واعلم ان الجواب الاول مذكور فى نقد المحصل وليس فيه انه لاتأثير فى ذات الممكن حتى يتجه عليه مااورده المصنف بل فيه ان تأثيرالمؤثر فى امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر فى امر جديد صار به باقيا لافى الذات الذى كان باقيا ومعناه انه اذا اخذ الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور ان يفيده المؤثر البقاء بهذا الاعتبار والالزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان بقاؤه مستفادا منه ولاشك ان البقاء هودوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ماآثره

على ان مآل هذا الى اعتبار الحدوث مع الامكان والكلام فى اعتبار الامكان وحده فتأمل (قوله والمقدر خلافه) لان المراد من قولنا لا حوج حال البقاء ان يكون الباقى فى بقائه محتاجا الى المؤثر ويكون له التأثير فى بقائه فلا يرد ان التأثير حال البقاء لايقتضى ان يكون التأثير فى البقاء والمقدر هو الاول دون الثانى (قوله تأثيره فى بقائه الخ) فيكون التأثير فى الباقى فلايلزم خلاف المقدر (قوله لافى ذاته الخ) فلايلزم تحصيل الحاصل فلايلزم شئ من المحذورين قوله بحسب اصل الوجود) لوسكت من هذا القيد ترويجا للجواب لكان احسن واوفق بقوله ولاتأثير فيها كما اعترفتم به فيبقى الذات بلا مؤثر الا انه قيده به اشعارا لضعف الجواب ابتداء (قوله الذات ممكنة الخ) يعنى ان الذات متصفة بالامكان بحسب اصل الوجود حالة البقاء اذ الممكن لايصير واجبا ولاتأثير فيها بحسب اصل الوجود فبقى الذات بلامؤثر بحسب اصل الوجود مع ثبوت امكانها بهذا الاعتبار هكذا ينبغى ان يقرر الكلام ليصح المرام ويندفع الشكوك والاوهام (قوله ليس تحصيلا للحاصل) بان يكون بحسب اصل الوجود (قوله ولاتحصيلا للمتجدد) بأن يكون التأثير باعتبار امر متجدد لم يكن حاصلا ابتداء حتى لايكون التأثير فى الباقى (قوله ان يكون دوامه لدوامه) فالتأثير فى الاتصاف بالوجود فى الزمان الثانى كما كان فى الزمان الاول فلايلزم شئ من المحذورين (قوله والاختلاف الخ) حيث اردنا به الوجود الابتدائى لواردتم به الدوام قوله حتى يتجه عليه مااورده المصنف) اى حتى يتجه عليه ظاهرا والافتأويله بمااشار اليه الشارح من ان المراد نفى التأثير فى الذات بحسب اصل الوجود ممكن ويحتمل ان يريد انه ليس فيه هذا الحكم محمولا على ظاهره حتى يتجه مااورده المصنف (قوله ان تأثير المؤثر الخ) لايخفى ان عبارته تدل دلالة ظاهرة على ان التأثير فى البقاء وانه امر جديد لم يكن حال الاحداث وانه سبب لصيرورته باقيا فهو باق بهذا البقاء لابيقاء سابق عليه حتى يلزم تحصيل الحاصل وحينئذ عليه مااورده المصنف من ان الامكان بالنظر الى اصل الوجود باق ولاحاجة فيه الى المؤثر بل فى البقاء الذى هو امر جديد نعم لوقيل كماذكره المصنف من ان التأثير فى اصل الوجود باعتبار دوامه واستمراره فى الازمنة الآتية كماكان فى الزمان الاول تم الجواب وانقلعت الشبهة وشتان بين العبارتين والتأويل بمجرد حسن الظن تكلف (قوله ولاشك ان البقاء الخ) ان اريد استفادة هذه المقدمة من عبارته فممنوع بل المستفاد منها انه امر جديد لم يكن وقت الاحداث والتأثير واقع فيه وان اراد صدقها فى الواقع فلاتجدى فى تطبيق عبارته كمالايخفى (قوله ولافرق الافى تسمية الخ) الحصر ممنوع لتحقق الفرق باعتبار ان الناقد اعتبر التأثير فى البقاء الذى هو متجدد والمصنف اعتبر

النفس من حيث جوهرها وامكان عدمها من حيث هى مدبرة متصرفة لايستدعى امكان عدمها من حيث جوهرها لان انتفاء الذات من حيث هى على حالة لايقتضى انتفاءها من حيث هى هى لان انتفاء المجموع لايقتضى انتفاء جميع اجزائه بخلاف تحققه فحينئذ لايكون البدن محلا لامكان عدم النفس لابالذات ولا بالعرض ويكون محلا لامكان وجودها بالعرض فهذا هو الفرق بين الامكان السابق وامكان الفساد ثم قال الحكماء النفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة لان النفس ان كانت عالمة بالله تعالى وبوجوب وجوده وبفيضان جوده اى افادته ماينبغى لكل موجود من غير عوض وانه اعطى كل شئ خلقه ثم هدى وبتقدس ذاته عن النقايص وتنزهه عن سمات الحدوث وكانت نقية عن الهيآت البدنية منتهية عن متابعة الهوى المستعقبة للاخلاق المذمومة معرضة عن اللذات الجسمانية المقتضية الى الملكات الردية التذت بوجدانها نفسها كاملة شريفة جامعة للفضيلتين العلمية والخلقية منخرطة فى سلك المجردات المتقدسة والملائكة المكرمة راجعة الى ربها راضية مرضية وان كانت النفس جاهلة بالله تعالى معتقدة للاباطيل الرائغة من اثبات الشريك واتصافه بمايجب تقديسه وتنزيهه عنه تألمت بادراك جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية ويأسها من حصولها خالدة مخلدة وتمنت العود الى الدنيا واكتساب المعالم وقالت ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين وان كانت عالمة بالله وبوجوب وجوده كما ذكر واكتسب من البدن هيآت كريهة واخلاقا ذميمة وملكات ردية لكن

ولافرق الافى تسمية البقاء اى الدوام متجددا وتوضيح المقام بمالا مزيد عليه فى تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود فى زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به فى الزمان الثانى ومابعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه امر لازم له فى حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى فكما ان اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه بأصل الوجود والثانى هو اتصافه ببقاء الوجود فهو فى وجوده ابتداء وفى استمراره تحتاج الى المؤثر الذى يفيده الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لاوجود لهما فى الخارج وقد نبهت على معنى التأثير والايجاد فيما سبق ومن قال ان التأثير فى الباقى تحصيل للحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل فى الزمان الثانى اصل الوجود الذى كان حاصلا او وهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن المأخوذ مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التأثير اذا كان فى امر متجدد لايكون تأثيرا فى الباقى البتة فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائى وهو ايضا باطل لان التأثير فى ذلك الوجود الحاصل لافى اصله بل فى بقائه ودوامه الذى هو متجدد ومايقال من المعنى بالتأثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ماذكرناه من ان وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فكن من امرك على بصيرة كيلا يشتبه عليك الحال بتغير العبارات ※ الشبهة ﴿ السادسة لوكان ﴾ الامكان او الحدوث محوجا الى المؤثر كان (الحوادث) التى نشاهدها (مؤثر) اما لحدوثها واما لامكانها (فاما) ان يقال ذلك المؤثر (قديم فيلزم حدوثها) اى حدوث تلك الحوادث فى اوقاتها المخصوصة (بلاسبب) مخصص لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية فى ان ذلك المؤثر القديم موجود فيها (واما) ان يقال ذلك المؤثر (حادث) فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث ايضا (فيتسلسل) وهو محال (قلنا) المؤثر فى الحوادث قديم (مختار عندنا) وفعله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات مع تساويها لايحتاج الى داع بل له ان يختار احد مقدورية المتساويين على الآخر بلا سبب يدعوه اليه فان ذلك هو الكمال فى الاختيار (والترجيح) الصادر من الفاعل لاحد مقدوريه على الآخر (الالداع) يدعوه الى اختيار ذلك المقدور (غير الوقوع) اى وقوع احد المتساويين (بلاسبب) مؤثر والثانى هو المحال لانه ترجيح احد المتساوين من طرفى الممكن بلاسبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول فليس بمحال لانه ترجيح من غير مرجح اى من غير داع يدعوه لامن غير ذات

التأثير فى اصل الوجود بكون دوامه لدوامه **قوله** وتوضيح المقام بمالامزيد عليه الخ) خلاصته ان ههنا امرين اصل الوجود واستمراره وشئ منهما ليس مقتضى ذات الممكن فيحتاج فى كل منهما الى الفاعل فان قلت معلول الامكان هو الاحتياج الى المؤثر فى الوجود الابتدائى وقد تخلف فى حالة البقاء قلت بعد تسليم تخلف نفس الاحتياج فيه معلول الامكان هو الاحتياج فى الاتصاف بنفس الوجود فان كان عقيب العدم يفيد العلة الاتصاف بالوجود الابتدائى اى الوجود فى زمان الحدوث وان كان حالة البقاء يفيده الاتصاف به فيما بعده كما صرح به (قوله فاما ان يقال ذلك المؤثر) اى الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير (قوله حادث) اما بذاته او بشرط من شرائط تأثيره (قوله وهو محال) فيه بحث لجواز ان يكون شرط تأثيره امرا اعتباريا متجددا يقتضى ذاته التجدد والتقضى فانه كما فى الوجود امر غير قار الذات لايقبض العقل من ان يكون المعدوم كذلك او يكون تجدده بسبب تجدد امر آخر وهكذا فيلزم التسلسل فى الامور الاعتبارية (قوله وتعلق ارادته الخ) وهذا التعلق اما ازلى فيكون المؤثر التام بجميع شرائطه قديما ولايلزم قدم الحادث لانه تعلق ارادته بوقوعه فى وقت مخصوص ولاتخلف المعلول عن العلة التامة فان التخلف فيما اذا كان المؤثر مختارا ان يقع على خلاف ماارادة فاذا اراد وقوعه فى وقت مخصوص فلو وقع قبل ذلك الوقت او بعده كان تخلفا كما اذا اراد

لم تقعد اباطيل زائفة عذبت بميلانها اليها وتعذر حصولها الباهدة بحسب رسوخ تلك الملكات ودوامها فيها حتى تزول وتزحزح عن النار وتدخل الجنة جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا فى زمرة الاخيار الذين لاخوف عليهم ولا هم يحزنون واحشرنا مع الذين انعم الله عليهم من النبين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا ※ قال ※ الكتاب الثانى فى الالهيات وفيه ثلاثة ابواب ※ الباب الاول فى ذات الله تعالى وفيه فصول الاول فى العلم به وفيه مباحث ※ الاول فى ابطال الدور والتسلسل اما الدور فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود الاثر فلو اثر الشئ فى مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين وهو محال اما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان الاول انه لو تسلسل العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احديهما من معلول معين والاخرى من المعلول الذى قبله وتسلسلا الى غير النهاية فان استغرقت الثانية الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهى يكون الناقص مثل الزائد وان لم تستغرق يلزم انقطاعها والاولى تزيد عليها بمرتبة فيكون ايضا متناهية الثانى مجموع الممكنات المتسلسلة محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفسه ولا الداخل فيه لانه لايكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون علة مستقلة للمجموع فهو امر خارج عنه والخارج عن كل الممكنات لايكون ممكنا لايقال المؤثر فيه هو الاحاد التى لانهاية لها لانه ان اريد بالمؤثر الكل من حيث هو الكل فهو نفس المجموع وان اريد به ان

متصف بالترجيح ولااستحالة فيه لان المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح كيف يشاء وفيه بحث وهو ان المختار وان رجح احدمقدوريه بارادته لكن اذا كانت ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجدان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان اسند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يسند الى شئ فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات قلنا فيلزم حينئذ التسلسل فى التعلقات ۞الشبهة ﴿ السابعة جملة الحوادث ﴾ التى وجدت الآن من

وقوعه على كيفية مخصوصة فلووقع على كيفية اخرى كان تخلفا او تعلق ارادته متجدد فيكون المؤثر التام حادثا وتخصص التعلق بوقت دون آخر بذات الارادة فان شانها التخصيص بلامخصص كما ذكره الشارح قدس سره اوتعلق آخر متجدد ويلزم التسلسل فى التعلقات لكونها امورا اعتبارية **قوله** وفيه بحث وهو ان المختار الخ) قال بعض الفضلاء فى البحث بحث لانه يقال ان من شان المختار ان تعلق ارادته بأحد المقدورين وان كانت مساوية فى تعلقها بهما ولايحتاج فى تعلق ارادته المساوية باحدهما الى ارادة اخرى فيلزم التسلسل وتحقيقه ان نسبة الارادة الى الضدين وان كانت على السوية الا ان القادر يرجح احد المتساويين على الآخر بلاداع فاللازم هو الترجيح بلامرجح لا الترجح بلامؤثر حتى يلزم انسداد باب اثبات الصانع فان قيل تعلق الارادة ان كان اثرا لذات المريد فتأثيره فيه اما بالايجاب فيلزم الايجاب بالنظر الى الفعل ايضا كما لايخفى وان كان بالارادة يلزم التسلسل قلنا انما يلزم التسلسل لواحتاج تعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع فان المختار اذا وجد شيئا فالمفعول قصدا هو ذلك الشئ فهو يحتاج الى ارادة ترجحه واماتعلق الارادة فهو وان كان اثرا لذلك الفاعل لكن لالذاته بل لذلك الشئ فلايحتاج فيه الى ارادة اخرى بل تلك الارادة للمراد قصدا ولنفسها تبعا وهذا كما ان الموجب اذااوجب شيئا لايحتاج فى الاتصاف بالايجاب الى ايجاب آخر هذا غاية ماقيل والحق ان عدم الاحتياج الى ارادة اخرى ظاهر واماعدم الاحتياج الى تعلق آخر فمحل بحث للعلم الضرورى بأن تعلق الارادة لايدخل فى علة نفسه والالزم توقف الشئ على نفسه فتدبر (قوله وفيه بحث الخ) حاصله ان الترجيح بلامرجح باطل لانه يستلزم الترجح بلامرجح او التسلسل (قوله لكن اذا كانت ارادته الخ) التعرض للارادة بعد ماقال المجيب وتعلق ارادته بتخصيص الخ لحسم مادة الجواب ببيان انه لايمكن الترجيح بلامرجح سواء كان المرجح الارادة اوتعلق الارادة (قوله مساوية لارادته الخ) ولالزم الايجاب وعدم القدرة على الطرف الآخر **قوله** نقلنا الكلام الخ) ان قيل هذا الكلام منقوض بالواقعات كما فى قصة الشبع والجوع والعطش قلنا سيجئ ان فى الكل مرجحا (قوله فقد ترجح احد المتساويين) اعنى وجود الارادة على عدمها بلا سبب فيلزم وقوع الممكن بلاعلة **قوله** فيلزم حينئذ التسلسل فى التعلقات) ان بنى بطلانه على عدم جواز التسلسل فى الاعتبارية النفس الامرية لجريان برهان التطبيق فلانسلم ذلك كما تحققه فيما سبق وانما يجرى البرهان اذا كان للتعلقات وجودات اما فى الخارج اوفى العقل لامتناع الانطباق فيما لم يوجد اصلا واتصاف المحل بها لايستلزم كونها موجودة بأحد الوجودين كما مر وان بنى على امر آخر فليبين ذلك اذ لانسلم عدم جواز تحقق تعلقات غير متناهية بأن يكون كل تعلق سابق معدا اللاحق فتأمل (قوله فيلزم حينئذ التسلسل) ان استند تعلق الارادة الى تعلق آخر والا يلزم وقوع التعلق بلاسبب وقد عرفت اندفاعه اما باختيار ان التعلق ازلى ولاتخلف اوباختيار انه متجدد ومخصص وقوعه نفس الارادة اوانه واقع بلاسبب ولايلزم من جواز وقوع الامور الاعتبارية بلاسبب جواز وجود الممكن بلاسبب وهذا هو مختار صدر الشريعة فى التوضيح وهو فى غاية المتانة وقد حققناه فى حواشينا على المقدمات الاربعة او بالتزام التسلسل فى التعلقات لكونها اعتبارية والقول بأن التسلسل فى الامور الاعتبارية النفس الامرية ايضا محال لجريان برهان التطبيق فسيجئ الكلام فيه ان شاء الله تعالى (قوله جملة الحوادث الخ) يعنى اذا اخذت جميع الحوادث

المؤثر كل واحد لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو محال فكان المؤثر داخلا وقد ابطلناه ۞ الثانى فى البرهان على وجود واجب الوجود ويدل على وجوده وجهان الاول انه لاشك فى وجود حادث وكل حادث ممكن والا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى وكل ممكن فله سبب وذلك لابد وان يكون واجبا اومنتهيا اليه لاستحالة الدور والتسلسل الثانى لاشك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب واجب ابتداء او بواسطة ولايعارض بانه لوكان واجبا لزاد وجوده لما مر فى صدر الكتاب فيحتاج الى ذاته فيكون له سبب ملاق او مباين فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده او امكانه لما بينا ان ذاته من حيث هى توجب وجوده بلا اعتبار وجوده وعدمه ۞ اقول ۞ لما فرغ من الكتاب الاول فى الممكنات شرع فى الكتاب الثانى فى الالهيات وذكر فيه ثلاثة ابواب ۞ الباب الاول فى ذات الله تعالى ۞ الثانى فى صفاته ۞ الثالث فى افعاله ۞ الباب الاول فى ذات الله وذكر فيه ثلاثة فصول الاول فى العلم به تعالى الثانى فى التنزيهات الثالث فى التوحيد الفصل الاول فى العلم به وذكر فيه ثلاثة مباحث ۞ الاول فى ابطال الدور والتسلسل ۞ الثانى على وجود واجب الوجود ۞ الثالث فى معرفة ذاته المبحث الاول فى ابطال الدور والتسلسل اما الدور وهو توقف الشئ على مايتوقف عليه بمرتبة او اكثر فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره فلو اثر الشئ فى مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين او اكثر فانه اذا اثر الشئ

حيث هى جملة لاشك انها حادثة وممكنة فلوكان الحدوث والامكان محوجا الى المؤثر لكان لتلك الجملة علة لكن (لاعلة لها والا فاما حادثة فتكون) تلك العلة (داخلة فى الجملة) الشاملة لجميع الحوادث بحيث لايشذ عنها شئ منها (وهى) اى تلك العلة (خارجة عنها) لان المؤثر فى الجملة لابد ان يكون خارجا عن الاثر فتكون داخلة وخارجة معا هذا خلف (واما قديمة فصدورها المؤثر) اذ لايجوز ان يؤثر ذلك القديم فيها تأثيره فيها ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لايعقل تأثير حقيقى بلا حصول اثر وان كان حادثا لزم ان يتصف القديم بصفة متجددة هى المؤثرية فتكون محتاجة الى مؤثرية اخرى فننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل (والجواب انها) اى المؤثرية صفة (ذهنية) فنختار ان المؤثر فى جملة الحوادث قديم وان له تأثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة الى تأثير آخر فلا يتسلسل ولقائل ان يقول الاتصاف بحادث وان كان عدميا محتاج الى مرجح ومخصص فان قيل الارادة كافية فى ذلك قلنا قد مر آنفا وجه الاشكال فيها ❊ الشبهة ﴿ الثامنة دعوى الضرورة فى قدرة العبد فى قضية الهارب من السبع ﴾ اى نعلم بالضرورة ان قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته وان افعاله صادرة عنه بمجرد اختياره ونعلم بالضرورة ايضا ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الى الفرار يستحيل منه ان يقف ويتفكر فى رجحان احدهما على الآخر وكذا الحال فى العطشان اذا احضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن حادث بلا سبب (والجواب ماقد عرفت) من ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داع وليس بمستحيل انما المحال ترجح احد طرفى الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا مافى هذا الجواب ﴿ خاتمة ﴾ للبحث الاول من ابحاث الممكن (قال المتكلمون المحوج) الى السبب (هو الحدوث)

الموجودة الى الآن التى بعضها مجتمعة وبعضها متعاقبة سواء قلنا بتناهيها او بعدم تناهيها من حيث انها جملة بحيث لايشذ منها واحد فلاشك فى حدوثها وامكانها لان حدوث الجزء وامكانه يستلزم حدوث الكل وامكانه وفى ان حدوثها وامكانها غير حدوث الجزء وامكانه لان حدوث كل جزء وامكانه يستلزم حدوث الكل وامكانه ولا يستلزم حدوث الجزء الآخر وامكانه **قوله** لاشك انها حادثة وممكنة) الحوادث اما مجتمعة او متعاقبة وفى المتعاقبة لايجوز ان يكون السابق مؤثرا للاحق لوجوب اجتماع المعلول مع العلة فالمؤثر اما حادث مجتمع او قديم ففى الثانى فالامر ظاهر وفى الاول نقل الكلام الى مؤثره حتى يوجد جملة حادثة مجتمعة وبهذا يظهر ان الكلام فى الحوادث المجتمعة فيصح قوله لاشك انها حادثة وظهر سر تقرير الشارح الجواب على الوجه المسطور وعدم ارجاعه الضمير فى قوله والجواب انها ذهنية الى الجملة (قوله لان المؤثر فى الجملة) اى فى جملة الحوادث فلا يرد النقض بالمجموع المركب من الواجب والحادث فان علته ليست خارجة عنه (قوله لابد ان يكون الخ) اذ لايجوز ان يكون نفسه للزوم تقدم الشئ على نفسه ولاجزؤه للزوم ان لايكون مؤثرا فى الجملة بل فى بعضها العدم تأثيره فى نفسه هذا خلف (قوله فصدورها المؤثر) فلايكون مافرضناه علة علة والظاهر فوجودها اذلاصدور حينئذ **قوله** ان كان قديما لزم قدم الحوادث) اذ لاجوز تقدم التأثير على وجود الاثر انالم نزد هذا لانه قول مرجوح لم يلتفت اليه وان نقله فيما سبق (قوله اذ لايعقل تأثير حقيقى) قيد بذلك لان التأثير الغير الحقيقى بأن يراد به مبدأ التأثير يعقل وجوده بلا اثر كما قالوا بقدم التكوين مع حدوث المكون (قوله قلنا قد مر الخ) اى قلنا قد مر حله (قوله اى نعلم بالضرورة الخ) ينافى ماصر جوابه من ان المعلوم بالضرورة دوران الفعل مع قدرة العبد واما تأثيرها فيه فلا (قوله والجواب الخ) هذا قول الاشاعرة واما الحكماء والمعتزلة فمنعوا وجود الطرفين المتساويين وانتفاء من كل الوجوه ووجود المرجح غاية مافى الباب عدم الشعور به وفيه كلام مذكور فى التوضيح (قوله خاتمة الخ) لم يعطف قوله قال المتكلمون الخ على قوله الحكماء لئلايكون داخلا فى البحث الاول وجعله خاتمة له اشارة الى ضعف هذا القول وان ذكره استطرادى ولذا لم

فى مؤثره يكون متقدما على مؤثره ومؤثره متقدم عليه فيكون الشئ متقدما على نفسه لان التقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ لايقال لم لايجوز ان يكون هناك شيئان ماهية كل واحد منهما مؤثرة فى وجود الاخر او ماهية احدهما مؤثرة فى وجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما مؤثرا فى وجود الاخر ولايلزم تقدم الشئ على نفسه لانانقول حينئذ لايكون دورا لان الشئ لم يتقدم على نفسه لان الشئ لم يتقدم على مايتقدم عليه فان وجود كل اثر لماهية الاخر على التقدير الاول ووجود الثانى لماهية الاول على التقدير الثانى ووجوده لوجود الثانى على التقدير الثانى وكلامنا فى الدور لافى غيره وايضا لايجوز ان يكون الماهية بدون الوجود مؤثرة فى الوجود لانانعلم بالضرورة ان علة الموجود يجب ان تكون موجودة قبل وجود معلولها قبل ان اريد بتقدم المؤثر على اثره كونه محتاجا اليه فلانم ان المحتاج الى المحتاج الى الشئ محتاج الى ذلك الشئ لانه لوكان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم مايحتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانه لوفرض وجود القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة والالزم تخلف المعلول عن العلة القريبة وهو ممتنع وان اريد بتقدم المؤثر على اثره شئ غير الاحتياج اليه فلابد من افادة تصوره لينظر فى صحته وفساده وقيل لانم ان اللازم وهو قولنا امتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم مايحتاج اليه باطل قوله فانه لوفرض وجود العلة القريبة للمعلول

لاالامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر فى خروجه من العدم الى الوجود اعنى الحدوث اذ ماهيته لاتفى بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شئ طلب علته وان لم يلاحظ معه شيئا آخر وايضا لوكان المحوج هو الامكان لاحوج فى جانب العدم فيلزم ان تكون الاعدام الازلية معللة مع كونها مستمرة والكل منظور فيه اما الاول فلانه ليس لماهية الممكن خروج من العدم الى الوجود مسمى بالحدوث والا لكانت حالة الخروج عارية عنهما معا بل ليس لها الا الاتصاف بالعدم او الاتصاف بالوجود فاحتياجها الى المؤثر فى هذا الاتصاف وقضية البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجدة للبناء حقيقة وكلامنا فى العلة الموجدة بل هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات علة معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلايضرها عدم شئ منها واما الثانى فلان العقل لوجوز وجود الحادث لذاته لما طلب علته اصلا فظهر ان ذلك الطلب لملاحظة امكانه الناشئة من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت فى جواب الشبهة الرابعة من ان عدم المعلول لعدم العلة وان كانا مستمرين (وقيل) المحوج الى المؤثر هو (الامكان مع الحدوث) فيكون كل منهما جزأ من العلة المحوجة (وقيل) المحوج هو (الامكان

بذكرادلته (قوله الامكان) فالقصر فى قوله المحوج هو الحدوث اضافى (قوله لان الممكن الخ) لايخفى انه اعادة للدعى باقامة تعريف الحدوث مقامه فالظاهر تركه والاكتفاء بقوله اذ ماهيته لاتفى بذلك وايراد الواو بدل الفاء فى قوله فاذا خرجت ليكون دليلا على عدم علية الامكان يعنى اذا خرجت زالت الحاجة مع بقاء الامكان فلايكون علة ثم ان المفاد من بيانه ان الممكن محتاج فى صفة الحدوث الى المؤثر لانه علة الاحتياج اليه فلايتم التقريب ولوجعل كلمة فى فى قوله فى خروجه السببية لايصح الاستدلال عليه بقوله اذ الماهية لاتفى بذلك (قوله وايضا اذا لاحظ الخ) هذا على تقدير تمامه انما يفيد كونه علة التصديق بالحاجة لاعلة الاتصاف بها (قوله وان لم يلاحظ) الصواب من غير ان يلاحظه لان نقيض الشرط ليس اولى بالجزاء اللهم الا ان يقال ان الوصلية ههنا لمجرد الفرض قوله وايضا لوكان المحوج الامكان الخ) هذا الدليل ناظر الى قوله لاالامكان فانه جعل هذا النفى جزء المدعى ومدعى ضمنا فاستدل عليه بهذا فلاورود لماقيل هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على على نفى علية الامكان لاعلى علية الحدوث فلاتقريب له اصلا (قوله مع كونها مستمرة) وهو ينافى التأثير لان معناه التغير من حال الى حال سيما من المختار (قوله ليس ماهية الممكن الخ) كما يقتضيه قوله فاذا خرجت الى الوجود زالت فانه يدل على زوال الحدوث بعد الوجود و لذا زال معلوله وذلك انما يتم اذا كانت حالة الخروج واسطة بين الوجود والعدم ولو اريد به مسبوقية الوجود بالعدم لايمكن زواله اصلا قوله والا لكانت حالة الخروج الخ) فان قلت ذكر فى شرح المقاصد ان معنى الخروج من العدم الى الوجود مسبوقية الوجود به فحينئذ لايلزم الواسطة بين الوجود والعدم وبالجملة معنى الخروج المذكور ارتفاع العدم فى آن وتحقق الوجود فى آن يعقبه بلافصل فمن اين يلزم الواسطة قلت لعل مراده ان اعتبار الاحتياج فى نفس الحدوث انما يتم اذا كان الاثر حالة الخروج عاريا من الوجود والعدم اذ لو لم يكن له الا الاتصاف باحدهما كان الاحتياج فى هذا الاتصاف قطعا لعدم وفاء الماهية لذلك سواء كان لها اول فى ذلك الاتصاف ام لا فتأمل قوله فان البناء ليس علة الخ) حاصل الكلام ان الحادث فى البناء هو الاجتماع الخاص ومايترتب عليه من الشكل المعين وعلته هى العقل الفعال مع انتفاء حركة اليد وانتفاء تحريكه من محرك آخر فيكون بقاؤه مع بقاء علته وزواله مع زوالها لاذوات تلك الامور المعلولة بعلل اخرى لان حدوث وجودها قبل البناء ولا حركات الآلات وضم بعضها الى بعض اذ هى منتهية بانتهاء عللها الفاعلية كما لايخفى (قوله الى علل فاعلية) هى المبدأ الفياض بتوسط الاوضاع الفلكية والاقترانات الكوكبية على قول الحكماء وتعلقات ارادته تعالى على رأى المتكلمين (قوله من ان عدم المعلول الخ) لان تأثير العدم فى العدم

مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا لانم قوله والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم لكن لم قلتم بان ذلك محال فان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزأ منها ويجوز تخلف المعلول عن جزء العلة التامة وهذا غير مستقيم لان العلة القريبة وان سلم انها جزء العلة التامة لكنها جزء مستلزم للمعلول اذلا واسطة بينه وبين تحقق المعلول فلايمكن تخلف المعلول عنه لاستحالة تخلف اللازم عن الملزوم والحق ان يقال ان اريد بقوله وجد المعلول بالضرورة لوفرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة انه وجد المعلول فى نفس الامر فهو ممنوع فانه لايلزم من فرض وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة وجود المعلول بالضرورة فى نفس الامر فان وجود المعلول فى نفس الامر انما يلزم اذا كانت العلة القريبة موجودة فى نفس الامر ولايلزم من فرضنا وجود العلة القريبة وجودها فى نفس الامر وان اريد انه وجد المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة فلانم لزومه ايضا على ذلك التقدير فان ذلك التقدير محال فيجاز عدم لزوم وجود المعلول على ذلك التقدير المح وان سلم لزومه على ذلك التقدير لكن لايلزم منه ان لايكون المحتاج الى الشئ محتاجا الى ذلك الشئ فى نفس الامر وانما يلزم ذلك لوكان التقدير واقعا فى نفس الامر فهو مم وكلامنا فى بطلان الدور فى نفس الامر لاعلى التقدير واما النص وهو ان يترامى عروضا العلية والمعلولية فى سلسلة واحدة من معلول معين الى غير نهاية فيدل على بطلانه وجهان الاول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية

بشرط الحدوث) فيكون الامكان علة محوجة والحدوث شرطا لعليتها وتأثيرها قالوا دليل الفريقين السابقين يقتضى اعتبار كل من الامكان والحدوث فيعتبر الحدوث اما شرطا واما شطرا (وقيل الكل) اى كل واحد من الاقوال الثلاثة (ضعيف) قال الامام الرازى (لان الحدوث صفة للوجود) لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعا (فيتأخر) الحدوث (عن الوجود) لان صفة الشئ متأخرة عنه (وهو) اى الوجود (متأخر عن تأثير العلة) اى عن الايجاد (المتأخر عن الحاجة)لان الشئ اذا لم يحتج فى نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما فى الواجب والممتنع (المتأخرة عن علة الحاجة)بالضرورة (فيلزم) على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزأها او شرطا (تأخره عن نفسه بمراتب)اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثانى لان جزء العلة متقدم عليها والاظهر فى العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب والمآل فى المعنى واحد قال المصنف (ولا يخفى انه) اى ما ذكره هذا القائل (مغالطة) نشأت من اشتباه الامور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها (لانهم لم يريدوا) بقولهم ان الحدوث علة الحاجة او جزؤها او شرطها (الا ان حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث) اما وحده او مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه (لا ان الحدوث علة فى الخارج) للحاجة (فيوجد) الحدوث فى الخارج اولا (فتوجد الحاجة) فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان فكيف يتصور كون احدهما علة للآخر فى الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشئ على نفسه بمراتب ونحن نقول ان قولنا الممكن محتاج فى وجوده الى مؤثر قضية صادقة فى نفس الامر فيكون الممكن موصوفا فى حد ذاته بالحاجة الى غيره وكما ان اتصاف الشئ بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هى ذات الموصوف

ليس الا عدم تأثير الوجود فليس ههنا فعل وانفعال حقيقة حتى ينافى الاستمرار على ان التأثير الحقيقى ايضا لا ينافى الاستمرار لجواز ان يكون التأثير والاثر كلاهما مستمرين **قوله** قالوا دليل الفريقين الخ) فيه بحث لان بعض ادلتهم ينفى المقابل صريحا وبعضها يفيد ضمنا فانه يجعل الحدوث علة تامة فلا وجه لاعتبارهما معا نظرا الى ادلة الفريقين اللهم الا ان يقال لهم ادلة غير متنافية (قوله قالوا دليل الفريقين الخ) هذا انما يتم لو لم يكن دليل احد الفريقين نافيا لما يثبته دليل الآخر وفيه تأمل **قوله** لان الحدوث صفة للوجود) لا يقال نحن نجعل العلة الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود وهو ليس بصفة للوجود بل للماهية ولا يلزم الواسطة لما عرفت من معناه لانا نقول الحدوث بذلك المعنى صفة للماهية لكن بالنسبة الى وجودها بالفعل متأخر عن الوجود ايضا وقد يقال مراد المتكلمين بالحدوث الذى هو علة الحاجة كون الشئ بحيث لو وجد لكان وجوده مسبوقا بلا وجود وهذا ليس بمتأخر عن الوجود وانت خبير بأن الحدوث اذا فسر بهذا يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه السابق حادثا كما كان ممكنا ولم يقل به احد (قوله لان الشئ الخ) هذا انما يدل على اللزوم دون التأخر (قوله والثالث) اذ المفروض ان العلة هو الامكان فقط ولا توقف له على الحدوث بخلاف التقدير الثانى فان المفروض فيه علية المجموع والكل محتاج الى الجزء فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام **قوله** وخمس على التقدير الثانى الخ) هذا مبنى على ان لا يفسر العلة بما يوقف عليه الشئ والا فالشرط جزء العلة على ذلك التقدير فلا اثنينية لا ذاتا ولا حكما كما ذكره الشارح فى المراتب بل بالعلة الفاعلية لكن فيه بحث لجواز ان يكون تلك العلة امرين كلاهما معا بحسب الذات والوجود فلا يزيد المراتب على الاربع فان قلت المجموع له مرتبة وكل واحد منه له مرتبة اخرى قبل مرتبة الكل قلت ان اعتبر هذا فليعتبر ان لمجموع ما يتوقف عليه الشئ له مرتبة وكل واحد منه له مرتبة اخرى فيزيد المراتب على الاربع على تقدير الفاعلية ايضا الا ان يثبت ان العلة الفاعلية ههنا هى العلة التامة ايضا (قوله والاظهر الخ) وذلك لان اللازم من العلية التقدم دون التأخر الا انه لما كان لازما اقامه مقامه (قوله الا ان حكم العقل الخ) كما ينساق اليه دليلهم (قوله وهذا حق الخ) فيجوز ان يكون ملاحظة المتأخر علة للحكم بالتقدم كما فى برهان الانى ثم ابطال مدخلية ملاحظة الامكان بما ذكره مما فيه شبهة لما ذكره الشارح قدس سره من ملاحظة الحدوث

فلنفرض جملتين احديهما من معلول معين والاخرى من المعلول الذى قبله وتسلسلتا الى غير النهاية فان استغرقت الجملة الثانية الجملة الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهى بان يطبق الاول من الجملة الثانية على المعلول المعين الذى هو الجملة الاولى يكون الناقص مساويا للزائد وان لم يستغرق الجملة الثانية الجملة الاولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاع الجملة الثانية فيلزم تناهيها والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة فتكون ايضا متناهية فان قيل لا نم ان الجملة الثانية اذا لم تستغرق الجملة الاولى بالتطبيق يلزم انقطاع الجملة الثانية لجواز ان يكون عدم الاستغراق لعجزنا عن توهم الانطباق فان توهم انطباق غير المتناهى محال وايضا الحكم انما يلزم من المجموع فجاز ان يكون المجموع محالا ويكون كل واحد من اجزائه بالانفراد غير محال وايضا هذا منقوض بالحوادث التى لا اول لها والنفوس الناطقة فانهما غير متناهيين عند القائلين بالتطبيق والحجة جارية فيهما والجواب عن الاول ان عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق فانه يجوز ان يعجز الوهم عن الانطباق ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل فيفرض ههنا الانطباق ولا يلتفت الى عجز الوهم عن الانطباق او قدرته فنقول ان امكن الانطباق المفروض واستغرقت الثانية الاولى لزم تساوى الناقص والزائد وهو محال وان امتنع الانطباق ولم يستغرق الثانية الاولى كانت علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين فقط فان امتناع انطباق جملتين من جنس واحد تحت الكم وهو العدد لا يكون الا بسبب التفاوت وهذا ضرورى وعن الثانى ان

(اوغيره)

او غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية محتاج اليها والفرق بين الوجودية والعدمية ان الوجودية
تحتاج الى العلة فى وجودها ايضا دون العدمية اذلا وجودلها الايرى انه اذا قيل لم اتصف
زيد بالعمى كان سؤالا مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاى شئ وجد العمى فى نفسه
وكما يجوز ان يعلل اتصاف الشئ بوصف من الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها كذلك
يجوز ان يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات ببعض آخر منها وكما ان العلل هنالك موصوفة بالتقدم
على معلولاتها كذلك ههنا موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود فى هذا المقام بيان ان علة
اتصاف الممكن بالحاجة فى نفس الامر ماذا فذهب القدماء الى ان تلك العلة هى اتصافه بالامكان
وذهب جمهور المتأخرين الى انها اتصافه بالحدوث وحده اومع غيره فورد عليهم ان اتصاف الحادث
بالحدوث فى نفس الامر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متأخر كذلك
عن الايجاد وهو ايضا متأخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث
علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام منقح لامغالطة فيه اصلا ادلم يرد به ان هذه الامور موجودات
خارجية وبعضها علل لبعض فى الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات
بل اريد انها امور اعتبارية لاحاجة بها الى علة فى وجودها لكن الاشياء متصفة بها فى نفس الامر
فلابد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا به
الى آخره فان اراد به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة فى نفس الامر
دون الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعا وان اراد به انه علة للحكم والتصديق بالحاجة
فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لابيان علة التصديق
بها كما لايخفى فان قيل الامكان متأخر ايضا عن الوجود لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية
فيتأخر عنهما كالحدوث قلنا الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا
لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان

يلزمه ملاحظة الامكان لزوما بينا (قوله كذلك اتصافه الخ) وان كان انتزاعيا فان كون الموصوف بحيث ينتزع
منه تلك الصفات لابد له من علة اما نفس الموصوف او غيره (قوله والفرق الخ) هذا مبنى على ما اختاره الشارح
قدس سره فيما سيجئ من ان وجود العرض فى نفسه غير وجوده فى الموضوع ولذا يقال وجد السواد
فقام بالجسم واما على ماهو التحقيق من ان وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى الموضوع كما نقله
المحقق الدوانى فى حواشيه عن تعليقات الشيخ واليه ذهب المحقق التفتازانى فالفرق ان الاتصاف
بالصفات الوجودية حقيقى بخلاف الصفات العدمية فانه انتزاعى (قوله فذهب القدماء) اى الاوائل
وهم الحكماء ويؤيده ما وقع فى بعض النسخ فى مقابلته وذهب جمهور المتكلمين وفى بعض جمهور
المتأخرين اى المتكلمين ولايتوهم ان المراد قدماء المتكلمين المتأخرين منهم فانه لم يذهب قدماؤهم
الى علية الامكان اصلا كما هو منصوص فى الكتب ثم ان هذا الاختلاف انما يتأتى اذا كان الاتصاف
بالحاجة معللا بعلة سوى ذات الممكن ولم لايجوز ان يكون ذلك مقتضى ذاته من غير ان يكون للامكان
او الحدوث مدخل فى ذلك فانحصار الاختلاف فى الحدوث والامكان يشعر بان الاختلاف فى علة الحكم
بالاتصاف ويؤيده استدلال الفريقين بأن ملاحظة الامكان وحده او الحدوث وحده يكفى فى الحكم
بالاحتياج وكذا استدلالهم على ثبوت الواجب بامكان العالم او حدوثه يؤيد ذلك وعلى هذا يجوز
ان يكون كل من الامكان والحدوث علة للحكم بالحاجة اذلا تنافى بين ان يكون لمطلوب واحد دليلان
كما وقع فى شرح المقاصد من ان كلام الفريقين فى الابطال مغالطة واما فى الاثبات فكلام المتأخرين
اظهر وبالقبول اجدر (قوله اتصافه بالحدوث الخ) وتعليل بعض الاعتباريات ببعض لاينافى القول
باستناد جميع الموجودات الممكنة اليه تعالى ابتداء قوله وهذا كلام منقح لا مغالطة فيه اصلا الخ)
فان قلت ماذكره المصنف هو الموافق لاصول المتكلمين دون ماذكره الشارح لانهم لما اسندوا
جميع الاشياء الى الله تعالى ابتداء لم يتصور منهم ان يعللوا بعضها ببعض كما هو دأب الفلاسفة فوجب

المجموع ان كان محالا لابد وان يكون
احد اجزائه محالا اما على تقدير
تحقيق جزء من الاجزاء الباقية
او فى نفسه وههنا كل جزء من اجزاء
المجموع غير محال على تقدير تحقق
الاجزاء الباقية فيكون احد الاجزاء
محالا فى نفسه وكل جزء من المجموع
ممكن فى نفسه الا كون الجملة غير
متناهية فيكون الجملة الغير المتناهية محالا
وهو المط واما النقض بالاشياء المترتبة
الغير الموجودة كالحركة التى لااول لها
فغير وارد اذ الجملة من حيث هى غير
موجودة بل الموجود ابدا جزء من
اجزائها فلا يتصور التطبيق فى اجزائها
اصلا وكذلك النقض بالاشياء الغير
المتناهية الموجودة معا التى لاترتيب فيها
بحسب ارتباط بعضها ببعض فى الخارج
غير وارد لان الاشياء المرتبة اذا انطبق
على جزء من الجملة الزائدة شئ فى درجته
استحال ان ينطبق عليه جزء آخر
بل الجزء الآخر منطبق على غيره
فلاجرم يفضل فى الزائد جزء لاينطبق
عليه شئ وغير المرتبة لايتصور فيها
هذا فلايتم البرهان فيها وه تحقق مما
ذكرنا ان برهان التطبيق انما يتم
فى الاشياء التى يكون كلها موجودة
فى زمان واحد ولها ترتيب طبيعى
كالموصوفات والصفات والعلل
والمعلولات ولايتم فيما افتقد فيه احد
الشرطين الثانى ان مجموع الممكنات
المرتبة المتسلسلة الى غير النهاية
محتاج الى كل واحد منها فيكون
ممكنا محتاجا الى سبب وذلك السبب
ليس نفس المجموع لامتناع كون
الشئ سبب نفسه والا يلزم تقدم الشئ
على نفسه ولا كل واحد من آحادها
فان المجموع لايجب بكل واحد
ضرورة توقفه على غيره ولا الداخل
فى المجموع لان الداخل فى المجموع

قبل ان يتصف به الماهية واما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها الاحال كونها موجودة
﴿ وثانيها ﴾ اى ثانى ابحاث الممكن (الممكن لايكون احد طرفيه) اى الوجودا والعدم
(اولى به لذاته) فان قلت هذا البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذى يتساوى طرفاه بالنظر
الى ذاته فلا يتصور حينئذ ان يكون احدهما اولى به لذ ته والا لم يكن هناك تساو قلت الممكن الخارج
من القسمة هو مالايقتضى وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولايقتضى
ايضا عدمه كذلك الممتنع وليس يلزم من هذا تساوى طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه
الى بيان انه لايجوز ان تكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى حد الوجوب (ومنهم
من جوز ذلك) اى كون احد طرفيه اولى به لذاته (فقال طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة) اى غير
القارة (كالحركة والزمان) والصوت وعوارضها اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد
بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لاقتضائها التقضى والتجدد ليست قابلة
للبقاء مع تساوى نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفى
لها فى عدمها انتفاء جزء من علتها ولايتحقق وجودها الابتحقق جميع اجزاء علتها فالعدم اسهل وقوعا

ان يقصدوا بقولهم علة الاحتياج الحدوث العلة فى التصديق لا الثبوت دفعا لمناقضة اصولهم قلت
اما المعتزلة من المتكلمين فلا شك انهم قائلون بعلية بعض الاشياء لبعض واما الاشاعرة فاتفاقهم على
ان لا علية ولا معلولية بين الموجودات كما سيأتى فى المقصد العاشر فى بيان العلة والمعلول الى اصطلاح
مثبتى الاحوال لا على نافيها مطلقا كيف ومثبتوا الاحوال منهم يجوزون تعليل الحال بصفة موجودة
واما نافوها فهم ايضا لاينفون لوازم الماهيات وتعلقها بها اذ لو كان امكان الممكن عندهم ناشئا
من غير ماهيته ومعلولا له تعالى فاما بالارادة فيلزم حدوثه على معنى المسبوقية بعدم الاتصاف ويلزم
الانقلاب على انه يلزم جواز ان لايكون الاربعة زوجا بان لاتتعلق الارادة بزوجيتها فان عدم التعلق
ممكن حينئذ بلا شبهة ولايخفى بطلانه واما بطريق الايجاب وهو مخالف لقواعدهم قطعا اذ لم يقل
احد منهم بالايجاب فى غير الصفات قوله الاحال كونها موجودة) اراد المعية بالزمان فلا ينافى
حكمه فيما سبق بتأخر الحدوث عن الوجود لان المراد هناك التأخر الذاتى قوله قلت الممكن الخارج
من القسمة الخ) فان قلت ههنا قسم آخر وهو مايقتضى الوجود والعدم لذاته فلم لم يتعرضوا له
فى التقسيم قلت هذا القسم يتوهم فى بادى الرأى وليس بجائز القسمة عند العقل اصلا بخلاف الممتنع
فانه جائز القسمة بل واجبها وان كان ممتنع الوجود فى نفسه فما يقال من ان هذا القسم داخل
فى الممتنع لايقبل اصلا كذا نقل من الشارح (قوله بل يحتاج فيه الى بيان الخ) لايخفى عليك ان
هذا الجواز انما نشأ من تفسير الاقتضاء التام باستحالة الانفكاك ولعمرى اى فائدة ذلك التفسير
وليس فيه الا الاعتراف بنظرية المقدمة البديهية التى اتفقت عليها العقلاء بل الحيوانات البهماء من
ان الممكن يحتاج الى مرجح لانها حينئذ موقوف على التصديق بالتساوى الذى هو الوسط له لا على
مجرد تصور الممكن بهذا الاعتبار ولو لم يضر هذا التوقف فى البداهة لزم ان لايتحقق حكم نظرى
لانه اذا تصور موضوعه بعنوان الواسط مع التصديق بثبوته له يكون الحكم بديهيا لايحتاج الى نظر
آخر بل المراد بالاقتضاء التام الكفاية فى الوجود واما استحالة الانفكاك فأمر يترتب عليه ضرورة
ان الذات اذا كانت كافية فى وجودها فتخلفه فى وقت يستلزم عدم كفاية الذات فى ذلك لاحتياجه
الى عدم ذلك الوقت فالممكن الخارج من القسمة حينئذ مالا يكون ذاته كافية فى وجوده وعدمه
ولاشك فى احتياجه فى كل منهما الى الغير ولا يحتاج فى ذلك الى نفى الاولوية بالنظر الى ذاته فى اثبات
الاحتياج كما ادعاه القوم (قوله غير واصلة الخ) تأكيد للاولوية وتوضيح لها والا فلا معنى
للاولوية الا ذلك قوله لجاز بقاؤها) فان عورض بأنه لو كان العدم اولى لما وجد اجيب بأن
الوجود لعلة خارجة لاينافى اولوية العدم لذات الممكن واما العدم الطارى فليس بعلة خارجة
بل هو لذاته فيناسب ادعاء اولوية العدم للذات فى الجملة وان كان مردودا بما ذكره الشارح

لايكون علة لنفسه ولا لعلله فلايكون
الداخل وحده علة مستقلة للمجموع
لان المجموع كما يتوقف عليه يتوقف
على علله فيكون سبب المجموع
خارجا من المجموع فيكون كل واحد
من اجزاء المجموع ممتنع الحصول
بدون ذلك السبب الخارج عنه والا
فيكون بعضها مستغنيا عن الامر الخارج
فلايكون الخارج وحده علة للمجموع
بل مع علة ذلك البعض المستغنى عن
الامر الخارج هذا خلف ولايكون
ذلك الامر الخارج عن مجموع الممكنات
المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية
ممكنا بل واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا
لذاته لاحتاج الى علة فلايكون مجموع
الممكنات المتسلسلة المرتبة الى غير
النهاية المفروضة سلسلة تامة ضرورة
تقدمه وتقدم علته على اجزاء السلسلة
المفروضة فيكون مع علته جزأ
من المجموع واذا كان واجبا لذاته
يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه
مرتبط بالسلسلة فان كان فى وسطها
يلزم ان يكون معلولا هف واذا كان
مرتبطا بالسلسلة ولا يكون
فى وسطها يكون طرفا ينقطع به
السلسلة فيلزم تناهى السلسلة على
تقدير لاتناهيها فيكون لاتناهى
السلسلة محالا فان مايلزم من فرض
وقوعه عدمه يكون وقوعه محالا
لايقال المؤثر فى المجموع الاحاد التى
لانهاية لها لانا نقول ان اريد بالاحاد
التى هى المؤثرة الكل من حيث هو
كل فهو نفس المجموع فيمتنع ان يكون
مؤثرا فى المجموع لامتناع كون الشئ
مؤثرا فى نفسه وان اريد بالاحاد
التى هى المؤثرة ان كل واحد هو
المؤثر لزم اجتماع مؤثرات مستقلة اثر
واحد وهو محال وايضا يلزم ان
يكون المؤثر فى الجملة هو الداخل
وقد ابطلناه قيل ان اردتم بالعلة
جملة الامور التى يصدق على كل
واحد منها انه محتاج اليه فلم لايجوز

وهومردود بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لايقتضى اولويته لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم واذ عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وفسادهما ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لاالى ذات الممكن (وانه) اى كون احد طرفيه اولى به لذاته (باطل لان الطرف الآخران امتنع) بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذات الممكن (كان هذا) الطرف الاولى لذاته (واجبا) فيصير الممكن اما واجب الوجود لذاته اوواجب العدم لذاته هذا خلف (والا) وان لم يمتنع الطرف الآخر (فاما) ان يقع الطرف الآخر (بلا علة وانه محال بديهة (لان المساوى لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى) بأن يمتنع وقوعه بلا علة (واما) ان يقع الطرف الآخر (بعلة فهذه) اى ثبوت الاولوية للطرف الاولى (يتوقف على عدم تلك العلة) التى للطرف الآخر (ضرورة) اذ مع وجود تلك العلة يكون الطرف الآخر راجحا اولى والا لم يكن علة له (فلا تكون) تلك (الاولوية) الثابتة للطرف الاولى ثابتة له

قوله كان الوجود اولى بالممكن) فيه منع ذكره الشارح فى حاشية التجريد وسيشير اليه ههنا ايضا لان العلة التامة للعدم حينئذ متحققة وما وجد تمام علته اولى مما وجد بعض علته وان كان هو الفاعل المؤثر قوله لان الطرف الآخران امتنع الخ) حاصله انه يلزم على ذلك احد الامرين اما الانقلاب او خلاف المفروض (قوله وانه اى كون احد طرفيه الخ) اعلم ان معنى الاولوية لذاته ان يكون الذات وحده كافية فيها كما يشير اليه آخر كلام الشارح قدس سره فى الاستدلال لا ان يكون للذات مدخل فيها اذ لايمكن نفيها بهذا المعنى ضرورة مدخلية الذات فيها لكونها صفة لها فثبوت الاولوية الذاتية يستلزم كفاية الذات فيها وكذلك ثبوتها يستلزم كفايتها فى وقوع الطرف الراجح فلذلك اكتفى القوم على نفيها فمن قال ان المقصود من نفى الاولوية الذاتية ان لايلزم انسداد باب اثبات الصانع ولهم فى تحصيل هذا المطلب طرق *احدها نفى الاولوية الناشئة عن الذات *وثانيها نفى كفاية الذات فى الاولوية وثالثها انه على تقدير التسليم لايكفى الاولوية فى وقوع الطرف الراجح والمصنف طوى الطريق الاول لان اثباته لايخلو عن صعوبة وتصدى للطريق الثانى فقد ضل الطريق المستقيم (قوله والا اى وان لم يمتنع الخ) اى ان لم يمتنع الطرف الآخر جاز وقوعه فلو فرض وقوعه فاما ان يقع الخ (قوله واما ان يقع بعلة) فان قلت يجوز ان تكون تلك العلة عدم الاولية الذاتية فلا يتوقف ثبوت الاولوية للطرف الاولى على عدم شئ آخر سوى ذات الممكن حتى يلزم خلاف المقدر قلت حينئذ يكون عدم تلك الاولوية ممتنعا لان الاولوية مقتضى ذات الممكن فيكون وقوع الطرف لآخر ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا هذا خلف فلابد ان يكون علته امرا غير مستند الى ذات الممكن فيتوقف ثبوت اولوية الطرف الراجح على عدم تلك العلة فلايكون تلك الاولوية ناشئة عن الذات (قوله اذ مع وجود تلك العلة الخ) وماقيل ان الرجحان الذاتى لاحد الطرفين لاينافى رجحان الطرف الآخر لعلة كما ان التساوى الذاتى لاينافى الرجحان الناشى من العلة فمدفوع لان اجتماع الرجحانين محال وان كان منشأ احدهما الذات ومنشأ الآخر العلة لامتناع رجحان كل من الطرفين بالنسبة الى الآخر فى زمان واحد كما فى كفتى الميزان والقياس على التساوى باطل لانه ليس معناه انه يقتضى تساوى الطرفين والا امتنع وقوع احد الطرفين ضرورة ان مابالذات لايزول بل معناه انه لايقتضى رجحان احدهما فلا ينافى الرجحان العارضى قوله فلايكون تلك الاولوية لذاته) فان قلت يجوز ان يكون احد طرفى الممكن اولى به لذاته ولا يتوقف تلك الاولوية على عدم سبب الطرف الآخر وان توقف وقوع الطرف الاول عليه اذ لا منافاة بينهما وبالجملة كما ان وجوب احد طرفى الممكن لعلته لاينافى تساويهما بالنظر الى ذاته كذلك لاينافى اولوية الطرف الآخر بالنظر اليها قلت مرادهم بهذه الاولوية المنفية هى التى ينتهى الى حد يكفى فى وقوع ذلك الطرف اذ المقصود من هذا النفى دفع توهم جواز وقوع الممكن نظرا الى ذاته من غير احتياج الى غيره واما ان الممكن لايستحق فى ذاته حصول اولوية احد طرفيه فلا يتعلق به غرض

ان يكون الاحاد باسرها علة لنفسها وان اردتم العلة الفاعل فلم لايجوز ان يكون البعض منها فاعلا واما قوله الداخل لايكون علة لنفسه ولا لعلله فسلم قوله فلايكون الداخل وحده علة للجملة قلنا ممنوع فانه يجوز ان يكون الداخل وحده علة للجملة اذا اريد بالعلة الفاعل اجيب بان المراد بالعلة العلة المستقلة وهى مالا يفتقر فى التأثير الى معاون لايكون منه والعلة بهذا المعنى لا يجوز ان يكون نفس الاحاد بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على المعلول بالضرورة ولايجوز ان يكون كل واحد من الاحاد لان كل واحد يتوقف تأثيره على معاون لايكون منه ولا بعض الاحاد لان علته اولى بان يكون علة مستقلة لان تأثير ذلك البعض بمعاونة علته التى لايكون منه بخلاف تأثير علته وايضا على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل لايجوز ان يكون البعض منها فاعلا لان تعلق المجموع بكل بعض من حيث يتقوم الاحاد به على السواء فليس بعضها اولى بأن فاعلا من بعض من هذه الجهة لكن علة كل بعض اولى بأن يكون فاعلا من ذلك البعض لان الاحاد يتقوم بعلة ذلك البعض من جهتين احديهما بذاتها والاخرى بمعلولها وحينئذ يندفع ماقيل انه يجوز ان يكون مابعد المعلول الاول الى غير النهاية علة اذ هو بحيث لو تحقق تحقق المجموع ضرورة لانه لا يكفى فى كون الشئ علة مستقلة تحقق المعلول عند تحققه فلو فرض كونه علة لكان علته اولى بالعلية منه لما ذكرنا قيل الاحاد لايخ اما ان يكون لها وجود واحد زائد على وجودات الاجزاء اولا فان كان الاول

(لذاته) اى لذات الممكن وحده (بل) تكون الاولوية ثابتة لذاته (مع انضمام ذلك) العدم (اليه والمفروض خلافه) وهو ان الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده لانه المبحث ههنا (فان قيل) اذا جوزتم حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الآخر اليه فلنفرض ان ذلك الطرف هو الوجود فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة فى وقوع الطرف الراجح (فيكفى فى) وقوع (الوجود عدم سبب العدم) منضما الى ذات الممكن (وانه) اى ماذكر من كون عدم سبب العدم كافيا فى وجود الممكن (يغنى عن وجود المؤثر) فى الممكنات الموجودة فينسد باب اثبات وجود الصانع (قلنا سبب العدم عدم) لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها (فعدمه) اى عدم سبب العدم (وجود) لان عدم العدم وجود قطعا (ويحصل المطلوب) وهو استناد

لان الممكن مع هذا الاستحقاق وبدونه يحتاج فى طرفيه الى غيره وبذلك يتم الاستدلال على وجود الصانع (قوله فان قيل اذا جوزتم الخ) حيث قلتم ان تلك الاولوية خلاف المفروض لانها مستحيلة وحاصله ان المقصود من نفى الاولوية الذاتية اثبات الاحتياج الى المؤثر الموجود وذلك غير لازم بما ذكرتم فلا يرد ماقيل ان ليس لهذا الاعتراض توجيه على قانون المناظرة لان خلاصته ان التقريب غير تام لان المقصود نفى الاولوية الذاتية المفضى الى الاحتياج الى المؤثر الموجود لئلا ينسد باب اثبات الصانع وماقيل ان مثل هذا يجرى على تقدير التساوى ايضا لان مقتضى التساوى الاحتياج الى مرجح فلم لايجوز ان يكون المرجح عدم السبب المذكور فلايخفى انه خارج عن قانون المناظرة لان جريانه على تقدير التساوى لايضر فى عدم تمامية تقريب الدليل الذى اورده المستدل على نفى الاولوية الذاتية على انه فرق بين صورتى الاولوية والتساوى فان فى صورة الاولوية كان الذات فاعلة للوجود بشرط عدم علة العدم وفى صورة التساوى لايمكن ان يكون الذات فاعلة فيلزم ان يكون العدم مؤثرا فى الوجود والقول بأن الذات لايمكن ان تكون فاعلة لوجود لما مر فى كون الوجود عين الواجب فعلى تقدير تمامه يستلزم استدراك نفى الاولوية لانه اذا لم يمكن ان يكون ذات الممكن علة لوجوده ثبت احتياجه فى وجوده الى المؤثر الموجود فعلم من ذلك ان غرض القوم اثبات الاحتياج الى المؤثر مع قطع النظر عن امتناع كون الشئ علة لوجوده **قوله** قلنا سبب العدم عدم الخ) فان قلت سبب العدم قد يكون وجودا فان عدم المانع جزء من علة الوجود فعدم هذا العدم اعنى وجود المانع علة العدم مطلقا فحينئذ اذا كان ذات الممكن اقتضى الوجود مع عدم المانع فقط كان مايتوقف عليه الوجود الذات والعدم ولزم المحذور فالاولى ان يجاب بأن عدم كفاية العدم فى الوجود قد علم بالبديهة السابقة المشتركة بين الصبيان والمجانين والحيوانات قلت ليس مراده ان سبب العدم منحصر فى العدم بل ان العدم من اسباب العدم قطعا فالوجود انما يتحقق بانتفاء اسباب العدم التى من جملتها عدم جزء من العلة التامة للوجود وعدم العدم وجود فيحصل المطلوب وهو اسناد الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دليلا على الصانع اذ ليس وجود ذلك المؤثر لذاته لما سبق بعينه ولا يتسلسل فتعين الانتهاء الى الواجب تعالى والشبهة انما ترد اذا ثبت فى مادة انحصار علة العدم فى المانع اذ لو تحقق العلة التامة لم يتحقق العدم قطعا وهذا ضرورى على ان المصنف سيذكر ان عدم المانع كاشف عن شرط وجودى البتة وبما ذكرنا اندفع ماقيل من انه الممكن المفروض ليس معلولا لشئ حتى يكون عدمه مستندا الى عدمه (قوله مستندة الى اعدام عللها) اى التامة بمعنى فواعلها المستجمعة لشرائط التأثير استنادا عقليا بمعنى ان العقل اذا لاحظ صدور شئ عن مؤثر تام حكم ان عدمه يوجب عدم ذلك الشئ سواء كان عدم ذلك المؤثر بعدم نفسه او بعدم شرط من شرائط تأثيره لا استنادا خارجيا اذ لا تمايز فى الاعدام فى الخارج حتى يتصور استناد بعضها الى بعض فيه فاستناد العدم الى العدم فرع استناد الوجود الى الوجود فاذا كانت الاولوية الذاتية للوجود موقوفة على عدم عدم المؤثر التام الذى هو وجوده بحسب الصدق وان كان مغايرا له فى المفهوم يثبت احتياج الممكن فى وجوده الى المؤثر التام هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام ليندفع ماقيل لانسلم ان سبب العدم عدم

(وجود)

فلا نسلم انه لايجوز ان يكون الاحاد باسرها علة قوله يلزم ان يكون الشئ متقدما على نفسه قلنا لانسلم وانما يلزم ذلك لو كان الاحاد من حيث هى موجودة بوجود واحد علة للاحاد من حيث هى كذلك وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الاحاد من حيث ان كل واحد من اجزائها موجودة بوجود خاص يكون علة للاحاد من حيث هى موجودة بوجود واحد زائد على وجودات الاجزاء فيكون مجموع الاحاد من حيث هى موجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع وان كان الثانى فلا نسلم انه حينئذ يكون محتاجة الى علة وانما يلزم ذلك لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك حينئذ احيب بان الاحاد من حيث هى احاد غير وجود كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد فان وجودها هى وجودات الاجزاء ولاشك ان وجودات الاجزاء غير وجود كل واحد فان وجود كل واحد جزؤ مقوم لوجودات الاجزاء مغاير للكل وهى فى وجوداتها مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز ان يكون علة وجوداتها نفس الاحاد الموجودة والا لزم تقدم الشئ على نفسه بالضرورة وهو محال ولا الداخل فيها لان اى داخل فرض علته اولى بان يكون علة للاحاد باسرها فتعين ان يكون خارجا ويكون واجبا وينقطع به السلسلة كما ذكرنا * قال * الثانى لاشك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب واجب ابتداء او بواسطة ولا يعارض بانه لو كان واجبا لزاد وجوده لما مر فى صدر

وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دالاعلى وجود الصانع (وثالثها) اى ثالث تلك الابحاث (ان الممكن لاحتياجه الى العلة) المؤثرة فى وجوده لما مر (وكون الاولوية) الناشئة من تلك العلة اذالم تصل الى حد الوجوب (غير كافية) فى وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا فى وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود فى وقت والعدم فى وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد فى الآخر لزم ترجح احد المتساويين بلا سبب وان كان لمرجح لم تكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية لاتنشأ الا من العلة التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض ان اختصاص احد الوقتين لمرجح لم يوجد فى الآخر لم تكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية (فالم يجب) وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها (لم يوجد وهو وجوبه السابق) على وجوده لانه وجب اولا وجوده من علته فوجد (ثم انه اذا وجد فبشرط الوجود)

فان من جملة علة الوجود انتفاء المانع فوجوده يكون علة العدم وماقيل ان الممكن المفروض ليس معلولا لموجود حتى يكون عدمه مستندا الى عدمه بل هو معلول لعدم سبب العدم فيكون عدمه مستندا الى وجوده (قوله فلنفرض مع تلك الاولوية الخ) فيه بحث لان اللازم مما فرض من جواز صدور المعلول من العلة بطريق الاولوية من غير الوجوب ان يكون العدم ممكنا فى ذلك الوقت لا فى جميع الاوقات فحينئذ لانسلم لزوم الترجح بلا مرجح لجواز ان يتحقق زمان تحقق العلة التامة اولوية لاحد الطرفين غير واصلة الى حد الوجوب بها يقع وفى هذا الحال يمكن عدمه لعدم الوجوب من العلة ثم بعد ذلك يمتنع عدمه بناء على انه يجوز ان يتحقق بعد الوجود امر به يصير ممتنع العدم لجواز تغاير علة البقاء مع علة الوجود فلايلزم ترجح احد المتساويين بلا مرجح فالاولى ان يستدل هكذا كلما تحقق العلة التامة كان احد الطرفين راجحا وكلما كان احد الطرفين راجحا كان الطرف الآخر مرجوحا وكلما كان الطرف الآخر مرجوحا كان ممتنعا ينتج كلما تحققت العلة التامة كان الطرف الآخر ممتنعا وهو المطلوب (قوله لزم ترجح احد المتساويين الخ) اى مادام كذلك وانه محال بالضروة لانه يستلزم اجتماع النقيضين وذلك لانه اذا جاز وقوع الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق علته التامة وكان نسبته الى جميع الاوقات على السواء لم يتحقق منها رجحان لاحد الطرفين المتساويين بالنسبة الى الاوقات فوقوعه فى وقت دون آخر رجحان لاحد المتساويين مع بقاء تساويهما فلايرد ماقيل ان ترجيح احد المتساويين من المختار جائز لان معناه انه يجوز ان يرجح احد المتساويين من غير ان يكون هناك رجحان سابق على هذا الترجح واما ترجح احد المتساويين او المرجوح بلا رجحان سابق على هذا الترجح فباطل بالضرورة **قوله** وايضا الاولوية لاتنشأ الا من العلة التامة) هذا مبنى على انهم لم يعدوا الوجود السابق جزأ من العلة التامة بل عدوا اثرا لها فكذا الاولوية والا فالاولوية جزؤ من العله التامة فى التحقيق ومتقدمة عليها فلاتنشأ منها ضرورة بل انما تنشأ من سائر اجزاء العلة التامة فى التحقيق ومتقدمة عليها ولاتنشأ منها صورة بل انما تنشأ من سائر اجزاء العلة التامة (قوله كان العدم اولى) لتحقق علته التامة اعنى عدم جزء من اجزاء علة الوجود **قوله** وهو وجوبه السابق على وجوده) فان قلت كيف يتصور السبق مع ان الوجوب صفة للوجود قلت بل هو صفة للذات بالنسبة الى الوجود فيكون كالا مكان فى التأخر عن مفهوم الوجود لا عن تحققه ثم ان سبق الوجوب على الوجود ذاتى وسبق العدم عليه زمانى فلايرد ان الممكن قبل وجوده معدوم فهو ممتنع فكيف يكون واجبا بالغير مع تنافى الوجوب والامتناع الغيريين ولان الوجوب صفة ثبوتية فكيف يجوز اتصاف الممكن به حال عدمه فان قلت اذا لزم سبق الوجوب لم يتصور كون العلة التامة بسيطة فى شئ من المواد لان الوجوب السابق معتبر مع الفاعل حينئذ وقد جوزه الشارح فيما سيأتى قلت سنذكر جوابه هنالك ان شاء الله تعالى (قوله وهو وجوبه السابق)

الكتاب فيحتاج الى ذاته فيكون له سبب ملاق او مباين فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده او امكانه لما بينا ان ذاته من حيث هى توجب وجوده بلا اعتبار وجوده وعدمه ❊ اقول ❊ المبحث الثانى فى البرهان على وجود واجب ويدل عليه وجهان احدهما باعتبار الحدوث والاخر باعتبار الامكان ❊ الاول انه لاشك فى وجود حادث وكل حادث ممكن لانه لولم يكن كل حادث ممكنا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى واللازم ظاهر الفساد فان كل حادث يكون موجودا بعد مالم يكن فيكون معدوما ثم صار موجودا فبالضرورة يكون معدوما تارة موجودا اخرى بيان الملازمة انه اذالم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم فى انه ممكن واجب او ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقى فاذا انتفى واحد من الثلاثة تعين احد الاخرين واذا كان واجبا يكون دائما موجوداً واذا كان ممتنعا يكون دائما معدوما والايلزم القلب واذا كان دائما موجوداً او دائما معدوما لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى فثبت ان كل حادث ممكن وكل ممكن له سبب موجود بالضرورة وذلك السبب الموجود يجب ان يكون واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتس ❊ الوجه الثانى انه لاشك فى وجود موجود فذلك الموجود اما واجب او ممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما على سبيل الانفصال الحقيقى فان كان ذلك الموجود واجبا فهو المطلوب وان كان ذلك الموجود ممكنا فله سبب موجود واجب ابتداء او بواسطة والايلزم الدور والتس

واخذه معه (يمتنع عدمه) والا جاز اجتماع عدمه مع وجوده (وانه وجوبه اللاحق) لوجوده فانه وجد او لا فامتنع عدمه ووجب وجوده (فله) اى فللممكن الموجود (وجوبان) يحيطان بوجوده (وهما بالغير) لان الاول بالنظر الى وجود العلة والثانى بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه (فلا ينافيان الامكان الذاتى) لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين احدهما من عدم علة وجوده والثانى من عدمه ﴿ وربما بهما ان الامكان لازم للماهية ﴾ الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه اصلا (والا جاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا) ان كان خلوها عنه بزواله عنها (او بالعكس) اى ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا ان كان خلوها عنه بحدوثه لها بعد ما لم يكن (وانه) اى جواز خلوها عنه على احد الوجهين (ينفى الامان عن الضروريات) فيرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز انقلاب بعضها الى بعض حينئذ وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان المستندة الى ذوات الاشياء فى انفسها لا يتصور انفكاكها عنها والا لم تكن تلك الذوات تلك الذوات لانتفاء مقتضيا تها من حيث هى هى (وربما يحتج عليه) اى على لزوم الامكان للماهية الممكن (بان) الامكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا فنقول ان (حدوث الامكان)

اى سبقا ذاتيا لازمانيا والا لكان حاصلا زمان العدم الذى هو معلول عدم العلة التامة فيلزم وجود العلة التامة وعدمها معا ويلزم ان يكون الممكن فى زمان العدم واجبا بالغير وممتنعا بالغير (قوله وجوبه اللاحق) اى لحوقا ذاتيا لتحققه مع الوجود فى زمان ثم انه لم يظهر وجه لا باعتبارهم هذا الوجوب واى فائدة فيه **قوله** ان كان خلوها عنه بحدوثه لها) فيه ادنى مسامحة اذ لا يكون الخلو بالحدوث بعد العدم والاوضح ان يقال ان كان خلوها عنه قبل حدوثه لها (قوله بزواله عنها) اى بانتفائه عنها بعد ما كان (قوله بحدوثه لها بعد ما لم يكن) الخلو يعتبر فيه الحصول السابق على العدم او المتأخر عنه فالحدوث بعد العدم سبب للخلو وان لم يكن عينه فلا اتساع فى العبارة (قوله عن حكم العقل) اى الحكم الذى يقتضيه بديهة العقل من مدخلية حس او عادة اعنى البديهى وهو الحكم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ووجوب الوجبات فلا يرد ان امكان الانقلاب نظرا الى ذاته لا ينافى الحكم القطعى بعدمه كما فى العلوم العادية كما مر فى تعريف العلم (قوله لان الوجوب الخ) لا يخفى ان كون ارتفاع الوثوق سفسطة بديهى لا يحتاج الى البيان فالتقريب تام وان قوله لان الوجوب دليل مستقل على كون كل واحد من الجهات الثلاث لازمة للماهية فالظاهر ايراد الواو الا انه قصد الشارح قدس سره بيان لم كونه سفسطة ظاهرة البطلان (قوله وربما يحتج الخ) هذا الاحتجاج مبنى على ان علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان والا فيكفى ان يقال لو لم يكن الامكان لازما للماهية لكان جائز الزوال عنها لحصول الامكان لها فالامر يقتضيه فيكون ممكنا ويتسلسل او لا لامر يقتضيه فيلزم نفى الصانع لجواز ان يكون وجود الممكنات من غير امر يقتضيها **قوله** لو لم يكن لازما لها بل حادثا) فان قلت عدم اللزوم قد يكون بالزوال والدليل على تقدير تمامه لم يدل على امتناعه قلت انما لم يتعرض له المصنف لظهوره بالمقايسة للاشتراك فى الدليل واما ما قيل اذا لم يكن حادثا يكون قديما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فتعين عدم اللزوم بان يكون حادثا ففيه ان تلك المقدمة على تقدير تمامها انما هى فى الموجودات الا ترى ان الاعدام الازلية قد تزول والامكان ليس منها وهو ابحث وهو ان كلامه يدل على الامكان على تقدير لزومه للماهية ليس له امكان آخر وانت خبير بان الامكان اذا كان صفة للماهية ولوازمها يحتاج الى الموصوف ويكون له امكان آخر وينتقض الدليل وقد سبق ما لتفصيل فى بحث الوجود فليتذكر (قوله بل حادثا) لانه اذا لم يكن لازما للماهية جاز زواله عنها فيكون حادثا لان كل ممكن جائز الزوال عن موصوفه فهو حادث بخلاف ما اذا كان لازما فانه يكون مقتضى الماهية وواجبا لذاتها فلا يحتاج الى علة غيرها ولا يلزم منه نفى الصانع لان الحوادث لابد لها من صانع وهو ليس بحادث فاندفع بهذا التحرير مناقشات احديها ان عدم اللزوم بمعنى جواز الانفكاك لا يقتضى

وقد سبق بطلانها ولا يعارض بان يقال يمتنع ان يكون سبب الممكن واجبا ابتداء او بواسطة لانه لو كان سبب الممكن واجبا لزاد وجوده لامر من ان الوجود زائد فى الممكن وفى الواجب واذا كان الوجود زائدا يكون وصفا للذات والوصف محتاج الى الذات والذات غيره فيكون الوجود محتاجا الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن وكل ممكن له سبب فسببه اما ملاق وهو الذات او صفة من صفاته واما مباين وهو غير الذات وغير صفة من صفاته فان كان سببه ملاقيا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده فيلزم تقدم الشئ على نفسه ان كان الوجود المتقدم عين الوجود المتأخر او كونه موجودا مرتين ان كان غيره وهو محال بالضرورة وان كان سببه مباينا يلزم ان يكون الواجب ممكنا هف لانا نقول قد بينا ان ذاته من حيث هى توجب وجوده بلا اعتبار وجود وعدم فلا يلزم تقدم الوجود على نفسه ولا كونه موجودا مرتين على تقدير ان يكون السبب ملاقيا والحق ان وجوده عين ذاته فلم يحتج الى سبب فتسقط المعارضة *قال* الثالث فى معرفة ذاته مذهب الحكماء ان الطاقة البشرية لا تفى لمعرفة ذاته لانه غير متصور بالبداهة ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب فيه ولذلك لما سئل عنه موسى اجاب بذكر خواصه وصفاته فنسب الى الجنون فذكر صفات ابين وقال ان كنتم تعقلون والرسم لا يفيد الحقيقة وخالفهم المتكلمون ومنعوا الحصر والزموهم بان حقيقته تعالى هو الوجود المجرد عندهم وهو معلوم *اقول* المبحث الثالث فى معرفة ذاته تعالى مذهب الحكماء والغزالى منا

لها واتصافها به (اما) ان يكون (لامر) يقتضي ذلك الاتصاف (وهو) اى الامكان باعتبار وقوعه صفة لها (ممكن) لحدوثه بعد الاعتبار واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان (فيتسلسل) الامكانات الى غير النهاية (اولا) يكون حدوث الامكان لها لامر يقتضيه (فيلزم نفى الصانع) اى لايثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث حينئذ من غير استناد الى شئ يقتضيها (او نقول حدوثه) للماهية (ان توقف على حادث) آخر (تسلسل) بأن يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية (والا) وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث آخر (فاختصاصه) اى اختصاص حدوث الامكان (بذلك الوقت) الذى حدث فيه يكون (بلا مرجح والحق ان الدعوى) وهى ان الامكان

وقوعه حتى يكون حادثا ✱ وثانيتها ان وقوع الانفكاك يجوز ان يكون بزواله لابحدوثه الا ان يقال ماثبت قدمه امتنع عدمه فلايجوز زوال الامكان بعد حصوله الا اذا كان حادثا وماقيل ان الاعدام الازلية قد تزول فمدفوع بانه ان اريد بزوالها وجودها فى انفسها فظاهرة البطلان اذ العدم يمتنع وجوده وان اريد بزوالها زوالها عن محالها فلامحل فى الازل ولا زوال وانما هو مجرد اعتبارى عقلى ينتزعه العقل بعد حدوث الحوادث عن عللها ✱ وثالثتها انه على تقدير كون الامكان لازما للماهية يكون له امكان آخر لاحتياجه الى موصوف مع ان كلامه يشعر بأنه على تقدير لزومه لاامكان له ووجه الاندفاع ظاهر بالتأمل فيما حررنا **قوله** اما ان يكون لامر الخ) وايضا اذا كان ثبوت الامكان لها لامر يقتضيه لالذاته كان ممكنا بالغير لاممكنا بالذات هذا والاولى ان يقول ان حدوث الامكان يكون ممكنا اذ لاوجه للاستناد الى الذات حتى يجب ولا للامتناع لحدوثه وحصوله فيتسلسل واما كونه لامر فلا دخل له فى الامكان (قوله لامر يقتضى الخ) ولايلزم من ذلك ان لايكون ذلك الاتصاف الممكن ممكنا لذاته على ماوهم لان معناه ان لايقتضى ذاته الوجود والعدم ولاينافى ذلك ان يكون حصول هذه الصفة له لغيره (قوله باعتبار وقوعه الخ) اى باعتبار وجوده الرابطى ممكن وان كان باعتبار وجوده المحمولى ممتنعا **قوله** فيتسلسل الامكانات) فيه انه لم لايجوز ان يكون امكان الامكان لازما للماهية فينقطع التسلسل بزعمه ولايلزم المدعى الكلى وهو ان الامكان لازم لكل ماهية ممكنة اللهم الا ان يثبت ان حدوث الامكان يستلزم ان يكون كل الامكانات كذلك وانى ذلك **قوله** فيلزم نفى الصانع) فى اللزوم منع ظاهر قد سبق امثاله وهو ان الامكان امر اعتبارى ولايلزم من تحققه بلا امر تحقق الامور الموجودة فى الخارج والحق انه لافرق بالنظر الى الاتصاف (قوله حينئذ) اى على تقدير حدوث الامكان لموصوفها من غير علة والفرق بين الحدوث باعتبار الوجود الرابطى والحدوث باعتبار الوجود المحمولى تحكم **قوله** ان توقف على حادث آخر تسلسل والا فاختصاصه الخ) ان قلت فليكن حدوثه لها لتأثير المختار وارادته كما هو الشان فى الحوادث عندنا قلت تأثير القادر فرع الامكان ان قلت فليكن الامكان بدون وجود الامكان قلت امكان الامكان يستلزم نفس الامكان وبهذا التقرير يظهر ان لانقض بالحوادث اليومية على اصلنا اذ لامانع من استنادها الى القادر واما على اصل الفلاسفة فمقوض بها ويجيبون بجواز الاستناد فى مرتبة من المراتب الى موجب مؤثر بحسب الاستعدادات والشرائط المتعاقبة لاالى نهاية فان هذا التسلسل ليس بمحال عندهم ولقائل ان يقول على اصل المتكلمين يجوز ان يكون حدوث الامكان للماهية متوقفا على حادث آخر ويستند وجود ذلك الحادث الى القادر المختار وامكانه الى ذاته فلاتسلسل ولايثبت الايجاب الكلى الذى هو المدعى هذا واما الجواب عن التسلسل بجواز التوقف على امر اعتبارى لينقطع بانقطاع الاعتبار فلايتم على القول بامتناع التسلسل فى الاعتبارى النفس الامرى لان الاتصاف فى نفس الامر لايتوقف الاعلى اعتبارى نفس امرى (قوله تسلسل) والتسلسل باطل سواء كانت الحوادث مجتمعة اولا وفيه انه يجوز ان يتوقف حدوثه على امر متجدد فيلزم التسلسل فى الامور الاعتبارية المتجددة (قوله يكون بلا مرجح) فيه انه يجوز ان يكون المخصص هى الارادة القديمة المتعلقة بحدوثها فى وقت مخصوص والجواب بأن تعلق الارادة فرع الامكان فلايعلل به مدفوع بأن الثابت ان متعلق الارادة يجب ان يكون ممكنا وانه لايمكن تعلقه

وضرار من المتقدمين ان الطائفة البشرية لاتفى بمعرفة ذاته تعالى لان معرفة ذاته اما بالبديهة او بالنظر وكل منهما باطل اما الاول فلان ذاته غير متصور بالبديهة بالاتفاق واما الثانى فلان المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد واما بالرسم وكل منهما باطل اما الحد فلان ذاته غير قابل للتحديد لان الحد انما يمكن لمركب لما عرفت والتركيب منتف عنه ولذلك لما سئل الله فرعون موسى عليه السلام عن حقيقته تعالى حيث قال وما رب العالمين فان السؤال بما انما هو سؤال عن الحقيقة اجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيها على ان حقيقة ذاته تعالى لاتعلم الا بذكر مقوماته و لامقوم له اذ لاتركيب فيه ولم يتنبه فرعون فلهذا قال لمن حوله الا تستمعون انى سألت عن حقيقته فاجاب بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال فلم يتعرض موسى عليه السلام لبيان غلطه وجهله بذكر صفات ابين فقال ربكم و رب آبائكم الاولين ليتنبه فرعون عن غلطه فلم يتنبه ونسبه الى الجنون كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون فذكر موسى عليه السلام صفات ابين واشار الى ان السؤال عن حقيقته ليس دأب العقلاء حيث قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون ✱ واما الرسم فلا يفيد الحقيقة ولان المعلوم منه سبحانه وتعالى اما السلوب كقولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وحقيقته مغايرة لسلب ماعداها عنها ✱ واما الاضافات كقولنا قادر عالم ولا شك ان ذاته مغايرة لهذه الامور فان المعلوم من قدرة الله تعالى

الذى يقتضيه ذات الممكن من حيث هى هى لازم لها يستحيل انفكاكه عنهـا (اظهر من) هـذين (الدليلين) لانها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجريد طرفيها على ماينبغى وفى الدليلين مناقشات لاتخفى على ذوى الفطانة وبتقدير صحتهما لاشبهة فى خفاء مقدماتهما (وربما يشكك عليه) اى على لزوم الامكان للماهية (بأن حدوث العالم) اى وجوده (غير ممكن فى الازل) الثابت من الدلالة على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث فى هذا الآن غير ممكن فى الازل لاستحالة ان يكون الحادث ازليا (ثم يصير) وجود العالم بل وجود ذلك الحادث (ممكنا فيما لايزال) فقد ثبت الامكان لشئ بعد مالم يكن له فلا يكون لازما (وكذا فاعلية البارى تعالى) للعـالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة فى الازل ثم انها تصير ممكنة فيما لايزال (وايضا فيحدث) للممكن المقدور (مع بقاء الوجود امتناع المقدورية) الان الموجود يمتنع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحـاصل (بعد امكانه) اى بعد امكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره من القـادر فقد زال امكان الشئ بعد ما كان حاصلا له فلا يكون لازما (والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة و انها غير امكان الازلية) وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلى اى ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشئ متصفا بالامكان اتصـافا مستمرا غير مسـبوق بعدم الاتصـاف وهـذا هو الذى يقتضيـه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعـالم والحوادث اليومية ولفاعلية البـارى لها ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذى لايكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم

بالواجب والممتنع واما توقفه على الامكان فكلا ثم ان هذا الاحتجاج منقوض بالحوادث اليومية كما لايخفى ❊بقى ههنا بحث آخر وهو ان هذا الاحتجاج على تقدير تمامه انما يدل على انه لايجوز كون كل امكان حادثا فيجوز ان يكون امكان الممكنات حادثا، وامكان الامكان لازما للماهية فلا يثبت المدعى الكلية اعنى ان الامكان لازم لكل ماهية ممكنة **قوله** وربما يشكك عليه الخ) لايقال يمكن ايراد التشكيك بالممكن القديم كالعالم عند الفلاسفة و الصفات الحقيقية عندنا بناء على امتناع عدم القديم ولو امكن لما امتنع لانا نقول امتناع العدم بالنظر الى العلة لاينافى الامكان الذاتى **قوله** بل نقول وجود الحادث) وجه الترقى جريان على مذهب الحكيم ايضا بخلاف الاول لانهم يقولون بقدم العالم **قوله** ومن المعلوم ان الاولى لايستلزم الثانى) قيل هذا ميل الى مذهب الحكيم من كون الشئ قابلا للوجود فى زمان دون زمان حيث تفاوتت استعداداته وانكار لعموم قدرة الله تعـالى بجميع الازمان كما ذهب اليه المتكلمون والحق ماذكره الشارح (قوله وجود الشئ فى الجملة الخ) اى مطلقا غير مقيد بالاستمرار (قوله هو الذى لايقبل الخ) وهذا قابل للوجود الغير المستمر اعنى فيما لايزال (قوله امكانه اذا كان مستمرا ازليـا الخ) اى اذا كان جميع اجزاء الازل ظرفا للامكان **قوله** ولنا فيه بحث وهو امكانه الخ) قال الاستاذ المحقق فى الذخر مقدماته مسلمة الى قوله بل جاز اتصافه به فى كل منها فانه فى حيز المنع ولم يذكر ما يلزم من هذا فانه مازاد بالتطويل السابق على ان عدم المنع من قبول الوجود مستمر له وهذا مما لانزاع فيه لان استمرار عدم المنع من قبول الوجود واستمرار امكان الوجود فى المآل واحد واستمرار الامكان لم ينازع فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لايقتضى الا ان يكون الوجود فى الجملة ولو فى وقت من الاوقات جائزا جوازا مستمرا وهو لايستلزم ان يكون الوجود المستمر جائزا فى الجملة وليس فى كلامه ما يستلزم جواز هذا اصلا وأبعد منه ماضمه اليه من قوله لابدلا فقط بل ومعا ايضا فانه لو سلم ان ازلية الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود فى كل جزء من اجزاء الازل فمن اين يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود فى كل جزء من اجزاء الازل اعم من الاتصاف به كل منها معا ومستلزم العام لايجب ان يكون مستلزما للخاص فقوله وجواز اتصافه به فى كل منها معا الخ ان الذى فرع عليه مازعمه من استلزام ازلية الامكان لامكان الازلية مما لاطائل تحته انتهى كلامه ثم ان ماذكره الشارح المحقق منقوض اجمالا بالزمان والحركة لان ممكن الوجود منهما عند المحققين هو الآن السيال والحركة بمعنى التوسط وهما امران غير قاران لاجزاء لهما اصلا فامكانهما وازليتهما ممكنة بل واقعة عند الفلاسفة واما

عندنا انها امر مستلزم التأثير فى الفعل على سبيل الصحة فحقيقة القـدرة مجهولة والمعلوم منها ليس الا هذا اللازم وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس الا انه امر يلزمه الاحكام والاتقان فى الفعل فماهية ذلك العلم غير هذا الاثر والمعلـوم ليس الا هذا الاثر فقد تبـين ان حقـائق صفات الله تعالى غير معلومة لنا وعلى تقدير ان تكون معلومة فالعلم بالصفة لايستلزم العلم بحقيقة الموصوف ولما دل الاستقراء على طريق الانصاف انا لانعلم من الله تعالى الا السلوب والاضافات وثبت ان العلم بهـا لايستلزم العلم بالحقيقة ثبت انا لانعلم ذات الله تعـالى وخالف المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر بانا لانسلم ان طريق المعرفة منحصرة فى البديهة والنظر فانه يجوز ان يعرف بالالهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة والزمهم المتكلمون بأن حقيقة الله تعالى هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم بالبداهة والحق ان هذا الالزام ليس بصواب فان حقيقته تعالى عندهم هو الوجود الخـاص والوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض بوجود الخـاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض ❊ قال ❊ الفصل الثانى فى التنزيهات وفيـه مباحث الاول ان حقيقته لاتمـاثل غيره والا فالموجب لما به يمتاز عنه ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره فان كان ملاقيا عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان مباينا كان الواجب محتاجا فى هويته الى سبب منفصـل فكان ممكنا لايقال الصفـة المميزة لذاتهـا اقتضت الاختصاص به كالفصـل والعـلة لانها معلولة الذات فلا يقتضى تعين

ان الاولى لاتسلزم الثانية لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا فلا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا هو المسطور في كتب القوم واناقيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوحود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظرالى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوحود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لابد لافقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لاينافى الامكان الذاتى مثلا الحادث يمكن

الحركة بمعنى القطع والزمان الغير القار فلا امكان لهما اصلا ولا بمقولة الفعل والانفعال فان الشارح قرر الاستدلال على امتناعهما ولم يجب عنه فلعلهما عنده غير موجودين كما هو مذهب متأخرى المحققين بل بالحروف الآنية التى تعرض للاصوات عند انقطاعها كعروض الآن للزمان والنقطة للخط اذ قد صرحوا وصرح الشارح ايضا بانها ليس لها وجود الا فى آن حدوثها فلها ازلية الامكان دون امكان الازلية والقول بأن ازليتها ممكنة نظرا الى ذاتها وماهيتها والامتناع بالنظر الى الغير اعنى الوجود فى الزمان الاول مما لا يلتفت اليه لان هذا الغير محقق على تقدير استمرار وجودها فاذا اقتضى ماهياتها التقضى بعد الوجود لم يكن لها لذاتها استمر قطعا كما لا يخفى على المتأمل اللهم الا ان يجوز ان يكون عدم تصور استمرارها لامر آخر خارج من ماهياتها على ان لك ان تجعل صورة النقض سندا للمنع ويمكن ان تخلص من النقض بمنع امكان شيء غير قار وتوضيحه ان الشارح الآن بصدد دفع ماذكره القوم من قولهم ازلية الامكان غير مستلزم لامكان الازلية جوابا عن التشكيك على قولهم الامكان لازم لماهية الممكن فهو بهذا البحث مؤيد للتشكيك فلم يتحقق بعد ازلية امكان كل ممكن ولا شبهة ان ورود النقض موقوف على ثبوت ازلية امكان الامر الغير القار فللناظر ان يقول كما انه لا يجوز اتصاف الامر الغير القار بالوجود فى اجزاء الازل معا ليس له ايضا امكان مستمر فيها (قوله لم يكن هو فى ذاته مانعا الخ) اى يكون الازل ظرفا لعدم المنع اى لم تكن ذاته فى شيء من اجزاء الازل مانعا عن قبول الوجود اذ لو كان فى شيء منها مانعا عنه انتفى امكانه فى ذلك الجزء لان عدم المنع لازم للامكان وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فلا يكون الامكان مستمرا فى جميع اجزاء الازل (قوله فيكون الخ) اى اذا كان الازل ظرفا لعدم المنع يكون عدم منعه مستمرا فى جميع اجزاء الازل بحيث لا يشذ منها جزء فيكون الازل ظرفا لاستمرار عدم منعه (قوله فاذا نظر الخ) يعنى استمرار عدم المنع فى جميع اجزاء الازل بحيث لا يخرج منها جزء يستلزم عدم المنع من الاتصاف بالوجود فى شيء منهما على ان يكون فى شيء منها ظرف الاتصاف بالوجود اذ لو تحقق المنع من الاتصاف بالوجود فى الجزء لم يكن عدم المنع عن قبول الوجود مستمرا لان قبول الوجود هو الاتصاف به (قوله بل جاز اتصافه الخ) لان عدم المنع من الاتصاف يستلزم جواز الاتصاف فيجوز الاتصاف بالوجود فى كل جزء منها بأن يكون كل جزء منها ظرفا للاتصاف (قوله لابد لا فقط بل ومعا ايضا) لان كل جزء منها مع قطع النظر من جزء آخر يكون ظرفا على ما هو معنى الكل الافرادى فيكون شاملا للاتصاف بطريق البدلية بان يكون كل جزء بدلا من الآخر فى الاتصاف وللاتصاف بطريق المعية بان يكون كل جزء مجتمعا مع جزء آخر فى الاتصاف فيكون الاتصاف بالوجود حاصلا فى جميعها وهو الاتصاف بالوجود المستمر فبجوازه جوازه وبما حررنا ظهر الملازمات فى جميع الشرطيات واندفع المنوع التى اوردها الناظرون فلا حاجة الى الاطناب ولا يرد عليه النقض بالحروف الآنية ولا المنع بجعلها سندا على ما وهم لان ازليتها بالنظر الى ماهياتها ممكنة وان كانت ممتنعة بالنظر الى وصف لازم لذاتها اعنى كونها آنية فانه لا تنافى بين امكان الشيء بالقياس الى ذاته وامتناعه بالقياس الى امر لازم لذاته فتدبر قوله نعم ربما امتنعت الخ) جواب عن سؤال مقدر وبه يخرج الجواب عن التشكيك ابتداء (قوله نعم الخ) تقرير لما سبق وجواب عن التشكيك المذكور بطريق آخر نعم ان ازلية الحوادث غير ممكنة فى الازل لان الامتناع بسبب الحدوث امتناع بالغير وهو لاينافى

العلة كالجنس والمعلول ولو بان ذلك لجاز ان ينافى لوازم الامثال وقال قدماء المتكلمين ذاته يساوى سائر الذوات فى كونه ذاتا اذ المعنى به ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو مشترك وايضا الوجوه الدالة على اشتراك الوجود تدل على اشتراك الذات ويخالفه بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام عند الاكثرين وبالحالة الخامسة عند ابى هاشم قلنا فلعل مفهوم الذات هو امر عارض لما صدق عليه واشتراك العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات وتماثلها وقال الحكماء ذاته نفس وجوده المشارك لوجودنا وتميز من وجودنا بتجرده وعدم العروض لغيره وقد سبق القول فيه ❊ اقول لما فرغ من الفصل الاول شرع فى الفصل الثانى فى التنزيهات وذكر فيه خمسة مباحث ❊ الاول ان حقيقته لا تماثل غيره ❊ الثانى فى نفى الجسمية والجهة عنه ❊ الثالث فى نفى الاتحاد ❊ الرابع فى نفى قيام الحوادث بذاته ❊ الخامس فى نفى الاعراض المحسوسة عنه ❊ المبحث الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيره اى لا تكون مشاركة لغيره فى تمام الماهية لانه لو كانت حقيقة مماثلة لغيره لكان ما به يمتاز كل واحد منهما عن الاخر خارجا عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافا اليهما فالموجب لما به يمتاز الواجب تعالى عن غيره المماثل له ان كان ذاته مماثلة لزم الترجيح بلا مرجح لكون ذاته مماثلة لغيره فايجابها ما يختص بها دون غيره مع تساويهما فى الحقيقة ترجيح بلا مرجح وان كان الموجب لما به يمتاز عن غيره غير ذاته فان كان ذلك الغير الموجب ملاقيا لذاته عاد الكلام الى

ب

ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بحدوثه فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلى وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتبارى يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن فان قلت نحن نأخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول انه ممتنع فى الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتى معتبر بالقياس الى ذات الشئ من حيث هو فان اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذ ذات الحادث مقيدا بقيد خارجى لم يتصور هناك امكان ذاتى اذ ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب او الممتنع بالغير والسر فيه ان الوجوب و الامتناع بالغير انما يعرضان للممكن و لا استحالة فيه لان الممكن هو الذى لا يقتضى الوجود والعدم ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا وجد علة احد طرفيه فوجب به وامتنع الطرف الآخر لم يضر ذلك فى استواء نسبتهما الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه

الامكان الذاتى (قوله على انه قيد الخ) وكذا التقييد به والا يستحيل وجوده لكونه امرا اعتباريا **قوله** قلت الامكان الذاتى الخ) قيد الامكان بالذاتى احترازا من الامكان الاستعدادى لا من الامكان بالغير (قوله قد عرفت حالهما الخ) من امكان ازلية الاول وامتناع الثانى ازلا وابدا (قوله مقيدا بقيد خارجى الخ) اعنى التقييد بالحدوث **قوله** امكان ذاتى اذ ليس لنا ممكن بالغير) يعنى اذا اعتبر ذات الحادث مقيدا بقيد خارجى لم يكن فيه بهذا الاعتبار امكان ذاتى لانه لا يكون من الذات من حيث هو لان الامكان الناشئ من الذات ازلى والكلام فى امكان غير ثابت ازلا كما دل عليه السياق بل من الغير والحال ان ليس لنا ممكن بالغير والحاصل ان الكلام فى الامكان المتجدد وعدم كونه ناشئا من نفس ذات الحادث ظاهر اشار اليه قبيل هذا الكلام ولذا لم يتعرض له ههنا وبهذا تبين وجه التعليل فان قلت المقيد بهذا الاعتبار اما ممكن او ممتنع او واجب والكل باطل قلت ليس واحد منها ولا امتناع فيه اذ الممتنع خلو الذات لا خلو المقيد من حيث القيد وقد يقال قوله اذ ليس تعليل لتقييد ما نفاه من الامكان بالذاتى فى مقام نفى الامكان مطلقا وفيه تعسف ظاهر لان السياق يقتضى تعليل ماذكره صريحا وهو عدم تصور الامكان الذاتى وابقاؤه علة مما لا وجه له(قوله اذ ليس لنا ممكن بالغير الخ)يعنى لو كان له امكان ذاتى كان لذلك التقييد الخارج عن ذاته مدخل فى امكانه الذاتى له والتالى باطل اذ ليس لنا ممكن يكون للغير مدخل فى اتصافه بالامكان كما يكون الوجوب والامتناع بسبب الغير اعنى لوجود العلة وعدمها فتدبر فانه قد خفى وجه التعليل على بعض الناظرين وتكلف فى تصحيحه بما فيه مصادرة (قوله ونسبته اليهما على سواء الخ) اى هما مستويان فى عدم اقتضاء الذات لانه يقتضى استواءهما فانه حينئذ يمتنع اتصافه باحدهما (قوله بواسطة الغير)بأن يكون له مدخل فى عدم الاقتضاء واما ثبوته له بالقياس الى الغير بأن يكون له مدخل فى عدم الاقتضاء واما ثبوته له بالقياس الى الغير بان لا يقتضى ذلك الغير وجوده ولا عدمه فلا استحالة فيه بل واقع فان كل ممكن بالقياس الى ما ليس علة له كذلك **قوله** واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات) قد يستدل على ذلك بوجه آخر وهو انه لو جاز لارتفع الامكان بارتفاع ذلك الغير فلا يكون ممكنا فى ذاته بل واجبا او ممتنعا و يلزم الانقلاب ورد بجواز كون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضى الى ارتفاع الامكان المفضى الى الانقلاب قال الشارح فى حواشى التجريد على التسليم وفيه بحث لان اللازم الارتفاع امكان الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته قيل وليس بشئ لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد اصلا واقول مراد الشارح ان اللازم ارتفاع المقيد من حيث هو مقيد اعنى الامكان المقيد بكونه حاصلا من الغير وهذا الارتفاع يتحقق بارتفاع القيد وهو الحصول من الغير ولا يلزم ارتفاع ذات المقيد اعنى نفس الامكان حتى يلزم الانقلاب لان له علة اخرى على الفرض وهذا الكلام لا يقتضى تعدد الامكان كما لا يخفى (قوله علتان) اى مستقلتان احديهما الذات فقط لكون الامكان ذاتيا

(للممكن)

ذلك الملاقى الموجب بان موجب ذلك الملاقى ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره عاد الكلام اليه ولزم التس وان كان ذلك الغير الموجب لما به يمتاز عنه مباينا كان الواجب محتاجا فى هويته وتعينه الى سبب منفصل فكان الواجب ممكنا هذا خلف لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص بذاته تعالى لا ذاته تعالى حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ولا غيره الملاقى حتى يلزم التس ولا غيره المباين حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والعلة فان الفصل لذاته اقتضى اختصاصه بحصة النوع من الجنس دون سائر الحصص والعلة لذاتها اقتضت اختصاصها بالمعلول المعين دون غيره لانا نقول تلك الصفة معلولة الذات فتكون متأخرة عن تعين الذات ضرورة تأخر المعلول عن تعين علته فلا يقتضى تعين علتها كالجنس والمعلول فان الجنس لما كان معلولا للفصل لم يقتض تعين الفصل الذى هو علته وكذا المعلول لما كان متأخرا عن تعين علته لم يقتض تعين علته ولو جاز ذلك اى لو جاز ان يقتضى الصفة التى هى معلولة الذات الاختصاص لجاز ان يتنافى لوازم الامثال واللازم بين البطلان فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الصفة المميزة التى اقتضت الاختصاص لازمة للذات والصفة المميزة لغيره المساوى له فى تمام الحقيقة لازمة لذات الغير والصفتان متنافيتان فيلزم تنافى لوازم الامثال فان قيل ما به يمتاز عن غيره سلبى وهو انه تعالى ليس غيره واجيب بان سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير ويكون الواجب

للممكن بالذات لان استواء طرفيه لماكان ثابتاله بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير ولاتوارد علتان على شئ واحد ولاعروضه للواجب اوالممتنع والالم يبق الوجوداو العدم واجبافيلزم الانقلاب وهذا محال (و) الجواب (عن الثانى انه) اى كون المقدور مقدورا (امر اعتبارى) فلايوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله (و) ان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فاعرض له من الامتناع (غير الامتناع الذاتى) بل هو امتناع ناش من اخذ المقدور مع الوجود فلاينافى الامكان الذاتى (مع) انه قد ثبت فيما سبق (ان الباقى) حال بقائه (مقدور) ومحتاج الى مؤثر يفيده البقاء والدوام فلا يكون امكان المقدورية زائلا مع وجود المقدور ❁ المقصد الخامس فى ابحاث القديم وهى امران ❁ اى هى راجعة اليهما (احدهما انه) اى القديم (لايستند الى القادر المختار) اى لايكون اثرا صادرا منه (اتفاقا) من المتكلمين وغيرهم (والحكماء انما اسندوه) اى القديم الذى هو العالم على رأيهم (الى الفاعل) الذى هو الله تعالى (لاعتقادهم انه) تعالى (موجب بالذات) لافاعل بالاختيار ولواعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه (والمتكلمون لوسلموا كونه تعالى موجبا) بالذات (لم يمنعوا استناده) اى استناد القديم (اليه) تعالى (فالحاصل جواز استناده الى) الفاعل (الموجب اتفاقا) من الفريقين (بأن يدوم اثره) اى اثر الموجب (بدوام ذاته) فيكون كلاهما قديمين مع استناد احدهما الى الاخر (ويمتنع استناده) اى وامتناع استناده (الى) الفاعل (المختار اتفاقا) منهما ايضا (لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد) دون فعل الموجب اذلاقصد له

وثانيتهما الذات مع الغير لفرض مدخليته فيه **قوله** اى هى راجعة اليهما) وجه التفسير ان كون الابحاث امرين ما لاوجه ظاهرا (قوله اى راجعة اليهما) يعنى ان المذكور فى الكتاب احكام اربعة وهى ان القديم لايستند الى المختار وانه يستند الى الموجب وانه تعالى قديم وان صفاته تعالى قد اختلف فيها فالقول بانها امران باعتبار ان مرجعها امران التلازم بين الاول والثانى وكون الثالث والرابع عبارة عن ان ذاته وصفاته قديمة وليس الباعث عدم صحة حمل امران على الابحاث لجواز ارادة مافوق الواحد منها ولو تجوزا **قوله** اتفاقا من المتكلمين وغيرهم) قال الاستاذ المحقق فى الذخر الفلاسفة يجعلون القديم اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك قديم عندهم مع انهم يجعلونها اختيارية فمن حكم بأن القديم يمتنع استناده الى المختار باتفاق الفريقين فقد اخطأ انتهى كلامه لايقال الاختيارى هو الحركات الجزئية وهى حادثة واما القديم فهو المطلق وليس باختيارى لانا نقول حركة كل فلك عندهم حركة واحدة شخصية من الازل الى الابد ليس لهـا جزئيات ولا اجزاء بل هى امر واحد شخصى غير منقسم سيال وهو المسمى بالحركة بمعنى التوسط والمستند الى نفس الفلك بالاختيار مع قدمه عندهم واما الحركة بمعنى القطع فهى امر وهمى كما سيجئ وليس كلامنا فيه (قوله اتفاقا) واما حركة الفلك فباعتبار ذاتها مستندة الى نفسه وباعتبار تجددها من حيث النسبة الى كل حد من حدود المسافة مستندة الى ارادات جزئية تتجدد فى النفس بحسب تجدد تصور كمالات جزئية حاصلة بسبب الاوضاع الفلكية وتفصيله فى شرح الاشارات فما قيل ان الفلاسفة يجعلون القديم اثر المختار فان حركة كل فلك قديمة عندهم مع انهم يجعلونهـا اختيارية مندفع **قوله** اى وامتناع استناده) ليس مراده تصحيح عطف الجملة على المفرد السابق اعنى جواز استناده بتأويل الفعل بالمصدر اما بناء على نصب يمتنع بحذف ان أو على رفعه بحذف ان والعدول بعده اليه لفقد العامل الصورى كما فى قوله ❁ ولولا تحسبون الحلم عجزا ❁ لما عدم المسيئون احتمالى ❁ اى ولولا ان تحسبوا او على تنزيل الفعل منزلة المصدر بارادة جزء مدلوله مجازا كما فى قوله ❁ فقالوا ماتشاء فقلت الهو ❁ اى اللهو وذلك لجواز عطف الجملة على المفرد فيماله محل من الاعراب كما حققته فى حواشى المطول بل مقصوده توضيح المعنى (قوله اى وامتناع الخ) اول الفعل بالمصدر اما بتقدير ان أو بارادة الحدث دون الزمان ليصح حمله على المبتدأ لالان عطف الجملة على المفرد لايجوز وان ذهب اليه بعض النحاة فانه خلاف مذهب

هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى تساوى سائر الذوات فى كونه ذاتا اذ المعنى بالذات مايصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فيكون ذاته مساويا لسائر الذوات وايضا الوجوه الدالة على اشتراك الوجود دالة على اشتراك الذات بان نقول انا نجزم بذات الشئ ونتردد فى كونه واجبا وجوهراً وعرضا ونقسم الذات الى الواجب والجوهر والعرض فثبت ان ذاته مساو لغيره فى كونه ذاتا ويختص لغيره بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام وبالحالة الخامسة عند ابى هاشم وهى الالهية التى توجب احوالا اربعة هى الحية والعالمية والقادرية والموجودية قال المص رحمه الله لعل مفهوم الذات امر عارض لماصدق عليه واشتراك العوارض لايوجب اشتراك المعروضات وتماثلها فى الحقيقة وقال الحكماء ذاته تعالى نفس وجوده المشارك لوجوده الممكنات ويتميز ذاته الذى هو الوجود بتجرده عن الماهية وعدم عروضه لغيره وقد سبق القول فيه فلاحاجة الى اعادته ❁ قال ❁ الثانى فى نفى الجسمية والجهة عنه خلافاً للكرامية والمشبهة لنا انه لوكان فى جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسماً وكل جسم مركب ومحدث لماسبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هذا خلف اولا ينقسم فيكون جزأ لايتجزى وهو محال بالاتفاق ولانه تعالى لوكان فى حيز وجهة لكان متناهى القدر لماسبق وكان محتاجا فى تقدره الى مخصص ومرجح وهو محال ❁ اقول ❁ المبحث الثانى فى نفى الجسمية والجهة عنه

(وانه) اى القصد الى الايجاد (مقارن للعدم) اى لعدم ماقصد ايجاده (ضرورة) فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة (فنزاعهم) فى قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى انما ليس مبنيا على ان الحكماء جوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بأن العالم قديم ومع قدمه مستند اليه تعالى وان المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم حادث مستند اليه تعالى بل هذا النزاع بينهم (عائد الى كون الفاعل) الموجد للعالم (موجبا ومختارا) حتى لو اتفقوا كلهم على انه موجب وعلى انه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثانى هكذا ذكره الامام الرازى ورد عليه بأنه يدل على ان المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا اولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله اصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه ان موجده يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل * واعلم ان القائل بأن علة الحاجة هى الحدوث وحده او مع الامكان حقه ان يقول

الجمهور قوله وانه اى القصد الى الايجاد مقارن للعدم) ظهر بهذا ان القصد فينا غير الارادة ومتقدم عليها لما سيجيء ان الارادة منا لاتتعلق الا بمقدور مقارن للارادة عند اهل التحقيق وهذا القصد متقدم على وجود المقدور قوله فحكموا بأن العالم قديم) لشبهة لاحت لهم لا لمجرد ذلك التجويز كما لايخفى قوله ورد عليه بأنه يدل الخ) هذا الرد لنصير الدين الطوسى فى شرح الاشارات ذكره فى اوائل النمط الخامس منه ويمكن ان يقال هذا لايرد على المصنف قطعا لانه انما حكم بعود النزاع فى جواز استناد القديم الى الفاعل الذى هو الله تعالى الى كونه موجبا اومختارا لا فى قدم العالم وحدوثه كما توهمه الشارح ثم بتوهم وردوه على الرازى ان وجد فى كلامه ان نزاعهم فى قدم العالم وحدوثه عائد الى ذلك ويمكن دفعه عنه ايضا بأن تقول بعض ادلة الاختيار لايتوقف على حدوث العالم ولا تعرض فيه لذلك كادلية النقلية التى فصلها الآمدى فى ابكار الافكار فاذا ثبت الاختيار بتلك الادلة امكن ان يفرع عليه حدوث العالم كما لايمكن العكس ايضا اذا اثبت حدوثه بدليل لايتوقف على كونه تعالى مختارا واذا حمل كلام الامام على هذا كان كلاما لاغبار عليه اللهم الا ان يقال ان الادلة العقلية لاتعدو افادة الظن صرح به الآمدى فلا معنى لبناء المطلوب الذى هو اثبات الاختيار على ذلك ثم تفريع حدوث العالم عليه وليس لهم دليل عقلى على ان ذلك المطلوب لايتوقف على حدوث العالم وانت خبير بأن كلام الشارح فى آخر المرصد الرابع فى الصفات الوجودية من الالهيات يشعر بأنهم يثبتون الاختيار تارة بأن ايجاب غير الصفات نقصان فليتأمل قوله فانهم استدلوا اولا الخ)حيث قالوا العالم لايخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ومالايخلو عن الحوادث فهو حادث (قوله من غير تعرض لفاعله) حيث قالوا ان العالم حادث لانه اما اعيان واما اعراض وكل منهما حادث اما الاعيان فلانها لاتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاعيان حادثة واذا كان الاعيان حادثة كان الاعراض ايضا حادثة لقيامها بها (قوله يجب ان يكون مختارا) لئلا يكون ايجاده بالقصد الذى هو مسبوق بالعدم ولايلزم التخلف اما لان تعلق الارادة حادث اولانه تعلق فى الازل بوجوده فى وقت مخصوص اولان التعلق يقع على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب (قوله لكان العالم قديما) لامتناع التخلف فيما يكون مستند الى ذاته ابتداء او بواسطة قديمة مشخصة يكون قديما بالشخص كالمبادى العالية والافلاك ومايكون مستندا اليه بواسطة الحوادث المتعاقبة بلا نهاية اعنى الحركات تكون حادثة بالشخص على ماقالوا قوله واعلم ان القائل الخ) ظاهره اعتراض على قول المصنف والمتكلمون لو سلموا الخ بأنه غير مطابق للواقع فقوله فان قلت جواب عن هذا الاعتراض بأنه مطابق له لكن يلزم من هذا السياق ان لايندفع اعتراض الشارح عن المصنف لاندفاع جواب جوابه كما لايخفى فالاولى ان يجعل اعتراضا على اصل الكلام من المتكلمين اعنى تجويزهم استناد القديم الى الموجب فقوله فان قلت اعتراض آخر

فنقول الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا فى جهة خلافا للكرامية والمشبهة * واعلم ان جميع المجسمة اتفقوا على انه فى جهة والكرامية اى اصحاب احمد بن الكرام اختلفوا فقال بعضهم وهو محمد بن الهيصم انه تعالى فى جهة فوق العرش لانهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا لانهاية له وقال بعض اصحابه البعد متناه وكلهم نفوا عنه خمسا من الجهات واثبتوا له التحت الذى هو مكان غيره وباقى اصحاب محمد ابن الهيصم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة و قالوا بمجيئه وذهابه واحتج النص على نفى الجهة ولم يحتج على نفى الجسمية لان نفى الجهة يستلزم نفى الجسمية ولان الجهة على نفى الجهة مشتملة على نفى الجسمية اذا عرفت هذا فنقول لو كان الله تعالى فى جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هذا خلف اولا ينقسم فيكون جزأ لايتجزى وهو محال بالاتفاق وايضا لو كان الله فى جهة وحيز لكان متناهى القدر واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما سبق فى تناهى الابعاد واما بطلان اللازم فلان تقدره بذلك القدر ممكن محتاج الى مخصص ومرجح وهو محال ولهم ان يقولوا المخصص والمرجح ذاته تعالى وهو ليس بمحال والاولى ان يقال لو كان الله تعالى فى جهة وحيز لكان قابلا للقسمة والاشكال والاكوان اى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل ذلك محال فى حق الواجب تعالى لان وجوب الوجود ينافى هذه الامور * قال * واحتجوا

(ان)

ان القديم لايستند الى علة اصلا اذلا حاجة له الى مؤثر قطعا فلا يتصور منه القول بأن القديم يجوز استناده الى الموجب الا ان يتنزل من اعتبار الحدوث الى اعتبار الإمكان وحده فان قلت مثبتوا الحال من الاشاعرة زعموا ان عالميته تعالى مستندة الى علمه مع كونهما قديمين وابوهاشم من المعتزلة زعم ان الاحوال الاربعة وهى العالمية والقادرية والحية والموجودية معللة بحالة خامسة هى الالوهية وكلها قديمة والاشاعرة كافة زعموا ان الله تعالى صفات موجوده قائمة بذاته وهى قديمة فهم بين ان يجعلوا الواجب بالذات متعددا وبين ان يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاول باطل فتعين الثانى فهذه الاقوال منهم منافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا مجال لتأويل التنزل فيها قلت قديعتذر عن ذلك بان القديم ما لا اول لوجوده فالحال لايوصف بالقدم الا ان يغير تفسيره بانه ما لا اول لثبوته وبان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعليل القديم عليهم متفرع على وجه الاعتراض الاول حاصله انهم خالفوا اصلهم فى هذا القول ايضا فان قلت قولهم علة الاحتياج الحدوث مخصوص بغير الصفات قلت ادله نفى علية الامكان يفيد العموم فاوجه التخصيص

(قوله واعلم ان القائل الخ) ايراد على قوله والحاصل جواز استناده الى الموجب اتفاقا بين الفريقين وحاصله انه لايتصور هذا الاتفاق من القائل من المتكلمين بأن علة الحاجة الحدوث بل حقه ان يقول بعدم استناد القديم الى علة **قوله** ان القديم لايستند الى علة الخ) قيل وكذا الازلى ولهذا قالوا الاعدام الازلية لاتستند الى العلة لاستمرارها (قوله لايستند) اى لايكون اثرا صادرا عنه على مافسره الشارح قدس سره فى اول المقصد وهو فرع الحاجة فيصح تعليل نفيه بنفى الاحتياج على ماوهم **قوله** اذلا حاجة له الى مؤثر الخ) فان قلت فيه مصادرة ظاهرة لان الاحتياج الى الفاعل هو المجعولية كما صرح به فى بحث الماهية وهى عين الاستناد الى المؤثر قلت قدسبق فى خاتمة ابحاث الممكن ان الحاجة متقدمة على الايجاد المتقدم على الوجود والاستناد الى العلة هو موجودة منها فلا مصادرة هذا فالاظهر فى التعليل ان يحمل على حذف المضاف اى لاعلة حاجة له لان علة الحاجة عندهم هو الحدوث الزمانى اما مستقلا او على وجه الشطرية او الشرطية (قوله فهم) اى الاشاعرة دائرة بين الامرين (قوله ان يجعلوا الخ) ان قالوا بعدم استنادها الى علة (قوله فهذه الاقوال منهم منافية الخ) فقد تحقق منهم القول باستناد القديم الى العلة مع منافاته لقولهم بأن علة الحاجة الحدوث فكيف قلتم انه لايتصور منهم القول باستناد القديم الى الموجب مع القول بعلية الحدوث **قوله** ولا مجال لتأويل التنزل فيها) لانها ثابتة منهم بلا تردد ولا ريب والتنزل ان يقال لو كان العلة هى الامكان فرضا وتسليما لامكن استناد القديم الى العلة (قوله ولا مجال الخ) اذ هذه الاقوال معتقدهم وانها مطابقة للواقع لا على تقدير فرضية اعتبار الامكان علة الحاجة (قوله قديعتذر عن ذلك الخ) يعنى انهم غير قائلين فيما ذكر من الاقوال باستناد القديم الى العلة لان الحال لايوصف بالقدم والصفات لاستنادها الى ذاته تعالى وهى ليست مغايرة له لا استنادلها الى علة لان العلة يجب ان يكون مغايرة لمعلولها فهذه الاقوال منهم لاينافى ماقلنا من انه لايتصور منهم القول بأن القديم لايستند الى الموجب واما ان هذه الاقوال منافية لما قالوا من ان علة الحاجة هو الحدوث فبحث آخر وجوابه ان ذلك القول منهم انما هو فى الموجودات المغايرة لذاته تعالى **قوله** بأن القديم ما لاأول لوجوده) المتصف بالقدم والحدوث حقيقة هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يوصف به العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث كذا فى شرح المقاصد لكن المبحث ههنا هو القديم بمعنى ما لا اول لوجوده فلم يتجه الاشكال المذكور نعم فيه بحث وهو ان الحال كما لايوصف بالقدم لا يوصف بالحدوث فكيف جوزوا استناده الى الغير مع انه لاعلة حاجة فيه ويمكن ان يقال علة احتياج الموجودات هى الحدوث لاعلة الاحتياج مطلقا **قوله** الا ان يغير تفسيره) فحينئذ يوصف الحال بالعدم لكن لايرد الاشكال حينئذ ايضا لما اشرنا اليه الآن من ان الحدوث عندهم علة الاحتياج الى المؤثر الموجد لاعلة الاحتياج مطلقا **قوله** ولا تعليل القديم بغيره) فيه بحث لان الكلام فى الاحتياج الى العلة

بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين * الاول ان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين لابد ان يكون احدهما ساريا فى الاخر كالجوهر والعرض او مباينا عنه فى الجهة كالسماء والارض والله سبحانه ليس محلا للعالم ولا حالا فيه فيكون مباينا عنه فى الجهة * الثانى فيه ان الجسم يقتضى الحيز والجهة لكونه قائما بنفسه والله سبحانه تعالى يشاركه فى ذلك فيشاركه فى اقتضائهما * واما النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة واجيب عن الاول بمنع الحصر وشهادة البديهة لاختلاف العقلاء وعن الثانى بان الجسم يقتضيهما لحقيقته المخصوصة وعن الايات بانها لاتعارض القواطع العقلية التى لاتقبل التأويل فيفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف او تأول كما ذكر فى المطولات * اقول * المثبتون بانه تعالى فى جهة وحيز احتجوا بالعقل والنقل على انه تعالى فى جهة وحيز احتجوا و النقل على انه تعالى فى جهة بداهة العقل شاهدة بان كل موجودين لابد وان يكون احدهما ساريا فى الاخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما هى الاشارة الى الاخر كالجوهر وعرضه فان العرض الحال فى الجوهر سار فيه بحيث يكون الاشارة الى الجوهر بعينها هى الاشارة الى عرضه او يكون احدهما مباينا عن الاخر فى الجهة كالسماء والارض والله تعالى ليس محلا للعالم ولا حالا فيه فيكون مباينا عن العالم فى الجهة * الثانى ان الجسم يقتضى الحيز والجهة لكونه موجوداً قائما بنفسه والله سبحانه وتعالى يشارك الجسم فى كونه

بغيره وانت تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظية لامعنوية قال المصنف (و لقد عثرت فى كلام القوم على منع الامرين) يعنى عدم جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب (اما استناده الى المختار فجوزه الآمدى وقال سبق الايجاد قصدا) على وجود المعلول (كسبق الايجاد ايجابا فكما ان ذلك) اى سبق الايجاد الايجابى (سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا) بأن يكون الايجاد القصدى مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات (ولا فرق بينهما) اى بين الايجادين (فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم) وحينئذ جاز ان يكون العالم واجبا فى الازل بالواجب

لا الى الغير والقول بأنه لا يتصور التأثير الا بين المتغايرين بالمعنى المراد من الغيرية ههنا لا يسمع ومن ههنا قال الشارح وانت تعلم الخ (قوله امور لفظية لامعنوية) لان هذه الاقوال صريحة فى استناد الامور الازلية الى العلة سواء اطلقوا عليها القديم اولا وفى استناد الصفات القديمة الى العلة سواء قالوا انها غيرها اولا واقول الكلام فى استناد القديم الى الموجب بمعنى كونه اثرا صادرا عنه مستفيدا للوجود منه والاحوال ليس لها وجود اصالة حتى يستند باعتباره الى العلة الموجدة بل هى موجودة يتبع صاحبها و التعليل ههنا باعتبار انفسها فان العالمية نسبة بين العالم والمعلوم لا وجود لها يتصف بها العالم بسبب اتصافه بالعلم فلا استناد لها فى وجودها الى العلة المؤثرة فيه وصفاته تعالى لما كانت مقتضيات ذاته كالوجود كانت فى مرتبة الوجود فى اقتضاء الذات اياها وكونها لازمة له فلا يتصور كونها آثارا صادرة عنه لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فلا يكون مستندة الى علة موجدة لم يكن من مقتضيات ذاته كالوجود وهذا معنى قولهم انها ليست غير الذات اى امورا يمكن انفكاكها عنه فى الوجود بأن يكون وجودها بعد مرتبة وجوده تعالى فيكون آثارا مستندة اليه تعالى بل حالها حال الوجود فى كونها مقتضى الذات **قوله** يعنى عدم جوار استناد القديم الى المختار) فى المباحث المشرقية فى الفصل التاسع والاربعين من الفن الخامس تصريح بجواز استناد القديم الى المختار وقد نقل مثله عن بطليوس **قوله** فجوزه الآمدى) قال فى شرح المقاصد وما نقل فى المواقف عن الآمدى لا يوجد فى كتاب ابكار الافكار الا ما قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكونان معا فى الوجود لا تقدم الا بالذات كما فى حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب تعالى مختارا لا موجبا ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر فى الجواب على منع السند قائلا لا نسلم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج و فيه بحث اذ لا وجه لجعل ما ذكره الآمدى اعتراضا الا اذا كان المراد تجويز استناد العالم على تقدير ازليته الى القادر المختار فانه لا نزاع فى جواز استناده على ذلك التقدير الى الموجب وجعل الاعتراض راجعا الى قاعدة الاختيار يأباه سياق الكلام على انها مبرهن عليها فلا وجه للاقتصار فى الجواب على منع السند حينئذ والحق ما ذكره المصنف وفى الاقتصار المذكور اشارة الى قوة الاعتراض ومن ههنا قال المصنف جوزه الآمدى واما التمثيل بحركة اليد والخاتم ففى مجرد ان تقدم العلة بالذات لا فى الايجاب **قوله** وقال سبق الايجاد قصدا الخ) هذه العبارة غير وافية بالمقصود لانها تدل على جواز معية الايجاد القصدى بوجود المقصود زمانا وهذا مما لا يناقش فيه والكلام فى جواز معية قصد الايجاد للوجود والفرق ظاهر فلابد ان يأول بما ذكرناه وان كان يأول بما ذكرناه وان كان فهمه بعيدا من هذه العبارة (قوله وقال سبق الخ) هذا الكلام تصوير منه لجواز كون القديم اثر المختار بعدم الفرق بين الايجادين مع قطع النظر عما تقدم من ان القصد مقارن للعدم والا لما ورد عليه ما ذكره الشارح قدس سره بقوله ويدفعه ما قد قيل الخ فان حاصله هو ما تقدم من ان القصد لابد ان يكون مقارنا لعدم الاثر (قوله فيما يعود الى السبق) بأن يكون فى الايجاد الايجابى ما يقتضى السبق على الوجود بالذات وفى الآخر ما يقتضى السبق بالزمان ويكون استلزامه للوجود بمعنى حصوله بعده بلا فصل (قوله واقتضاء العدم) اى لا فرق بين الايجادين فى اقتضاء العدم بأن يكون الايجاد

موجوداً قائماً بنفسه فيكون مشاركا للجسم فى اقتضاء الحيز والجهة فيكون فى حيز وجهة واما النقل فايات تشعر بالجسمية والجهة مثل قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى خلقت بيدى وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وغيرها من الايات واجيب عن الوجه الاول بمنع الحصر فانا لا نسلم ان كل موجودين يجب ان يكون احدهما ساريا فى الاخر او مباينا له فى الجهة لجواز ان يكون مباينا له فى الذات والحقيقة لا فى الجهة ويمنع شهادة البديهة لاختلاف العقلاء فيه فانه لو كان بديهة العقل شاهدة بأن كل موجودين لابد وان يكون احدهما ساريا فى الاخر او مباينا عنه فى الجهة لما اختلف العقلاء فيه واجيب عن الوجه الثانى بأن الجسم يقتضى الحيز والجهة بحقيقته المخصوصة والله سبحانه لا يشاركه فى حقيقته المخصوصة فلا يشاركه فى اقتضاء الحيز والجهة واجيب عن الايات المذكورة القابلة للتأويل لظهورها بأنها لا تعارض القواطع العقلية التى لا تقبل التأويل لقطعها وحينئذ اما ان يفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف على الله فى قوله وما يعلم تأويله الا الله واما ان تأول كما هو مذهب المأولين وقول من عطف قوله والراسخون فى العلم على الله والتأويلات مذكورة فى المطولات على وجه الاستقصاء * قال * الثالث فى نفى الاتحاد والحلول اما الاول فلانه تعالى لو اتحد بغيره فان بقيا موجودين فهما بعد اثنان لا واحد والا

(لذاته)

لذاته تعالى مع كونه مختارا فيكونان معا فى الوجود وان تفاوتا فى التقدم والتأخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانت معها فى الزمان ويؤيد كلام الامدى مانقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لايقتضى وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه ماقد قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلابد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد يقال تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فى انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا فى وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا (واما استناده الى الموجب القديم) قيد الموجب بالقديم لان استناد القديم الى الموجب الحادث مستحيل بالضرورة انما الكلام فى استناده الى الموجب القديم (فمنعه الامام الرازى لان تأثيره فيه) اى تأثير الموجب فى القديم (اما فى حال بقائه) اى بقاء القديم (وفيه ايجاد الموجود) وهو محال (واما فى حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا) وقد فرضناه قديما هذا خلف (فان قلت قد يحتاج) ذلك

القصدى يقتضى عدم الاثر سابقا عليه دون الايجابى **قوله** من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار) قال الاستاذ المحقق فى الذخر هذا المنقول عنهم كلام لاتحقيق له لان الواقع بالارادة والاختيار مايصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد بدوام وقوع مقدم الشرطية الاولى وعدم وقوع الثانية دوامهما مع صحة وقوع نقيضهما فهذا مخالف لما هم مصرحون به من كونه تعالى موجبا بالذات للعالم بحيث لايصح عدم وقوعه منه وان اريد دوامهما مع امتناع نقيضهما فليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ (قوله وان شاء ترك) لايخفى ان الترك بمعنى عدم الفعل لايتعلق به المشية بل هو معلل بعدم المشية على ماورد فى الحديث المرفوع ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن وبمعنى الكف من الفعل يتعلق به المشيئة لكونه فعلا لكن مشيئة الفعل لما كانت لازمة لذاته تعالى والفعل لازم للمشية كان الفعل لازما لذاته فيكون موجبا فى افعاله لامختارا بمعنى انه يصح منه الفعل والترك سواء فسر المشيئة بالعناية الازلية كما هو مذهب الحكيم على ماسيجئ او بالقصد على ماقاله المتكلم يؤيد ماقلنا مانقل فى المباحث المشرقية من بطليوس من ان المختار اذا طلب الافضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعة فرق (قوله ويدفعه الخ) اى لانسلم انه لافرق بين الايجادين فيما يعود الى اقتضاء العدم فان الايجاد القصدى لكونه مسبوقا بالقصد يقتضى عدم الاثر فى زمان القصد لامتناع القصد الى ايجاد الموجود بخلاف الايجاد الايجابى فانه لايقتضى عدمه **قوله** وقد يقال الخ) دفع لما قد قيل (قوله وقد يقال الخ) اى فى جوب ماقد قيل **قوله** اذا كان كافيا فى وجود المقصود كان معه) كما فى قصد البارى تعالى فان قصده المتعلق بالايجاد الذى هو علة مستلزمة للوجود كاف فى ذلك الايجاد ومستلزم له فكان القصد مع وجود المقصود ولايتوهم من هذا ان قصده تعالى قديم فاذا كان مع وجود المقصود لزم قدم كل ماتعلق به قصده ولم يقل به احد فان قصده وان كان قديما لكن تعلق قصده قد يكون حادثا وان اريد بالقصد تعلق الارادة فكما جوز هذا القائل كون المقصود قديما فلا ارتياب فى جواز حدوثه ايضا لجواز ان تتعلق الارادة فى الازل بوجود الاثر فى وقته ولايجب وجود الاثر فى وقته فلايجب وجود المقصود الا على هذا الوجه الذى تعلق به الارادة على ذلك الوجه فتدبر (قوله كقصدنا) فانه يتوقف وجود الاثر بعده على صرف القدرة والاسباب والآلات (قوله فمنعه الامام الرازى) فالقديم عنده لايكون الا واجبا بالذات وهو موافق لما وقع فى كلام بعض العلماء من ان القديم والواجب مترادفان اى متساويان ولايقال صفاته تعالى قديمة بل ذاته مع صفاته قديمة (قوله قد يحتاج ذلك القديم الخ) لايخفى ان هذا الاعتراض نقض لاستدلال الامام بأنه مصادم للبديهة لاقتضائه نفى الاحتياج فى البقاء المعلوم بالبديهة فالصواب ان يقرأ قد يحتاج للفعول اى يتحقق

لم يتحدا بل عدما ووجد ثالث او عدم احدهما وبقى الاخر واما الثانى فلان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية ولايعقل فى الواجب فحكى القول بهما من النصارى وجمع من المتصوفة فان ارادوا ماذكرناه بان فساده وان ارادوا غيره فلابد من تصوره اولا ليتأتى التصديق به اثباتا او نفياً * اقول * المبحث الثالث فى نفى الاتحاد والحلول اما الاتحاد فهو انه كان شئ واحد بعينه صار شئ آخر هذا هو مفهومه الحقيق والذى يدل على امتناعه انه لو اتحد الواجب بغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين فهما بعد اثنان متميزان لاواحد وهذا ينافى الاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحدا لانه حينئذ اما ان عدما ووجد ثالث فليسا بمتحدين لان المعدوم لايتحد بالمعدوم وان عدم احدهما وبقى الاخر فان كان المعدوم هو الثانى والباقى هو الاول لم يتحقق الاتحاد اصلا لانه حينئذ لم يصر الاول الثانى بل عدم الاول قيل لانسلم انهما لو كان موجدين لم يتحدا وانما يلزم نفى الاتحاد لو كانا موجدين بوجودين وتعينين وهو ممنوع فانه يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد كالجنس والفصل اجيب بأن الوجود الواحد والتعين الواحد اللذين صار ابهما موجودين ومتعينين اما ان يكون احد الوجودين الاولين واحد التعينين الاولين او وجودا ثالثا وتعينا ثالثا فان كان الاول يلزم انعدام احدهما بالضرورة ويلزم الاتحاد وان الثانى فلايخلو اما ان يكون كل واحد من الوجودين والتعينين الاولين باقيا اولا والاول يوجب

القديم بالضرورة الى الموجب (فى البقاء) فيكون مستمرا دائما بدوام علته الموجبة وذلك لان الاحتياج فى البقاء امر معلوم بالضرورة لا يجوز انكاره (كالمعلول) الباقى فانه محتاج فى بقائه (الى علته) كاحتياج حركة الخاتم فى بقائها الى حركة اليد (والمشروط) الباقى فانه ايضا محتاج فى بقائه (الى الشرط) كالعلم المحتاج فى بقائه الى الحياة (والعالمية) المحتاجة فى بقائها (الى العلم واذ قد يراد بقاء الشئ على وجوده وهو) اى بقاء الشئ على وجوده (نفس وجوده فى الزمان الثانى والا) اى وان لم يكن نفس وجوده فى الزمان الثانى بل كان زائدا عليه فلابد ان يكون موجودا حاصلا فى ذلك الزمان فننقل الكلام الى بقائه (وتسلسل و) قد يراد بقاء الشئ (على عدمه) وبقاؤه على عدمه نفس عدمه فى الزمان الثانى اذ لو كان زائدا عليه لكان موجودا قائما بالمعدوم فظهر ان الارادة تعلق بالشئ حال بقائه سواء كان موجودا او معدوما فيكون فى تلك الحال محتاجا مستندا الى علة واذا ثبت الاحتياج فى البقاء فى هذه الاشياء ولم يلزم منه ايجاد الموجود على وجه محال لم يكن استناد القديم اى الباقى دائما فى بقائه ودوامه الى موجب مستلزما لايجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستند الى استمرار وجود آخر (ثم انه) اى ماذكره الامام فى ابطال استناد القديم الى مؤثر موجب (معارض بوجوه * الاول العدم ينافى الوجود والفاعلية) اى عدم الاثر ينافى وجوده وهذا ظاهر وينافى ايضا فاعلية الفاعل لذلك الاثر لان تلك الفاعلية ملزومة لذلك الوجود ومنافى اللازم مناف للملزوم واذا كان كذلك (فلا يكون السابق منه) اى من عدم الاثر (شرطا لهما)

الاحتياج بالضرورة كما فى الامثلة المذكورة ويؤيده لفظة قد وان يترك قوله وذلك لان الاحتياج فى البقاء امر معلوم بالضرورة لا يجوز انكاره وان يترك قوله واذا ثبت الاحتياج الخ لانه ليس بصدد اثبات استناد القديم الى الموجب بل بصدد نقض دليل الامام باستلزامه المحال (قوله وذلك لان الاحتياج الخ) كون احتياج القديم فى البقاء معلوما بالضرورة ينافى الاستدلال عليه الا ان يقال انه تنبيه عليه او استدلال على الحكم بكونه بديهيا **قوله** والعالمية المحتاجة فى بقائها الى العلم) نقل عنه رحمه الله ان الاولى ايرادها من المعلول لانهم قالوا انها معللة بالعلم وانما قال الاولى لانه يمكن حمل المعلول السابق على الموجود **قوله** واذ قد يراد) الظاهر انه معطوف بحسب المعنى على قوله كالمعلول فكأنه قيل اذ المعلول الحادث الباقى محتاج الى علته واذ قد يراد الخ (قوله واذ قد يراد) من الارادة والمقصود منه ان الاحتياج فى البقاء معلوم بالضرورة من الموجب كالامثلة السالفة ومن المختار كما فى هذه الصورة وهو عطف على قوله كالمعلول بحسب المعنى كأنه قيل اذ قد يحتاج المعلول الباقى الى علته الموجبة واذ قد يراد الخ **قوله** وهو نفس وجوده فى الزمان الثانى) قيل يتم المقصود بأن يقال يراد بقاء الشئ على وجوده وعلى عدمه فيتحقق تأثير المؤثر فى الباقى ولا دخل لبيان كون البقاء نفس الوجود فى الزمان الثانى ولك ان تقول قوله وهو نفس وجوده للتقريب لان الكلام فى جواز استناد وجود القديم الى العلة الموجبة لكن لا يخفى انه لا يدفع الاستدراك فى جانب العدم الا ان يحمل على الاستطراد (قوله وهو اى بقاء الشئ الخ) انما احتاج الى هذه المقدمة لئلا يرد ان البقاء فى هذه الامثلة زائد على الوجود لانتفائه فى زمان ابتداء الوجود فلا يلزم من احتياجها فى البقاء تحصيل الحاصل بخلاف القديم فانه ليس له الا حال البقاء ففى استناده الى الفاعل تحصيل للحاصل **قوله** فلابد ان يكون موجودا) فيه منع لجواز ان يكون امرا اعتباريا على تقدير الزيادة والامور الاعتبارية قد تكون مرادة ككون زيد عند محبوبه (قوله فلابد ان يكون الخ) اى على ما قلتم من انه امر زائد حادث بتأثير المؤثر فى الزمان الثانى فلا يرد ما قيل من انه لا يلزم من كونه زائدا كونه موجودا لجواز ان يكون امرا اعتباريا متجددا (قوله قد يراد الخ) عطف على قد يراد بقاء الشئ لبيان فائدة لفظة قد مع ان فيه تقوية للمقصود ايضا وانما تركه المصنف لان المقصود اثبات الاحتياج فى البقاء باعتبار الوجود (قوله واذا كان كذلك) اى اذا كان العدم فى نفسه منافيا للوجود **قوله** ضرورة ان شرط الشئ لا ينافيه) لا لان الشرط يجب اجتماعه مع المشروط ومنافى الشئ لا يجامعه حتى يرد ان الاستعداد شرط لا يجامع الكمال والفعل فان الشرط ههنا اعم من المعد بدل عليه ما نقل

ان يكون الشئ الواحد موجودا بوجودين وتعينين متغايرين وهو محال بالضرورة والثانى يوجب اما انعدام احدهما وكون الشئ الواحد موجودا بوجودين وتعينين واما انعدا مهما وحدوث ثالث والاول محال والثانى يلزم منه نفى الاتحاد ولا يمكن ان يتحد الوجودان والتعينان والا يلزم ان يكون الوجود والتعين موجودين وهو محال * واما الثانى وهو الحلول فلان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وحكى القول بالاتحاد والحلول عن النصارى وجمع من المتصوفة فانه حكى عن النصارى انهم قالوا اتحدت الاقانيم الثلاثة الاب والابن وروح القدس واتحدت ناسوت المسيح واللاهوت وحل البارى فى عيسى عليه السلام وحكى عن جمع من المتصوفة انهم قالوا اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفت هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده وهذه المرتبة هى الفناء فى التوحيد وقالوا ان الله تعالى يحل فى العارفين فان ارادوا بالاتحاد والحلول ماذكرناه فقد بان فساده وان ارادوا به غيره فلابد من تصويره اولا ليتأتى التصديق به نفيا او اثباتا فانه لا يمكن نفيه واثباته الابعد تصور ماهو المراد * قال * الرابع فى نفى قيام الحوادث بذاته * اعلم ان صفات البارى تنقسم الى اضافات لا وجود لها فى الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة وهى متغيرة ومتبدلة والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهى قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية

(اى لوجود)

اى لوجود الاثر وكون الفاعل فاعلا له ضرورة ان شرط الشئ لاينافيه واذا لم يكن العدم السابق شرطا لهما جاز ان يكون الاثر المستند الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب (الثانى هو) اى الاثر (حال البقاء ممكن لان الامكان لازم) للممكن يستحيل انفكاكه عنه (والموجب الى العلة هو الامكان) فيكون الباقى حال بقائه محتاجا الى المؤثر فالايكون له الاحال البقاء اعنى القديم يجوز استناده فى بقائه المستمر الى المؤثر (الثالث ابطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة) اى ابطلنا كون الحاجة الى المؤثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه اعنى كونه علة او جزأ او شرطا فيجوز حينئذ احتياج القديم الى المؤثر والا كان الحدوث معتبرا فى الحاجة اليه (الرابع الواجب تعالى لو استجمع فى الازل شرائط المؤثرية) فى اثر من الآثار (قدم اثره) المستند الى تلك المؤثرية الازلية لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة (والا)وان لم يستجمع تلك الشرائط فى الازل (توقف)تأثيره فى اى اثر فرض (على)امر(حادث) معتبر فى مؤثريته فننقل الكلام الى ذلك الحادث (وتسلسل) لتوقف كل حادث على حادث آخر الى غير النهاية والثانى باطل فتعين الاول فقد استند القديم الى المؤثر (الخامس الامكان محوج فى العدم)كما هو محوج فى الوجود (لما مر وانه) اى العدم كعدم الحوادث (لااول له) بل هو مستمر ازلا فقد جاء استناد المستمر فى استمراره الازلى الى غيره وهذا معنى استناد القديم الى المؤثر (السادس زوجية الاربعة)مثلا (معللة بذاتها) من حيث هى (دائمة معها) بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا كان زوجيتها ازلية

عن الشارح حيث قال فى قوله ضرورة ان شرط الشئ لاينافيه وان جاز اتصافه بماينافى المشروط كالخطوات المعدة للحصول فى المكان المقصود مع انها موصوفة بنقيض المشروط بل لان صريح العقل شاهد بذلك كما ينبئ عنه لفظ الضرورة وبه اندفع ماقيل لم لايجوز ان يكون العدم السابق معدا لاشرطا حتى يلزم وجوب الاجتماع (قوله ضرورة ان الخ) اى هذه المقدمة ضرورية فانه اذا كان الشئ فى نفسه منافيا لآخر كيف يمكن ان يكون موقوفا عليه لوجوده نعم يجوز ان يكون موصوفا بنقيضه فيكون موقوفا عليه من حيث العدم بعد الوجود وهذا معنى مانقل عن الشارح قدس سره وان جاز اتصافه بماينافى المشروط كالخطوات المعدة للحصول فى المكان المقصود مع انها موصوفة بنقيض الشروط قوله واذا لم يكن العدم السابق شرطا لهما جاز الخ) قيل عدم الجواز بالنسبة الى شرطية العدم لايلزم من عدم تحققه عدم تحقق الجواز بالنسبة الى امر آخر فان للشئ انحاء شتى يجوز امر بالنسبة الى البعض ولايجوز بالنسبة الى البعض الآخر وفيه تأمل (قوله غير مسبوق بالعدم) فلا يكون القدم مانعا لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم وهذا معنى جواز استناد القديم الى العلة قوله والموجب الى العلة هو الامكان) قيل يجوز ان لايكون علة تامة للاحتياج بل يكون قابلية المحل شرطا (قوله والموجب الى العلة هو الامكان) كما اعترف به المستدل ايضا اعنى الامام (قوله يجوز استناده الخ)لوجود العلة الموجبة فيه (قوله اى ابطلنا الخ) اى المراد بالشرط مايتوقف عليه مطلقا ليتم التقريب (قوله ولا لكان الحدوث الخ) فيه انه يجوز ان يكون الحدوث لازما للتأثير غير معتبر فى الحاجة وهذا هو جواب المصنف وسيجئ تحقيقه (قوله والثانى باطل) لان التسلسل مطلقا باطل عند المستدل سواء كانت الآحاد مجتمعة او متعاقبة وفيه يجوز ان يكون الامور المتجددة اعتبارية واما ماقيل ان التسلسل فى الامور المتعاقبة يستلزم قدم الامر المشترك المستند الى العلة وهو المطلوب ففيه انه انما يتم اذا كان تلك الامور المتعاقبة متفقة الماهية وهو غير لازم (قوله فقد استند القديم الى المؤثر) لم يقيد المؤثر بالموجب اشارة الى ان مقصود المستدل نفى استناده الى المؤثر مطلقا كما يستفاد من دليله والتقييد بالموجب لانه محل النزاع اذ عدم استناده الى المختار متفق عليه (قوله وهذا معنى استناد القديم الخ) اذ المانع منه استمراره كما ساق اليه الدليل واما خصوصية الوجود فلادخل له فى عدم الاستناد قوله فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا) قيل ان الاربعة لاتكون الاحادثة وفرض ثبوتها ازلا فرض محال لايجدى وذلك لان ازلية العدد انما هى بازلية المعدودات

لنا وجوه * الاول ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وهو محال * الثانى ان كل مايصح اتصافه به فهو صفة كمال وفاقا فلو خلا عنها كان ناقصا وهو محال * الثالث لو صح اتصافه بحدث لصح اتصافه به ازلا اذ لو قبل ذاته صفة محدثة لكان ذلك القول من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة دفعا للتسلسل فلاينفك عنه وصحة الاتصاف متوقفة على صحة وجود الصفة توقف النسبة على المنسوب اليه فيصح وجود الحادث ازلا وهو محال فثبت بهذا ان كل ازلى لايتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ماهو متصف بالحوادث لايكون ازليا * الرابع المقتضى للصفة الحادثة ان كان ذاته او شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح وان كان وصفا آخر محدثا لزم التس وان كان شيئا غير ذلك كان الواجب مفتقرا فى صفته الى منفصل والكل محال و لقائل ان يقول انه تعالى لاينفعل عن غيره لكن لم لايجوز ان يقتضى ذاته تعالى صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض الاخرى او مخصصة لوقت وحال لتعلق الارادة بها وخلف المازال وكون الكمال مطردا وامكان الاتصاف بها لاتوقف امكانها لم يكن فى امكانها واحتجوا بانه تعالى لم يكن فاعل العالم ثم صار فاعلا وبأن الصفات القديمة يصح قيامها به تعالى لمطلق كونها صفات ومعانى لان القدم عدمى لايصلح ان يكون جزأ من المقتضى والحوادث تشاركها فى ذلك فيصح قيامها بذاته تعالى واجيب بان التغير فى الاضافة والتعلق لا فى الصفة والصحيح لقيام تلك الصفات حقايقها

ايضامع كونها مستندة الى ذات الاربعة فقدصح استنادمالا اولله الى غيره (قلنا) جواب لقوله
فان قلت اى قلنا فى جواب كل ماذكرتموه (دليلنا) الدال على ان الباقى لايجوز استناده حال بقائه الى
المؤثر (اقوى) مما تمسكتم به فى جوازه وذلك (لان المؤثر) فى الباقى (حال البقاء امالااثرله)فيه اصلا
فلايكون مؤثرافيه قطعا والمقدر خلافه (اوهو) اى تأثيره فى الباقى (تحصيل الحاصـل) فيكون
ايضا باطلا بالضرورة (كامر) هكذا اجاب الامام الرازى وقال واما الاجوبة المفصلة فمذكورة
فى المطولات قال المصنف (وقدعرفت مافيه) اى مافى هذا الدليل من الخلل وهو ان التأثير فى البـاقى
وان كان قديما هو ان يكون دوامه لدوام المؤثر فلايكون تحصيلا للحاصل ولاتأثير فى امر متجدد لاتعلق له
بالباقى من حيث هو باق فلايتم هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة المفصلة
بقوله (بل الجواب امامنع دعوى الضرورة) فى قوله قد يحتاج بالضرورة فى البقاء (فالمنع)لازم لان دعوى
الضرورة فى محل الخلاف غير مسموعة (وحكاية)العلة مع(المعلول) المستدل اليها فى البقاء (و)حكاية
(الشرط) مع المشروط الذى يستند اليه فى بقائه (فرع ثبوتهما و) نحن (لانقول به) اى بثبوتهما

الازلية ليست بواجبات الوجود لاستحالة تعددالواجب ولاممكنات لان استناد القديم الممكن الى العلة
اول المسئلة وفيه بعد اغماضنا عن تعدد الصفات الازلية ان اربع عدمات مضافة الى اربع وجودات
كعدم زيد وبكر وبشر وعمرو ازلية وان لم تكن قديمة والتمايز ثابتة باعتبار الاضافة وذلك يكفى فى
ازلية الاربعة (قوله فلوفرض الخ) اعتبار الفرض لان المقصود يتم به ولاحاجة الى اعتبار الوجود
والافالاربعة ثابتة لان الاعدام الازلية متصفة بها فلايرد ان الاربعة لاتكون الاحادثة ففرض ثبوتها
فرض محال (قوله مالا اولله) اعنى الزوجيـة وان كان اعتباريا بناء على ان العدد من الامور
الاعتبارية **قوله** هكذا اجاب الامام الرازى) قال رحمه الله السؤال السابق والمعارضات والجواب
كلها ذكرها الامام الرازى **قوله** وهو ان التأثير فى الباقى وان كان قديمـا الخ) قال الاستاذ المحقق
هذا الجواب لايشـفى عليلا لان ذلك المؤثر اما ان يعطيه اصل الوجود اى يجعله متصفا به كما يفيده
دوامه اولا فان كان فليبين انه فى أية حالة يعطى القديم اصل الوجود واعطاؤه البتة يقتضى حالة لم
يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيلا للحاصل ولايتصور للقديم هذه الحالة وان كان الثانى لم يكن المؤثر
مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة المستقلة واياما كان يلزم ان يعطيه اصل الوجود ومحصلاله كيف وانه قول
بأن الممكن القديم لايفتقر فى اصل وجوده الى مؤثر فمن اين يلزم افتقاره فى دوام ذلك الوجود الى المؤثر
ثم يرد على الامام انه قائل بأن علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان وبالصفات القديمة لله تعالى ولاشك
ان الصفات ليست واجبة لذواتها فتكون ممكنة فلزم افتقارها الى المؤثر واستفادة وجوداتها منه
فيلزم تأثير المؤثر فى القديم لكن هذا الالزام لايفيد الحكماء لانه بصدد المنازعة معهم فى اقتدارهم
على اثبات مطالبهم وهى قدم العالم على التفصيل المذكور فى كتبهم بالبراهين فلاسبيل لهم الا ايرادها
واتمامها بحيث لايبقى مجال توجه منع وقدح فيها ولايفيدهم الكلام الاقناعى والالزامى ويمكن ان
يجاب باختيار الشق الاول وانه يعطى اصل الوجود بهذا الاعطاء واقتضـاء هذا الاعطاء حالة
لم يتحقق الوجود قبلها ممنوع فتأمل (قوله وهو ان التأثير الخ) يعنى ان اثره البقاء فى تمام مدته
وتحصيل الحاصل انما يتوهم من اعتبار التأثير فى وقت معين فانه لكونه قديما يتقدم البقاء على ذلك
الوقت المعين (قوله قد يحتاج الخ) يعنى فى دليل قوله قد يحتاج نظرا الى تحرير الشارح قدس سره
وهو قوله لان الاحتياج فى البقاء امر معلوم بالضرورة لان منع المقدمة المدللة لايصح الاباعتبار منع
مقدمة من دليله واما على ماقررنا فلاحاجة الى هذه العناية (قوله لان دعوى الضرورة الخ) محل
الخلاف وان كان احتياج القديم فى البقاء لاالاحتياج فى البقاء الا ان المستدل انما يقول بعدم احتياجه
لاجل بقائه كما يفصح عنه دليله فكان الاحتياج مطلقـا فى البقاء محل الخلاف (قوله وحكاية العلة
مع المعلول الخ) اشار الى ان منع تلك المقدمة راجع الى منع دليلها اعنى قوله كاملة والمعلول الخ

المخصوصة اولعل القـدم شرط
اوالحدوث مانع * اقول * المبحث
الرابع فى نفى قيام الحوادث بذاته
تعالى اعلم ان الصفة لشئ اما ان تكون
متقررة فى الموصوف غير مقتضية
لاضافته الى غيره كالسواد للجسم
والشكل والحسن واما ان تكون
متقررة فى الموصوف مقتضية لاضافته
الى غيره وهذا القسم ينقسم الى مالايتغير
بتغير المضاف اليه مثل القدرة على
تحريك جسم ما فانها صفة متقررة
فى الموصوف بها يلحقها اضافة الى
امر كلى من تحريك الاجسام بحال ما
لزوما اوليا ذاتيا ويدخل فى ذلك
حجارة وفرس وشجر دخولا ثانيا فان
تعلق الاضافات المعينة بالقدرة على
تحريك جسم ماليس تعلق مايلزمه
فانه لولم يكن حجارة اصلا فى الامكان
ولم يقع اضافة القدرة الى تحريكه
ابدا ماضر ذلك فى كون القدرة على
تحريك جسم ما فالقدرة لاتتغير بتغير
احوال المقدور عليه من الاشياء بل انما
يتغير الاضافات الخارجية والسبب
فى ذلك ان القدرة مستلزمة للاضافة
الى امر كلى لزوما اوليـا ذاتيـا
والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك
الكلى لزوما ثانيـا غـير ذاتى بل
بسبب ذلك الكلى الاول والكلى
الاول الذى تتعلق به القدرة لايمكن ان
يتغير فلهذا لايتغير القدرة به واما الجزئيات
فقد تتغير و لتغيرها يتغير الاضافات
الجزئية العرضية المتعلقة بها والى ما
يتغير بتغير المضاف اليه مثل العلم فانه
صفة متقررة فى العالم الموصوف بها
يلحقها الاضافة الى المعلوم تتغير بتغير المعلوم
فان العلم بان زيدا ليس بموجود ثم يحدث
زيد بصير العلم بأن زيدا موجود فتغير
الاضافة والعلم المضاف معا فان العلم
بشئ ما يختص الاضافة به حتى ان العلم

اذلاعلية ولاشرطية عندنابين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداء بمجرد اختياره بلا لزوم وهذا ظاهر على تقدير كونه تعالى مختارا لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فكأنه رجع الى مذهبه ولم يلتفت الى فرض الايجاب (والعالمية) عندنا (نفس العلم) لامعللة به مع قدمهما كما ادعيتموه ثم يتجه هذا على القائل بالحال (وارادتنا غير مؤثرة) اى لامدخل لها فى وجود افعالنا (فلذلك جاز تعلقها بالموجود) الباقى حال بقائه اذلا تأثير منا هناك ابتداء ولادواما فلا محذور بخلاف ما اذا تعلق به التأثير اراديا كان او ايجابيا فانه يستلزم ايجاد الموجود (واما عن المعارضات) الدالة على

(قوله بين الاشياء) اى الموجودات الممكنة فالاستشهاد بحركة اليد وحركة الخاتم والعلم والحياة غير صحيح اذليس بينهما الامجرد الدوران وهو لايفيد العلية (قوله بلا لزوم) اى بلا لزوم وجودها فى الآن الثانى من تعلق الارادة بوجودها فى الآن الاول مستندا الى تعلق آخر للارادة فيه وهكذا فى الآن الثالث والرابع فالعلية وان كانت بالنسبة الى الفاعل المختار لكن لااحتياج للمعلول فى بقائه اليه فى تجدد وجوداته على التعاقب وبهذا اندفع ماقيل اللازم مماذكر انه لاعلية بين الحوادث واما علية الواجب للحادث فلايمكن انكاره فله ان يقول مرادنا من العلية مايكون بينه تعالى وبين معلولاته ثم يلغو حينئذ ذكر الشرطية قوله على تقدير كونه تعالى مختارا) واما على تقدير كونه تعالى موجبا فلابد ان يصار الى الشرطية بين الاشياء والالزم قدم الحوادث لاستنادها الى الموجب بلا شرط حادث واما المصير الى العلية بينها فكأنه بناء على ان الموجب البسيط لايصدر عنه الا الواحد وفيه مافيه (قوله على تقدير كونه تعالى مختارا) فانه حينئذ استناد جميع الموجودات اليه ابتداء من غير توقف على شئ قوله لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا الخ) فان قلت كون الكلام على تقدير مؤثرية الموجب لايقدح فيما ذكر وذلك لان خلاصة كلام المعترض على دليل الامام الرازى انا نرى احتياج بعض الاشياء الى بعض فى البقاء بالفعل كاحتياج حركة الخاتم الى حركة اليد ونحوه فجاز على تقدير كون الواجب تعالى موجبا ان يحتاج المعلول القديم اليه فى البقاء وحاصل جواب الامام انا لانقول بالعلية والشرطية بين الاشياء فى نفس الامر حتى يقال يتحقق الاحتياج فى البقاء بالفعل بينها وجواز مثله على تقدير الايجاب ولايخفى ان هذا الكلام منتظم وان ليس فيه عدم الالتفات الى فرض الايجاب قلت حمل الشارح كلام الامام على التنزل وتسليم كون الواجب تعالى موجبا بالذات فان المقصود ابطال قول الفلاسفة بقدم العالم مع كونه تعالى موجبا فحينئذ يكون الانسب سوق الكلام على تسليم الايجاب وما يتفرع عليه من تسليم العلية والشرطية بين الاشياء واما نفى نفس الايجاب وما يتفرع عليه فهو بحث آخر ليس كلامه الآن فيه فعلى هذا صح القول بأن فى الجواب عدم الالتفات الى مافرض اولا اعنى الايجاب وبهذا يندفع مايقال من انا لانسلم ان الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فان دليل الامام على تقدير صحته استناد القديم الى المؤثر مطلقا والمصنف بصدد تمشية ذلك الدليل ووصف المؤثر بالموجب فى عنوان الكلام اشارة الى قول الحكيم لالان المدعى مقصود على عدم الاستناد الى الموجب (قوله لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا) وضع المظهر موضع الضمير اشارة الى ان المراد مطلق المؤثر لا الواجب تعالى وذلك لان النزاع فى انه يجوز استناد القديم الى الموجب القديم اذلا فرق بين كون المؤثر موجبا وان التأثير لاينا فى الايجاب واذا فرض كون المؤثر موجبا فلايمكن القول بانه لاعلية ولاشرطية عندنا بين الاشياء لكونه مصادما للضرورة فان النار موجب للحرارة مشروط احراقها بيبس الملاقى وهما محتاجان اليها فى شأنهما وبما حررنا اندفع ماقيل ان الكلام كان فى ان القديم يجوز ان يكون اثر الموجب القديم واما ان هذا الموجب القديم هو الله تعالى فليس بلازم فى هذا الجواب عند عدم الالتفات الى فرض الايجاب فان منشأه ارادة الواجب من المؤثر فى قوله كون المؤثر (قوله الى مذهبه) من كون المؤثر منحصرا فى المختار وان التأثير مختص به يرشدك الى الرجوع قوله والعالمية عندنا نفس العلم وارادتنا غير مؤثرة (قوله والعالمية عندنا نفس العلم) اى نفس قيام العلم وليست حالا معللة بقيام العلم كما زعمه مثبتوا الاحوال فلا يرد ما توهم ان كون العالمية التى هى اضافة بين العالم والمعلوم نفس العلم باطل مصادم للضرورة قوله وارادتنا غير مؤثرة) ولو سلم تأثيرها فهو فى الباقى الذى له اول ويتصور فيه تأثير كما سيجئ فى الجواب عن الثانية

المضاف الى معنى كلى لم يكف ذلك بأن يكون علما بجزئى بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة مستأنفة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها ليس مثل القدرة التى هى هيئة واحدة لها اضافات شتى واما ان لاتكون متقررة فى الموصوف بل مقتضية لاضافته الى غيره مثل كون الشئ يمينا وشمالا فانه اضافة محضة بخلاف القدرة والعلم فانه هيئة متقررة فى الموصوف يتبعها اضافة لازمة اولا حقة فالموصوف بهما ذو هيئة مضافة لاذو اضافة محضة اذا عرفت هذا فلنرجع الى تقرير ما فى المتن فنقول صفات البارى تعالى وتقدس تنقسم الى اضافات لاوجود لها فى الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة فان هذه التعلقات اضافات محضة لاوجود لها فى الاعيان وهذه الاضافات متغيرة متبدلة والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهى قديمة لاتتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية فانهم جوزوا تغير صفاته * لنا وجوه * الاول ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وذلك لان المقتضى لصفاته ذاته وتغير الموجب دال على تغير موجبه فانه يمتنع ان يكون الموجب للشئ باقيا والشئ منتفيا * الثانى ان كل ما يتصف به البارى تعالى فهو صفة كمال لامتناع اتصافه تعالى بصفة النقص باتفاق العقلاء فلو خلا من صفة الكمال يكون ناقصا وهو محال * الثالث لو صح اتصافه تعالى بحادث لصح اتصافه تعالى به ازلا لانه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة وذلك لانه

جواز استناد القديم الى المؤثر الموجب (فمن الاول ان الشرط) فى استناد الاثر الى المؤثر (كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السـابق) وهذا الشرط لاينافى وجود الاثر وفاعلية الفاعل بل يجامعهمـا ولقائل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية ذاك شرطية هذا ايضـا (ومن الثانى ان الكلام فى الباقى الذى لااول له) وهو القديم (وماذكرتم فيه) اى فى الباقى الذى لااول له (مصادرة وفى غيره لايفيد) يعنى ان اردتم بقولكم الاثر حال البقاء ممكن ان الاثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب اذلا معنى لامتناع استناد القديم الى المؤثر الاامتناع كون القديم ممكنا واثر الشئ وان اردتم به ان الباقى الذى له اول وهو فى حال بقائه ممكن ومستند الى المؤثر فهو مسـلم ولايجديكم نفعا فان قلت اذا جاز التأثير حال البقـاء ههنا جاز هناك ايضا قلت هذه الملازمة ممنوعة فان الباقى الذى له اول قد يتصور فيـه التأثير ابتداء فيتصور دوامـه بخلاف الباقى الذى لااول له اذلايتصور فيه ابتداء تأثير فكيف يتصور دوامه (ومن الثالث ان العقل) ببديهته (يحكم بأن القديم) الذى هو مستمر الوجود فى الازل (لايحتاج) الى مؤثر يفيده الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وهذا هو مطلوبنا (ولايجب) منه (كون الحدوث شرطا) للحاجة ومعتبرا فيها وحده اومع غيره على انا

هذا وانما لم يحمل الارادة فى السـؤال على ارادة الواجب تعالى مع ان هذا الجواب لايتجه حينئذ لان السؤال المذكور من طرف الفلاسـفة وهم لايقولون بارادته تعـالى وقد تحققت ان الكلام الالزامى لايفيدهم (قوله متوقف على العدم) لتوقف النسبة على الطرفين فى الخارج والذهن ويلزم من ذلك توقفها على الوجود ايضا فيلزم اشتراط الشئ بنفسه ايضا لكن لقائل ان يقول المراد من مسبوقيته بالعدم عدم سابقية الوجود عليه لان العدم لايتصف بالسابقية فى الخارج بل هو اعتبارى ينتزعه العقل من عدم سابقية الوجود فى الخارج فلايكون موقوفا على العدم وماقيل انه فرق بين الشرط ابتداء وبين الشرط بواسطة فان وجود الحادث من المختار جائز بالاتفاق ومشروط بالقصد بالعدم فوهم لان القصد مقارن لعدم الاثر لامشروط به كما صرح به المصنف سابقا قوله ولقائل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية هذا شرطية ذاك ايضا) وقد يقال فرق بين الشرط ابتداء وبين الشرط بواسطة فان وجود الحادث من المختار جائز بالاتفاق ومشروط بالقصد المشروط بالعدم والسر فيه ان العدم شرط تعلق الاختيار وقد يجامع اياه فى العباد وفى المولى انما لايجامع لتمام فاعليته لالاختياره وفيه بحث ظاهر والتحقيق فى الجواب ان العدم السـابق لاينافى وجود الاثر ولافاعلية الفاعل وانما ينافيهما لعدم المقارن ومنافاة المقارن لايمنع اشتراط السابق وان اريد ان العدم من حيث هو عدم مناف معناه وهو ظاهر (قوله استناد القديم الى المؤثر) اشـار اقامة المؤثر مقام الموجب الى ان المقصود عدم الاستناد الى مطلق المؤثر بقيد الموجب لكونه محل النزاع وقدمر ذلك قوله قديتصور فيه التأثير ابتداء) ان اراد بالتأثير الابتدائى التأثير فى اصل الوجود فقدعرفت انه يمكن فى القديم وان ذلك التأثير جائز فى حال الوجود بهذا الايجـاد وان اراد به التأثير فى اول زمان الوجود كما هو الظاهر فقد لايسلم جدوى هذا الفرق لان المانع من التأثير وهو لزوم تحصيل الحاصل لما كان مرتفعا بتحصيل وصف البقاء فى الزمان اللاحق الذى لم يكن حاصلا فى الزمان السابق سواء كان الباقى قديما اوحادثا لم يكن لتحقق اول زمان الوجود وانتفائه دخل فى الاستناد الى الفاعل (قوله قديتصور فيه التأثير ابتداء) بناء على عدم لزوم تحصيل الحاصل الحال (قوله فيتصور دوامه) اى التأثير (قوله لايتصور فيه ابتداء تأثير) على الاضافة لما مر من ان كل آن يفرض فيه التأثير كان البقاء مقدما عليه فيلزم تحصيل الحاصل الحال (قوله فكيف يتصور دوامه) فان الدوام فرع الوجود وقدعرفت ان التأثير فى تمام مدة البقاء فيكون البقاء حاصلا بهذا التأثير وتوهم لزوم تحصيل الحال انما نشأ من فرض التأثير فى وقت معين من اوقات البقاء **قوله** ومن الثالث ان بداهة العقل الخ) يشكل هذا الحكم بالصفات مع انه لايخلو من دعوى الضرورة فى محل الخلاف (قوله الى مؤثر يفيده الوجـود) اما كـاشفة اومخصصـة وفائدته دفع النقض بصـفاته تعـالى لانهـا ليست محتاجة الى مفيد الوجود والاتقدم الذات عليهـا بالوجود بل الى ماهيته تعـالى لاقتضائهـا اياهـا وقدمر ذلك (قوله كـون الحدوث شرطـا للحاجـة) لجواز ان يكون

(قدنلتزم)

لولم يكن قبول الذات تلك الصـفة المحدثة من لوازم ذاته اومنتهيا الى قابلية لازمة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة عارضا فيكون الذات قابلة لتلك القابلية فان انتهى الى قابلية اخرى لازمة فهو المطلوب وان لم ينتـه الى قابلية لازمـة لزم الدور اوالتسلسل وهما محالان فلابد وان يكون قبول الذات تلك الصفـة المحدثة من لوازم ذاته اومنتهيا الى قابليـة لازمة واذا كان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته اومنتهيا الى قابلية لازمة فلا ينفك تلك القابلية عن الذات فصح اتصـافه تعالى بالصفة المحدثة ازلا وصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحـة وجود الصفة لان اتصاف الذات بالصفة نسبة بين الذات والصفـة والنسبة متوقفة على وجود المنتسبين فصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة الموقوف متوقفة على صحة وجود فان صحة الموقوف عليه فيصح وجود الحادث فى الازل وهو محال لان الازل عبارة عن نفى الاولية والحدوث عبارة عن ثبوت الاولية والجمع بينهما محال فثبت ان كل ازلى لايتصف بالحـادث وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ماهو متصف بالحـوادث لايكون ازليا فلو كان الله متصفا بالحوادث لم يكن ازليا لكنه ازلى فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب والدليل على هذا يتم بدون التعرض لعكس النقيض فانه اذا ثبت ان الازلى لايتصف بالحادث ثبت ان الله تعالى لايتصف بالحادث لان الله تعالى ازلى وكل ازلى لايتصف فالله تعالى لايتصف بالحـادث قيـل صحة اتصـاف الذات بالصفـة غير صحة وجود الصفة فى نفسها ولايلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فان معنى صحة اتصاف الذات بالصفة ازلا

قدنلتزم شرطية الحدوث فيقبول التأثير اذقد اجبنا عن ابطـال اعتبار الحدوث بماسبق وههنا بحث وهو ان القديم اذالم يقبل التأثير اصلا كان قبوله موقوفا على انتفاء القدم الذى هو الحدوث فى الموجودات فيكون شرطاله بلاشبهة واما الجواب عن ذلك الابطـال فقد عرفت مافيه (وعن الرابع) اما نختار (انه) اى الواجب تعالى (مستجمع) فى الازل (لشرائط الفاعلية لكنه) فاعل (مختار) فله تأخير الفعل الى اى وقت شاء (فلايلزم قدم اثره) انمايلزم ذلك انلوكان موجبا بالذات وهو ممنوع (وعن الخامس ان استناد العدم الى العدم) وان كان جائزا لما مر من ان عدم المعلول لعدم

لازمالها متأخرا عنها بالذات قوله بماسبق) من ان المراد ان الحدوث علة الحكم والتصـديق بالحاجة فقط (قوله بماسبق) من انه علة التصديق بالحاجة لالثبوتها فى الخارج قوله وههنـا بحث) ناظر الى قوله لايجب كون الحدوث شرطا (قوله وهو ان القديم الخ) حاصله ان القديم اذالم يقبل التأثير لقدمه كان القدم مانعا عن التأثير فكان قبول التأثير موقوفا على انتفاء القدم لان انتفاء المانع ممايتوقف عليه المعلول وانتفاء القدم هو الحدوث من حيث الصدق وان تغايرا فى المفهوم فيكون التوقف على انتفـاء القدم توقفا على الحدوث وبماحررنا اندفع ماقيل التوقف بمعنى المعلولية والتأخر غير مسلم والاستلزام مسلم ولافساد فيه لانه لايثبت شرطية الحدوث وماقيل لانسلم ان انتفاء القدم عين الحدوث فان الاول عدمى ومفهوم اضافى بخلاف الثانى غاية الامر التلازم ولايلزم من شرطية احد المتلازمين شرطية الآخر قوله فقد عرفت مافيه) من انه لاتعلق له بهذا المقام اذ المقصود بيان علة الحاجة لابيـان علة التصديق (قوله انا نختار) لايخفى عليك ان المعارضة الرابعة لوتم لدل على استناد القديم الى الواجب تعالى لا على استناده اليه على تقدير كونه موجبا بل انمايثبت استناده الى الموجب بناء على امتناع استناد القديم الى المختار فاختيار كونه تعالى مختارا ليس رجوعا من الايجاب الى الاختيار على ماوهم وقيـل ان الشارح قدس سره انماتركه ههنا لتعرضه لذلك فيماسبق فتدبر قوله لكنه فاعل مختار) قيل الجواب ليس بسديد لانه لما ادعى الامام ان اثر الموجب لايكون قديما واقام الدليل عليه ادعى المعارض ان اثر الموجب قديم لما ذكره فالقول بأنه مختار رجوع من الايجاب الى الاختيار فهو خارج عن قانون التوجيه وانما لم يتعرض له الشارح اكتفاء بماسبق واجيب بأن المعارضة انماهى فى ملخص الدعوى وهى ان اثر المؤثر لايكون الاحادثا فلايصح قولهم ان العالم قديم مستند الى موجب وملخص كلام المعارض ان المؤثر موجود عندكم ان كان مختارا ونحن نلتزم قدم اثره فبأى وجه حصل التأثير فى ذلك القديم عندكم فهو وجه تأثير الموجب عندنا فاجاب المصنف بأنه اذا كان مختارا يجوز تأخر الفعل وان كان مستجمعـا للشرائط كلها هـذا وقد عرفت ان الانسب بالسـياق ان يكون السؤال والمعارضـات كلها على تسليم الايجاب على انه يتجه ان يقال من جملة الشرائط تعلق الارادة وحينئذ يجب المعلول فان كان الشرائط كلها حاصلة امتنع التخلف والايلزم التسلسل او الايجاب وقد اجيب عنه بأنه يجوز ان تتعلق الارادة فى الازل بوجود المقدور فى وقت معين ممالايزال فيكون الشرائط التى من جملتها التعلق كلها حاصلة فى الازل مع حدوث المتعلق وفيه بحث اذ من جملة الشرائط حينئذ حضور ذلك الوقت الحادث فلا يكون جميع الشرائط متحققا فى الازل كما هو المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الوقت الحـادث ويتسلسل اللهم الا ان يقال حضور ذلك الوقت الذى هو حادث يتوقف على وقت آخر حادث سابق عليه وهكذا فاللازم منه تسلسل الاوقات الماضية المتوهمة التى لاوجود لها فى الخارج اصلا اذ ليس حدوث الوقت عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المراد تجـدده وكونه غير ازلى فليتـأمل (قوله فله تأخير الفعل الى أى وقت شاء) بأن يتعلق ارادته فى الازل بوجوده فيما لايزال وليس فيه تخلف المعلول عن العلة التامة فان التخلف فى الايجاد القصدى هو ان لايقع على نحو قصده لا ان يتخلف عنه زمانا فان ذلك فى الايجاد الايجابى ضرورة ان الذات اذا كان موجبا يكون المعلول لازما لذاته وماقيل ان ذلك الوقت الذى سيوجد فيه كان من جملة مايتوقف عليه فلم يكن مستجمعا لجميع شرائط الفاعلية فى الازل فوهم لان ذلك لازم من لوازم التأثير يمتنع تحققه بدونه وليس بموقوف عليـه وكذا ماقيل نقلنـا

ان هذه الصفة لوكانت فى نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها وهذا لايستدعى كون الصفة فى نفسها صحيحة واجيب بانه لانزاع فى ان صحـة الاتصاف غير صحة وجود الصفة لكن صحة الاتصاف بها متوقفـة على تحققها وتحققهـا متوقفة على صحة وجودها ولقائل ان يقول صحة الاتصاف بها غير متوقفة على صحة وجودهـا فان صحة صدور المقدور عن القادر لاتتوقف الا على صحة وجود مقدوره لذاته فان امتنع وجود مقدوره لعـائق اوفوات شرط لم يضر ذلك فى صحة الصدور منه * الرابع المقتضى للصفة الحادثة ان كان ذاته تعالى اوشيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح لان نسبة الذوات ولوازمه الى حدوث الحادث فى ذلك الوقت اوقبله على السواء فكما جاز حدوثه فى ذلك الوقت جاز حدوثه قبله فحدوثه فى ذلك الوقت ترجيح لاحد الجائزين بلا مرجح وان كان المقتضى للصفة الحادثة وصفا آخر محدثا فننقل الكلام فى مقتضى ذلك الوصف الحادث ويلزم التسلسل وان كان المقتضى للصفة شيئا غير ذاته تعالى وغير شئ من لوازمه وغير وصف آخر محدث كان الواجب مفتقرا فى صفته الحادثة الى سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال والمصنف اعترض على كل واحد من الوجوه الار بعـة * اما على الاول فبأن يقال انه تعالى لاينفعـل عن غيره ولكن لايلزم من عدم انفعاله عن الغير ان لايجوز تغير صفاته فانه لايجوز ان يقتضى ذاته صفات متعـاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض الاخرى فلا ينفعـل عن ذاته فان المقتضى

العلة لكن هذا الاستناد امر (وهمى لاحقيقة له فى الخارج) فلايلزم من جواز استناد العدم المستمر الى العدم المستمر استناد وهميا جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر استنادا حقيقا وكلامنا فى هذا الاستنادا لان القدم من عوارض الوجود دون العدم (ومن السادس مثله) وهو ان يقال الاربعة من الاعداد التى لاوجود لهـا وكذا زوجيتها ايضـا من الاعتبارات العقلية فاستناد هـا الى ذات الاربعة استناد وهمى لاحقيقة له فى الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد دائما جواز الاستناد الحقيق دائما (وثانيهما) اى ثانى الامرين من مبـاحث القديم (انه يوصف به) اى بالقدم (ذات الله تعالى) اتفاقا من الحكماء واهل الملة (و) يوصف به ايضا (صفاته عند الاشاعرة) ومن يحذ وحذوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى (واما المعتزلة فانكروه لفظـا) اى انكروا ان يوصف بالقدم مـاسـوى الله تعـالى سواء كان صفة له اولم يكن انكارا بحسب اللفظ (لكن قالوا به معنى فانهم اثبتوا له) اى لله تعالى (احوالا اربعة لا اول لها هى الوجود والحيـاة والعلم والقدرة) اى الموجودية والحيـية والعالمية والقـادرية فانهـا احوال ثابتة لله سبحانه وتعالى ازلا (و) اثبت (ابوهاشم) منهم حالة (خامسة) هى (علة للاربعة) المذكورة و (مميزة للذات) اى لذاته تعـالى عن سائر الذوات المساوية له فى الذاتية (هى الالهية) فقد اثبتوا مع الله فى الازل امورا كثيرة فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم من اطلاق القديم على غير الله تعالى (كذا قال الامام الرازى وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له وهذه) الامور التى اثبتوهـا (احوال) لاتوصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمـة الا ان يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام فى المعنى المشهور وايضا انما يلزم هذا من اثبت منهم الحال دون من عداهم (احتج المعتزلة) على نفى الصفات

الكلام فى ذلك الى الوقت الحادث ويتسلسل لان الزمان عندنا موهوم متجدد يقـدر به المتجـددات و يمكن الجواب باختيار الشق الثانى بالقول بتجدد تعلقات الارادة والتزام التسلسل فيها **قوله** امر وهمى لاحقيقة له) اذ معنى تأثير العدم فى العدم عدم تأثير العلة فى الوجود وقد اشار المصنف فى بحث الامكان الى مافيه فليتذكر (قوله امر وهمى الخ) اى امر عقلى ينتزعه العقل من اسـتناد الوجود الى الوجود لاحقيقة له فى الخارج اذ ليس الخارج ظرفا لنفسه لعدم الطرفين فى الخارج (قوله استنادا حقيقيا) اى استنادا له حقيقة فى الخارج لتحقق طرفيه فيه (قوله من الاعـداد التى لاوجود لهـا الخ) لتركبها من الوحدات التى هى امور اعتبارية (قوله وكذا زوجيتهـا الخ) لان الموصـوف اذا كان اعتباريا كان الصفة ايضا كذلك (قوله ان لله سبحانه صفـات) خلافا للحكماء و المعتزلة حيث نفوا الصفات واثبتوا الثمرات (قوله موجودة) خلافا للمحققين من المتكلمين و الصوفية حيث قالوا ان علمه عبارة عن التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم وقدرته عن التمكن وارادته عن تخصيص احـد المقدورين وكذا السمع والبصر فهو امور اعتبارية زائدة على ذاته يترتب عليهـا ثمراتهـا (قوله قديمة) خلافا للكرامية القائلين بحدوثها وتجويز كون ذاته تعالى محلا للحوادث قائمة بذاته تعالى وخلافا للمعتزلة حيث قالوا ان كلامه تعالى غير قائم به بل بما يوجد فيه وبعضهم الى ان ارادته تعالى حادثة لافى محل (قوله اى انكروا الخ) يعنى ان الضمير راجع الى مايفهم من كون صـفاته تعـالى قديمة وهو كون ماسوى ذاته قديما وليس راجعا الى المذكور لانه يشعر بأنهم قالوا بالصفـات لكنهم انكروا قدمها (قوله اى الموجودية الخ) فسرها بتلك لانها من الصفات الموجودة لا الاحوال **قوله** المساوية له فى الذاتية) وزعموا ان مفهوم الذات تمام ماهية الذوات (قوله هى الالهية) اى الواجبة (قوله لاتوصف عندهم بالوجود الخ) بل بالتحقق الذى يرادف الثبوت الشامل للوجود والحال والمعدوم الممكن وماقيل فى دفع النظر لامعنى للوجود الا ماعنوا بالثبوت فلا فرق فى المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش فى اللفظ غيرنا الوجود الى الثبـوت ليس بشئ **قوله** وفيه نظر الخ) قيل فى عبارة الامام الرازى اشارة الى اندفاع هذا النظر الذى اورده الطوسى فى نقد المحصل حيث قال ان المعتزلة وان بالغوا فى انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا الاحوال

لحدوث صفة بعد انقراض الاخرى ذاته وامتناع الانفعال من ذاته على هذا الوجه ممنوع * واما على الثانى فبأن يقال قولكم كل مايصح اتصافـه به فهو صفـة كمال مسلم ونمنع ان لو خلا عنها كان ناقصـا فانه انما يكون الخلو عنها نقصـا اذا لم يكن للصفـة الزائلة خلف واما اذا كان لهـا خلف فلا يلزم نقص فانه يجوز ان يقتضى ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منهـا مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة بها فى ذلك الوقت والحال وخلف لمـا زال فيكون الكمـال مطردا ومحفوظا فى ضمن تلك الصفـات المتعاقبة لايقال ان كل واحدة من تلك الصفات المتعاقبة يجب ان تكون صفة كمال فبعد زوال الصفة السابقة يلزم النقص بخلوه عن صفة الكمال لانا نقـول يجوز ان يكون كون الصفة صفة كمال مشروطا بحضور ذلك الوقت الذى اختص بها فلا يلزم ان يكون خلو الذات عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصـا والحاصل ان كل واحدة من الصفات المتعاقبة انما هى كمال وقتها المختص بها ولا يكون كمالا عنـد انقضـاء وقتها بل الكمال هو الصفة التى هى بعدها وهو متصف بها * واما على الثالث فبأن يقـال الملازمة ممنوعة فانا لانسلم انه لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه به ازلا فان امكان الاتصـاف بالصفـة المحدثة لما توقف على امكان الصفة المحدثة لم يكن امكان الاتصاف بها قبل امكان الصفة المحدثـة ضرورة امتنـاع الموقوف قبل الموقوف عليه وامكان الصفـة المحدثة لم يتحقق فى الازل لان امكانها مشروط بانقضاء الصفة

القديمة التى اثبتها الاشاعرة (بأن القول بقدماء متعددة كفر اجماعا و النصارى انما كفروا لما اثبتوا) مع ذاته تعالى (صفات) اى اوصافا (ثلاثة قديمة سموها اقانيم) هى بمعنى الاصول واحدها اقنوم قال الجوهرى واحسبها رومية (هى العلم والوجود والحياة) وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع فى بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو (فكيف لايكفر (من اثبت) مع ذاته تعالى (سبعة) من الاوصاف القديمة المشهورة (او اكثر) كما اذا ضم اليها التكوين او غيره من الصفات الوجودية التى اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما (والجواب انهم) اى النصارى (انما كفروا لانهم اثبتوها) الاقانيم المذكورة (ذوات) لا صفات (وان تحاشوا عن التسمية بالذوات) وسموها صفات (فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم) وهو الكلمة (الى المسيح والمستقل بالانتقال لايكون الا ذاتا) واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة فى ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة لاثباتهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه قوله عقيبه وما من اله الا اله واحد فمن اثبت صفات متعددة لاله واحد لايكون كافرا (وسيأتيك فى بحث الصفات) القائمة بذاته تعالى (تتمة لهذا الكلام واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين) لان ماسوى الله تعالى مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم (وجوزه الحكماء اذ قالوا العالم قديم) على التفصيل الذى ستطلع عليه فى البحث عن حدوث العالم (واثبت الحرنانيون من المجوس) وهم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال له حرنان

الخمسة المذكورة ثابتة فى الازل مع الذات فالثابت فى الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك اشارة الى دفع النظر اى لامعنى للوجود الا ماعنوا بالثبوت فلا فرق فى المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش فى اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت فتأمل (قوله اجماعا) لانه يستلزم ايجابه تعالى المنافى للنصوص القطعية الدالة على كونه تعالى مختارا **قوله** اى اوصافا) فسر الصفات بالاوصاف توجيها لقوله ثلاثة مع ان الظاهر ثلاث (قوله سموها اقانيم) لانها اصول الخلقة ولعلهم ترجعون القدرة والارادة الى العلم **قوله** والمستقل بالانتقال لايكون الا ذاتا) وهذا الانحصار ظاهر معلوم لهم كما اشار اليه بقوله لانهم اثبتوها ذوات فلا يرد ماتوهم من ان الكفر التزام الكفر لا لزومه وقد يقال بعض النصارى لايقولون بالانتقال بل بالتعلق او الاشراق فالعمدة فى تكفيرهم قاطبة هو اثباتهم آلهة ثلاثة وانكارهم لنبوة محمد عليه السلام (قوله والمستقبل بالانتقال) هذا انما يتم على قولهم بالانتقال حقيقة واما اذا اريد به الظهور التام والتجلى فلا يتم وايضا التزام الكفر كفر لا لزومه وما قيل من لزوم الذاتية للانتقال الحقيقى بين فهو بمنزلة الالتزام ممنوع حيث ذهب البعض الى جواز الانتقال الى الاعراض وان كونه بمنزلة الا لتزام لايوجب التكفير لتحقق الشبهة (قوله دون اثبات الصفات القديمة الخ) لانه لايستلزم ايجابه تعالى لان الموجب والمختار قسمان للفاعل وذاته تعالى ليست بفاعل لصفاته تعالى ولا يتقدم عليها بالوجود بل مقتضية لها **قوله** لاثباتهم آلهة ثلاثة) تكفيرهم ليس لانهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلاثة كيف وقد صرح فى الالهيات بانه لايخالف فى ملة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية بل لانهم قالوا بتعدد المستحق للعبادة بل سووا بين الثلاثة فى الرتبة واستحقاق العبادة كما اشار اليه التفتازانى فى بحث حذف المسند من المطول ان قلت فالنصارى يشارك الوثنية فى الاشراك بالله فما بال النصرانية صح نكاحها مع قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قلت قيل هذه الآية منسوخة بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وله جواب آخر مذكور فى كتب الفقه (قوله كما يدل عليه الخ) يعنى ان المراد ثالث ثلاثة فى الالوهية اى استحقاق العبادة بدليل قوله تعالى وما من اله الا اله واحد (قوله لان ماسوى الله تعالى) اراد به المعنى الاصطلاحى على خلاف ما اراد المصنف بالغير فى قوله واما غير ذات الله الخ او اراد سوى الله وصفاته على الحذف بقرينة السابق (قوله مخلوق) اى يتعلق به الايجاد بخلاف الصفات فانها مقدمة على مرتبة الايجاد لانه فرع الوجود وهى فى مرتبته

التى هى قبلها او بوقت معين وحال معين لتعلق الارادة بها فى ذلك الوقت واما على الرابع فبان يقال المقتضى للصفة الحادثة الفاعل المختار ولزوم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح ممنوع لجواز ان يكون تعلق ارادة الله تعالى بوقت معين مرجحا * احتج الكرامية على جواز قيام الصفة على جواز قيام الصفة الحادثة بذات الله تعالى بوجهين * احدهما انه تعالى لم يكن فاعل العالم ضرورة كون العالم محدثا ثم صار فاعلا له والفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضى قيام هذه الصفة الحادثة بذات الله تعالى * وثانيهما ان الصفات القديمة يصح قيامها بذاته تعالى لمطلق كونها صفات او معانى لا لكونها قديمة فان القدم لكونه عدميا لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير لامدخل له فى صحة اتصاف الذات بالصفات القديمة فان صحة الاتصاف امر وجودى والامر العدمى لايكون جزأ من الامر المقتضى للامر الوجودى والحوادث تشارك الصفات القديمة فى كونها صفات ومعانى فيصح قيام الصفات الحادثة بذاته تعالى تعالى لمشاركتها للصفات القديمة فيما هو المقتضى لصحة القيام واجيب عن الاول بأن التغير فى الاضافة والتعلق لا فى الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض للقدرة بعد ان لم يكن عارضا وعن الثانى ان المصحح لقيام تلك الصفة القديمة حقايقها المخصوصة اولعل القدم شرط لصحة الاتصاف والقدم وان كان عدميا يجوز ان يكون شرطاً لان العدمى يجوز ان يكون للامر الوجودى اولعل الحدوث مانع من صحة الاتصاف والحق انه

لايصح قيام الحوادث بذاته تعالى والمعتمد فيه الاستدلال بامتناع التغير عليه لاستحالة انفعاله فى ذاته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا

* قال * الخامس فى نفى الاعراض المحسوسة عنه تعالى اجمع العقلاء على انه سبحانه وتعالى غير موصوف لشئ من الالوان والطعوم والروائح ولا يلتذ باللذائذ الحسية فانها تابعة للمزاج واما اللذة العقلية فقد جوزها الحكماء وقالوا من تصور فى نفسه كمالا فرح به ولا شك ان كماله اعظم الكمالات فلابد من ان يلتذ به * اقول * المبحث الخامس فى نفى الاعراض المحسوسة عنه تعالى اجمع العقلاء على انه سبحانه وتعالى غير موصوف بشئ من الالوان والطعوم والروائح واللذائذ الحسية فان هذه الامور تابعة للمزاج التى هى كيفية حادثة عن تفاعل العناصر والله تعالى منزه عن الجسمية والتركيب قال الامام المعتمد فى انه تعالى غير موصوف بالالوان والطعوم والروائح الاجماع والاصحاب قالوا اللون جنس تحته انواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال وبالنسبة الى بعض صفة نقصان وايضا الفاعلية لا تتوقف على تحقق شئ منهما ثم قال وللقائل ان يقول تدعى انه ليس البعض اولى من البعض فى نفس الامر ام فى عقلك وذهنك والاول لابد فيه من الدليل فلم لايجوز ان يكون ماهية ذاته تستلزم لونا معينا من غير ان يعلم لمية ذلك الاستلزام والثانى مسلم لكن لايلزم الاعدم علمنا بذلك المعين واما عدمه فى نفسه فلا ولقائل ان يقول التمسك بالاجماع فى العقليات يكون عند الضرورة والمعتمد فى هذا الموضع انه لايجوز ان يكون محلا للاعراض

(قدماء خمسة اثنان) منها (عالمان حيان) والاولى كما فى المحصل اثنان حيان فاعلان (وهما البارى والنفس) اما البارى فهو قديم وحى وفاعل لهذا العالم واما النفس فالمراد بها مايكون مبدأ للحياة وهى الارواح البشرية والسماوية فهى حية لذاتها وقديمة ايضا اذلو كانت حادثة لكانت مادية فاعلة فى الاجسام التى تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف (وثلاثة لاعالمة ولاحية) ولا فاعلة بل واحد منها منفعل واثنان لافاعلان ولا منفعلان (هى الهيولى والفضاء والدهر) فالهيولى قديمة والا احتاجت الى هيولى اخرى هى منفعلة لقبول الصور فلاتكون فاعلة والا لكانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست بحية وهو ظاهر والمراد بالفضاء هو الخلاء ولو لم يكن قديما لارتفع الامتياز عن الجهات فلا تتميز جهة اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك امر غير معقول والدهر هو الزمان ولايتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زمانى فيجتمع وجوده مع عدمه وهذان اعنى الخلاء والزمان لافاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازى كان هذا المذهب مستورا فيما بين المذاهب فال اليه ابن زكرياء الطبيب الرازى واظهره وعمل فيه كتابا مسمى بالقول فى القدماء الخمسة (وستقف على مأخذهم فى اثناء مايرد عليك) فى الكتاب وقد اشرنا نحن الى ذلك اشارة خفية

﴿ المقصد السادس فى ابحاث الحدوث ﴾ وهى ايضا راجعة الى امرين (احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم اى يكون عدمه قبل وجوده فيكون له) لوجوده (اول هو) اى الحادث (معدوم قبله) اى قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزمانى ويقابله القديم الزمانى (وقيل هو المسبوق بالغير) سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زمانى اولا وهو المسمى بالحادث الذاتى وبازائه القديم الذاتى (فيكون) الحادث بالتفسير الثانى (اعم) منه بالتفسير الاول (اذ المعلول القديم) بحسب الزمان (ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى) الثانى

كما مر مرارا قوله والاولى كما فى المحصل الخ) وايضا لو قال حيان عالمان بتقديم الاعم لكان اولى قوله مايكون مبدأ الحياة) فلايندرج فيها الصور النوعية للنبات (قوله لكانت مادية) اى مسبوقة بالمادة التى يتعلق بها وليست كذلك لكونها قديمة فلا يرد ان استحالة اللازم ممنوعة لانها مادية بمعنى انها متعلقة بالبدن الذى هو مادتها وان لم تكن مادية بمعنى حلولها فيها واللازم لحدوث المادية بالمعنى الشامل لهما كما سيجئ (قوله اشارة خفية) اى اجمالية قوله وهى ايضا راجعة الى امرين الخ) اما اشارة الى توجيه قول المصنف احدهما تثنية الضمير على ما فى اكثر النسخ مع ان الظاهر احدها لرجوعه الى الابحاث واما اشارة الى وجه اقتصاره على بحثين مع انه عنون المقصد بالابحاث ان كان العبارة احدها على ما فى بعض النسخ ويؤيده قوله وثانيها اى ثانى ابحاث الحادث (قوله وهى ايضا راجعة الخ) قدر الشارح قدس سره هذا الكلام للاشارة الى وجه التعبير بالابحاث مع ان المذكور امران والى وجه صحة قوله احدهما بضمير التثنية على ما فى اكثر النسخ وهو انه راجع الى المذكور معنى اعنى لفظ امرين المفهوم من ذكر الابحاث لكونها راجعة اليهما قوله احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم) البحث اثبات المحمولات للموضوعات اعنى الذوات فتعريف الحدوث ليس من قبيل البحث بل البحث الاول هو اثبات الحدوث الذاتى للممكنات واما التعريف فمن قبيل المبادى التصورية ويمكن ان يراد بالبحث المعنى اللغوى (قوله اى يكون الخ) اشارة الى ان المراد مسبوقية وجوده ازلا مسبوقية الذات من العدم فالحدوث صفة الوجود فى نفسه وللحادث باعتبار متعلقه والى ان المراد المسبوقية الزمانية اذ قبلية العدم عن الوجود زمانية (قوله سبقا ذاتيا) بقرينة التفريع اعنى قوله فيكون الحادث اعم فانه لو اريد السبق الزمانى كان الحادث الذاتى والزمانى متساويين وكذا القديمان ضرورة ان المسبوق بالغير سبقا زمانيا يكون ذلك الغير فى زمان عدمه وانما لم يرد الاعم من الذاتى والزمانى لان الحدوث الذاتى ليس اعم من الحدوث الزمانى صدقا بل وجودا يشير اليه قوله سواء كان هناك سبق زمانى اولا حيث لم يقل سواء كان زمانيا اولا (قوله سواء كان الخ) اشار بهذا التعميم الى ان حصر الحادث على المسبوق بالغير معناه انه ليس مقصورا على المسبوق بالعدم لا على انه ليس ذلك معناه (قوله اعم منه بالتفسير الاول) وكذا من القديم الزمانى والقديم الذاتى اخص من القديم الزمانى قوله اذ المعلول القديم ان ثبت) لاشبهة فى ثبوته اما عند الحكماء فظاهر واما عندنا فبالنظر الى الصفات لكن لما لم يقولوا

(لان)

لان كل معلول مسبوق بغيره الذى هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول (قال الحكماء) فى ثبات الحدوث الذاتى (الممكن لذاته غير مقتض للوجود و لغيره مقتض له و ما بالذات مقدم) بالذات (على ما بالغير) لان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين (فاذن لا وجوده) اى عدمه (مقدم على وجوده) تقدما (بالذات وهو) اعنى تقدم العدم على الوجود بالذات هو (الحدوث الذاتى) ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتى عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزمانى الا ان السبق فى الذاتى بالذات وفى الزمانى بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا لكان علة له او جزأ لعلته ولا يتصور ذلك فى الممكنات المستمرة الوجود فى الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا (ورد عليه) اى على الدليل الذى ذكروه (ان عدم اقتضاء الوجود) وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه (لا يوجب اقتضاءه) اى اقتضاء الممكن (لذاته العدم (فيكون عدمه سابقا) على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموه (نعم لا اقتضاء الوجود والعدم) لكونه مستندا الى ذات الممكن (سابقا على اقتضاء الوجود) لكونه مستندا الى غيره فان جعل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقيته حدوثا ذاتيا كما فعله الامام الرازى صح ان ثبت ان ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكروه فى اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثانى من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثانى الا اذا ثبت ان ارتفاعه

بكونها غير الذات لم يلتفت اليه فاورد كلمة ان الدالة على الشك (قوله ان ثبت) انما قال ذلك للتردد فى ثبوت الصفات القديمة وان ذهب اليه الجمهور **قوله** الممكن لذاته غير مقتض للوجود) قوله لذاته متعلق بعدم الاقتضاء لا بالممكن كما يدل عليه قوله ولغيره مقتض له (قوله لذاته) متعلق بقوله غير مقتض لا بالممكن يرشدك الى ذلك قوله ولغيره مقتض له **قوله** وما بالذات مقدم على ما بالغير) قيل لان ما ثبت بلا واسطة مقدم على ما ثبت بها ولا حاجة الى البيان المذكور فلا يرد ما سيورده وفيه بحث لان تقدم ما بالذات على ما بالواسطة انما يلزم اذا احتاج الثابت بالواسطة الى الثابت بدونها وهو ممنوع (قوله تقدم الواحد الخ) اى بالطبع لا بالعلية لعدم كفاية ارتفاع ما بالذات بل لا بد من ارتفاع الذات ايضا (قوله ويظهر من هذا الكلام) اى من التفريع المذكور او من استدلالهم المذكور فان مسبوقية الحادث بالغير لاحتياجه الى العلة بديهى لا يحتاج الى الاستدلال **قوله** لكنه مشكل جدا فان العدم الخ) قيل لو قيل مرادهم لا اقتضاء وجوده بدليل ما تقدم من قوله وهو غير مقتض لوجوده لم يرد اشكال الشارح ولا ايراد المتن (قوله لكنه مشكل جدا) قد يقال فى دفع الاشكال ان المراد من قوله فاذن لا وجوده الخ فاذن لا اقتضاؤه لوجوده مقدم على وجوده وفيه انه مع كونه خلاف الظاهر مستدرك بعد بيان ان علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان وانه حينئذ يكون راجعا الى ما قاله الامام والكلام فى ان القول بالتقدم الذاتى للعدم مشكل ومن هذا ظهر بطلان ما قيل ان المراد ان امكان عدمه متقدم على وجوده مع ان التخصيص بامكان العدم لا معنى له لان الامكان مطلقا مقدم على وجوده ولو سلم فكما ان امكان عدمه مقدم على وجوده يصح ان يقال ان امكان وجوده مقدم على وجوده بل نقول امكان كل طرف مقدم على وجوده لا امكان طرف آخر (قوله فان العدم الخ) وما ذكره من الدليل منقوض لاستلزامه كون الوجود سابقا على العدم سبقا ذاتيا بأن يقال الممكن غير مقتض لذاته العدم ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم على ما بالغير فاذن لا عدمه اعنى وجوده مقدم على عدمه (قوله على اقتضاء الوجود) وكذا على ان يثبت ان ما بالذات الخ وما قيل ان استحقاقية الوجود بحسب الغير متوقف على اللا استحقاقية بحسب الذات لان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير كما سبق فيثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس له حاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقا مقدم على ما بالغير فليس بشئ لان الثابت فيما تقدم ان الواجب بالغير

لامتناع انفعال ذاته وقال ايضا اتفق الكل على استحالة الالم اما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء والباقون ينكرونها واحتجوا بان اللذة والالم من توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا فى الجسم وهو ضعيف لانه لا يقال هب ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب والمعتمد ان تلك اللذة ان كانت قديمة وهى داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون موجدا للملتذ به قبل ان أوجده لان الداعى الى ايجاده قبل ذلك وجود ولا مانع لكن ايجاد الشئ قبل ايجاده محال وان كانت حادثة كان محل الحوادث والحكماء قالوا ان كل من تصور فى نفسه كمالا فرح به ومن تصور فى نفسه نقصانا تألم به ولا شك ان كماله تعالى اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلابد ان يلتذ به وان يستلزم ذلك اعظم اللذات قال الامام والجواب انه باطل باجماع الامة والحق اللذة والالم اللذين من توابع المزاج لا شك فى استحالتهما عليه تعالى واما قول الامام ان كانت اللذة قديمة وهى داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون موجدا للملتذ به قبل ان أوجده لان الداعى لايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع فانما يصح اذا كان الملتذ به من فعله وعلى تقدير ان يكون الملتذ به من فعله انما يصح اذا كان داعى الايجاد مجددا مغايرا لداعى اللذة او كان داعى الايجاد ايضا قديما لكنه غير كاف فى الايجاد الا بعد وجود الملتذ به اما اذا كان داع اللذة داعى الايجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور والدلالة المذكورة لا تبطل الالم اذ ليس اليه داع فلا يلزم هذا الخلف والحكماء

سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكروه وعلى تقدير ثبوته انما يصح (هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية) في الممكنات حتى يتصور هناك ان لا اقتضاءها الوجود مقدم على اقتضائه اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا ﴿ نكتة ﴾ الحدوث لا يعقل الا بسبق امر عليه ﴾ اى على الحادث لان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشئ فلا يعقل الا بامر سابق عليه (فهو) اى ذلك السابق (اما عدمه) الذى يمتنع اجتماعه مع اللاحق (او امر آخر) يمكن اجتماعه معه (وانما اختلف تفسيره نظرا اليه) اى الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر واذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات باسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلته سبقا يجامع فيه السابق اللاحق فيكون القدم الذاتى مختصا بالواجب تعالى (وثانيها) اى ثانى ايجاب الحدوث (انه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم) وهو الحدوث الزمانى (يستدعى مادة) اى محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة واما جسما يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسها وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها (ومدة) اى زمانا

يلزم ان يكون ممكنا لانه موقوف على صفته التى هى اللا استحقاقية قوله لكنه محظور فيه الخ) فيه بحث لان استحقاق الوجود بحسب الغير متوقف على الاستحقاقية بحسب الذات لان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير كما سبق فيثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس له حاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقا مقدم على ما بالواسطة واذا جعل الموصول فى كلام المصنف فى الموضعين للعهد بأن يراد بما بالذات عدم الاقتضاء وما بالغير الاقتضاء انطبق كلامه على ماذكره الامام بلا ورود لما اورده تأمل قوله ولم يثبت ذلك الخ) قال رحمه الله لان ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لا سبب له وان كان ارتفاع الذات سببا لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين (قوله ولم يثبت ذلك الخ) لان ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لا سبب له وان كان ارتفاع الذات سببا لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين قوله هذا اذا قلنا الخ) نقل عن الشارح انه لو لم نقل هذا لكان اولى لان اكثر ما سبق على قاعدتهم لا غير (قوله غير الماهية) اى زائد عليها فى الخارج فيتصور هناك امران يكون بينهما اقتضاء ولا اقتضاء واما التقسيم الى الواجب والممكن والممتنع فيكفيه التغاير بين الماهية والوجود فى الذهن بحسب المفهوم فتدبر (قوله نكتة) متضمنة لبيان منشأ الاختلاف كما صرح به وليس المراد منه ان الحدوث موضوع للمعنى الشامل للمعنيين على ما وهم فانه لم يذهب اليه احد ومعناها ما تقدم من كون الحدوث الذاتى عبارة عن المسبوقية بالغير كما اختاره او لا لا عن المسبوقية بالعدم سبقا ذاتيا او عن مسبوقية الاستحقاقية باللااستحقاقية قوله مختصا بالواجب تعالى) نظرا الى الدليل وان كان اعم منه بحسب المفهوم قوله اى محلا) ينبغى ان يعتبر المحل بالقياس الى امكان الحادث لا نفسه ليستقيم فى صورة كون الحادث نفسا (قوله اى محلا) لامكان الحادث او محلا للحادث بأن يراد بالمحل اعم من ان يكون محله حقيقة او شبيها به ليدخل الجسم بالقياس الى النفس (قوله اما موضوعا) اى محلا يقوم الحال سواء كان جسما او صورة او هيولى او نفسا بالقياس الى اعراضها (قوله ان كان الحادث عرضا) لان الحال المتقوم بالمحل عرض قوله واما هيولى ان كان الحادث صورة) فان قلت قد يكون الحادث صورة ثانية ومحله جسم لا هيولى كصور المواليد قلت ذلك الجسم يسمى هيولى ثانية بالنسبة الى تلك الصورة بخلاف متعلق النفس بالقياس الى النفس (قوله واما هيولى) اى محلا متقوما بالحال سواء كانت هيولى اولى او الثانية كالعناصر بالقياس الى صور المركبات (قوله ان كان الحادث صورة) لان الحال المقوم للمحل صورة قوله وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها) سياق الكلام يستدعى هذا التفسير ليصح قوله فيما سيأتى وهو المادة ولا بد ان تكون قديمة الخ قوله لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها) المراد من الاشتمال الاستلزام لا التركيب لئلا يرد عوارض النفس الانسانية ثم المراد بالموضوع موضوع الامر الحادث كما هو مقتضى السوق فلا يرد موضوع ادراكات المبادى العالية لان تلك الادراكات قديمة عندهم اذ جميع كمالات المبادى بالفعل وفيه بحث اما اولا فلان كون كمالات المبادى كلها بالفعل

لا يقولون علمه بكماله يوجب اللذة فانه ليس بصحيح لاقتضائه ان يكون علمه فاعل اللذة وذاته قابلها وهم لا يقولون به بل يقولون ان اللذة فى حقه تعالى هو عين علمه بكماله وتقرير الالم والفرح اللذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان فى حقه تعالى ليس بمفيد لانه منزه عن الانفعال والتمسك باجماع الامة يفيد فى عدم اطلاق لفظى اللذة والالم عليه تعالى لان كل صفة لا يقارنها الاذن الشرعى لا يوصف به الله تعالى اما فى المعنى الذى ادعاه الحكماء فالاجماع غير حاصل ونفى الالم عنه لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك مناف ولا منافى له ﴿ قال ﴾ الفصل الثالث فى التوحيد احتج الحكماء بأن وجوب الوجود نفس ذاته فلو شاركه فيه غيره امتاز عنه بالتعين ويلزم التركيب والمتكلمون بانا لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما فلا يوجد شئ منهما لاستحالة الترجيح بلا مرجح وامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد وايضا فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن للاخر ارادة سكونه فليفرض وحينئذ اما ان يحصل مرادهما او لا يحصل مراد كل واحد منهما او كلاهما محال او يحصل مراد احدهما وحده فيلزم عجز الاخر وان لم يمكن فيكون المانع ارادة الاخر ويلزم عجزه والعاجز لا يكون الها ويجوز التمسك فيه بالدلائل النقلية لعدم توقفها عليه ﴿ اقول ﴾ لما فرغ من الفصل الثانى شرع فى الفصل الثالث فى التوحيد احتج الحكماء على انه ليس واجب الوجود الا واحدا بان وجوب الوجود نفس ذات الله تعالى فلو شاركه فى وجوب الوجود غيره امتاز عن الغير بالتعين

(اما المادة فلانه) اى الحادث (قبل وجوده ممكن) وهو ظاهر (والامكان) امر (وجودى) لما مر من ادلة وجوده فى بابه (يستدعى محلا) لامتناع قيام الامكان بنفسه (موجودا) اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم (وليس) ذلك المحل (نفسه) اى نفس ذلك الحادث الممكن (والا يوجد قبل وجوده) فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به إمكانه (ولا) امرا (منفصلا) عن الحادث بالكلية لاتعلق له به اصلا فانه لايصلح ان يكون محلا لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا به اذ كان منفصلا عنه ومباينا له فى الوجود لان صفة الشئ لاتقوم بما يباينه (كقدرة القادر مثلا) اى كالفاعل القادر على ماتوهمه بعضهم من ان معنى امكان الشئ قبل

فرع اقتضاء الحادث سبق المادة كما صرحوا به فاستلزام موضوع الحادث مادة انما يثبت اذا ثبت قدم ادراكات المبادى وبالعكس فيدور واما ثانيا فلان النفس يحدث لها لذات والالام فى النشأة الاخرى وليس فيها حينئذ شائبة المادة فتأمل (قوله لان الموضوع) اى الموضوع الذى قصد بتعميم المادة ادخاله اعنى الجسم بالقياس الى اعراضها الحالة فيه والنفس الناطقة بالقياس الى صفاتها لنفسانية المتجددة كالالم واللذة والسرور والغم فلا يرد انه لو اريد به الموضوع مطلقا انتقض بالمبادى العالية فانها موضوعات لاعراضها مع عدم اشتمالها على المادة وان اريد به موضوع الحادث انتقض بالهيولى بالقياس الى اعراضها لعدم اشتمالها على المادة (قوله مشتملان عليهما) اشتمال الكل على الجزء كما فى الجسم بالقياس الى اعراضه والمتعلق بالقياس الى النفس او اشتمال الملزوم على اللازم كما فى النفس الناطقة بالقياس الى الاعراض الحادثة فيها فانها لاستلزامها البدن مستلزمة الهيولى **قوله** وهو ظاهر) الظهور مسلم على تقدير ان يحمل الامكان على الذاتى اذ لو لم يتحقق قبل وجود الحادث لزم الانقلاب واما اذا حمل على الاستعدادى كما هو الحق فلا وسيصرح به المصنف (قوله وهو ظاهر) اذ لو لم يكن ممكنا لزم الانقلاب **قوله** لما مر من ادلة وجوده) فان قلت الذى مر من ادلة وجوده هو الامكان الذاتى والامكان المستدل به ههنا هو الامكان الاستعدادى كما سيصرح به قلت تلك الادلة كما تدل على وجودية الامكان الذاتى تدل على وجودية الاستعدادى بلا تفاوت الا يرى الى قول المصنف هناك بعد ذكر الادلة الثلاثة انك طردها فى كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا لكن لايخفى عليك ضعف تلك الادلة فبناء دعويهم عليها بناء على غير اساس (قوله لامتناع قيام الامكان الخ) لكونه امرا اضافيا (قوله وليس ذلك المحل نفسه) بعد اثبات ان الحادث قبل وجوده ممكن وان الامكان يستدعى محلا موجودا ثبت ان محله ليس نفس الحادث بضم مقدمة ثالثة بديهية وهو امتناع تقدم الشئ على نفسه المفاد بقوله اذ لا يوجد الحادث قبل وجوده فما قيل من انه بعد تحقيق ان الامكان موجود قبل وجود الحادث لاحاجة الى نفى كون محله نفس ذلك الحادث وهو ظاهر ولايحتمل هذا حتى ينفى وخصوصا قد نفاه بهذا التحقيق ليس بشئ لانه ان اراد عدم الاحتمال عند العقل فممنوع وان اراد فى نفس الامر فلا يجدى ولانه ما نفاه بهذا التحقيق بل بضم مقدمة اخرى بديهية **قوله** ولا امرا متعلقا به الخ) اشارة الى تعميم الانفصال الى المعنيين المذكورين (قوله ولا امرا متعلقا به الخ) اشار بالتعميم الى ان الاحتمال الاول متروك بيانه فى المتن لظهوره (قوله ومباينا له فى الوجود) ليس المراد به نفى ان يكون لكل منهما وجود على حدة بل نفى المقارنة بينهما فى التحقيق كما سيجئ **قوله** لان صفة الشئ لاتقوم بما يباينه) فيه بحث لان صفة الشئ لا تقوم بغيره مباينا كان او غيره واما وصف غير المباين بصفة اخرى مأخوذة بالقياس الى ذلك الشئ فمثله ممكن فى المباين ايضا كما لا يخفى (قوله لاتقوم بما يباينه) واما كان مقارنا له فيجوز قيام صفة احدهما بالآخر بأن يكون فى الحقيقة امر واحد يعتبر صفة لاحدهما باعتبار وصفة لآخر باعتبار آخر فلا يرد ان صفة الشئ لايقوم الا بنفسه لا بغيره سواء كان مباينا او مقارنا **قوله** كقدرة القادر) توجيه العبارة على حذف المضاف اى محل قدرة القادر وماذكره الشارح خلاصة المعنى (قوله اى كالفاعل القادر) فالتمثيل المذكور تمثيل للامكان ليعلم منه تمثيل الامر المنفصل

ويلزم التركيب فيكون ممكنا هذا خلف قيل فيه نظر لان الامتياز بالتعين لايوجب التركيب فى الماهية اجيب بانه ما ادعى المصنف بأن الامتياز بالتعين يوجب التركيب فى الماهية بل ادعى التركيب مطلقا وهو كذلك لانه لو شاركه غيره فى وجوب الوجود ووجوب الوجود نفس ذاته فلا بد وان يمتاز بتعين زائد على نفس وجوب الوجود بالضرورة وحينئذ يكون واجب الوجود المعين فيه امران وجوب الوجود الذى هو نفس ذاته والتعين الذى هو زائد عليه ولا يجوز ان يكون علة التعين ذاته ولا لازم ذاته والا لم يتحقق اثنينية فيكون تعينه لامر غير ذاته وغير لازم ذاته فيكون ممكنا هذا خلف قال الامام فى بيان التوحيد على طريقة الحكماء الوجوب بالذات لايكون مشتركا بين اثنين والالكان مغايرا لما به يمتاز كل واحد منهما عن الاخر فيكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان كان اجتماعهما معلول علة منفصلة هف وان كان بينهما ملازمة فان استلزمتا الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هف وان كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية فكل واجب هو هو فما ليس هو لم يكن واجبا فقيل عليه هذا بناء على كون الوجوب وصفا ثبوتيا وهو باطل والالكان اما داخلا فى الماهية او خارجا عنها وكلاهما باطل على ماتقدم ولانه لو كان ثبوتيا لكان مساويا فى الثبوت لسائر الماهيات ومخالفا لها فى الخصوصية فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده

وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه (فانها) اى القدرة بل صحتها (معللة بالامكان) اذ يقال صح من القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فان سئل لماذا كان الامر كذلك واجيب بان ذلك لكون الممكن فى نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما مقبولا ولولا ان الصحة العائدة الى ذات المقدور وهى الامكان مغايرة للصحة العائدة الى القادر لكان هذا تعليلا للشئ بنفسه (متأخرة عنه) لتأخر المعلول عن علته وايضا امكان الشئ صفة له فى نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه مقيسة الى الفاعل فلا يكون احدهما عين الآخر واذ قد ثبت ان لامكانه محلا ليس نفسه ولا امرا منفصلا عنه مباينا له (فهو) اى ذلك المحل امر (متصل به) اى بالحادث اتصالا تاما حتى يصح قيام امكانه به (وهو المادة) ولابد ان تكون قديمة عندهم والا احتاجت الى مادة اخرى وفى المباحث المشرقية ان ذلك الحادث تارة يوجد من تلك المادة كالاعراض وتارة يوجد معها كالصور وتارة

والتقدير كأن يكون الامكان قدرة القادر فيكون محله الفاعل المباين للحادث وانما لم يقل كالقادر اشارة الى ان صحة كونه محلا لامكان الحادث موقوفة على ان يكون الامكان عبارة عن قدرته (قوله على ماتوهمه بعضهم) فيه اشارة الى ان التعرض بخصوص القدرة للتنصيص بالرد عليهم والا فالاولى التعميم بأن يقال كصحة صدوره من الفاعل قوله هو صحة اقتدار القادر) لاحاجة الى اعتبار صحة الاقتدار بل الظاهر ان يبقى كلام المتن على ظاهره كما يدل عليه كلامه فى حاشية التجريد مع ان كون الفاعل المختار القادر محلا لصحة الاقتدار غير ظاهر بل الظاهر ان محلها نفس الاقتدار اللهم الا ان يقال الفاعل محل لصحة اقتدار نفسه على قياس ماقيل فى حصول صورة الشئ فى العقل وقد عرفت انه كلام مزيف عنده (قوله صحة اقتدار القادر) فيه اشارة الى ان المراد بالقدرة الاقتدار بالقوة لا الصفة الحقيقية ولا الاقتدار بالفعل اذ لا اشتباه لهما بالامكان قوله بل صحتها معللة بالامكان) قد عرفت انه لا احتياج الى اقحام الصحة فان نفس القدرة تعلل بالامكان ايضا فيقال هذا مقدور لانه ممكن فان قلت اذا قيل صح من الحيوان ايجاد الحركة ولم يصح ايجاد المجردات فسئل لماذا كان الامر كذلك يجاب بأنه يمكن منه دون ايجاد المجردات فعلم ان ههنا امرا آخر غير الامكان الذاتى وهو الذى علل به صحة الايجاد قلت اجيب بأن الكلام فى القادر المطلق والذى يعلل به قدرته هو الامكان بلا شبهة وفيه ان هذا لايلايم السوق لان الفلاسفة لا يقولون بالقادر المطلق اللهم الا ان يقال تفسير القدرة بمعنى سبق قول الحكماء به وفيه مافيه ✽ بقى فيه بحث وهو ان المراد بالامكان ههنا على تحرير المصنف هو الاستعدادى ولاخفاء فى ان الذى يعلل به القدرة هو الامكان الذاتى فالكلام ليس بتام ويمكن ان يقال الامكان الاستعدادى ايضا يعلل به القدرة فيجاب من سأل بماذا صح من القادر ايجاد الممكن بأنه مستعد للوجود والمنع مكابرة (قوله لا بالقياس الى الفاعل) وان كان صفة له بالقياس الى الوجود والعدم قوله وهو المادة) فيه بحث لانا لانسلم ان المتعلق بالحادث منحصر فى المادة بالمعنى المذكور لم لايجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحوادث وراء تعلق الحلول اوالتدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لايجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسمانى حالا فى جوهر آخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك وايضا قد نبهت على ان الموضوع قد يكون جوهرا غير جسمانى كما لعلوم العقول فيبطل حينئذ مافرعوا على هذه القاعدة من قدم كمالات العقول لايستلزم حدوثها سبق المادة (قوله وهو المادة) فيه انه انما يتم اذا لم يجز حدوث صفة فى المجرد او حدوث جوهر مجرد فى جوهر مجرد مع انهم بنوا عدم جوازه على ان كل حادث مسبوق بمادة (قوله ولابد ان تكون قديمة) بنفسها أو باعتبار جزئها ان فسر المادة بالمعنى الاعم قوله وفى المباحث المشرقية) تقوية للسبق من تعميم المادة (قوله وفى المباحث المشرقية) بيان للاتصال التام الموجب لجواز قيام امكان الحادث بالمحل قوله يوجد من تلك المادة كالاعراض) المراد بالمادة المحل لا الهيولى والا فالحركة الاينية والوضعية مثلا لاتوجد من الهيولى بل من الجسم (قوله يوجد من تلك المادة) بأن يكون متقوما بها فيكون وجوده فى نفسه هو وجوده فيها فامكانه هو امكانه فيه فان مآل قولنا البياض يمكن ان يوجد فى الجسم وقولنا الجسم يمكن ان يوجد فيه البياض واحد (قوله وتارة يوجد فيها)

ان كان واجبا كان للوجوب وجوب آخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان ممكنا لذاته فالواجب لذاته اولى بأن يكون ممكنا لذاته هف وايضا هو بناء على كون التعين وصفا ثبوتيا زائدا وهو باطل وايضا فهو معارض بان واجب الوجود مساو للممكن فى الموجودية ومخالف له فى الوجوب فوجوده ووجوبه متغايران فاما ان لايكون بينهما ملازمة وهو محال والا لصح انفكاك كل واحد منهما عن الاخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود من الوجوب وكلما كان كذلك استحال ان يكون واجبا لذاته اويكون بينهما ملازمة ويمتنع ان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الاخر ضرورة امتناع الدور ويمتنع ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والا فكل موجود واجب هذا خلف ولا جواب عنه الا قولنا الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظى فقط واذا كان كذلك فلم لايجوز ان يكون الوجوب بالذات مقولا على الواجبين بالاشتراك اللفظى فقط قال صاحب تلخيص المحصل ان لزم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركا بين الاثنين كان من الواجب ان يقتصر على ذلك لانه قد تبين ان كل مركب ممكن ثم قوله به ذلك فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هف وفيه نظر لان الخلف انما يكون لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب اما اذا كان هويته مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى هويته لايلزم كون الهوية معلولة للغير بل يلزم كون الهوية غير واجبة بانفرادها انما يكون واجبة بصفة يقتضيها ذاتها ولو قال فى الاول

يوجد معها كالنفوس الناطقة (فان قيل الامكان امر اعتبارى كما سبق وانتم معترفون به) والامور الاعتبارية لاتستدعى محلا موجودا فكيف تستدلون بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه (قلنا المراد بهذا الامكان) الذى يستدل به على وجود محله (هو الامكان الاستعدادى وانه غير الامكان الذاتى) لان الامكان الذاتى امر اعتبارى يعقل للشئ عند انتساب ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادى فانه امر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشئ الذى ينسب اليه الامكان لابه وغير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم يوهم الاستدلال بالامكان الذاتى فاراد توضيح المرام فقال (وتحقيقه) اى تحقيق كلامهم فى هذا المقام (ان الممكن ان كفى فى صدوره عن الواجب تعالى امكانه) الذاتى اللازم لماهيته (دام بدوامه) لان الواجب تام فى فاعليته لاقصور فى فيضه ولابخل هناك ولاتفاوت الامن جهة القابل فاذا فرض ان امكانه الذاتى كاف فى قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول (والا) وان لم يكف امكانه الذاتى فى الصدور (احتاج الى شرط) به يفيض الوجود من الواجب عليه (فان كان) ذلك الشرط (قديما دام) الممكن (ايضا) بدوام الواجب وشرطه القديم فلا يتصور ان يكون الممكن

وان لم يكن متقوما بها لكنه حال فيها محتاج اليها فآل وجوده فى نفسه هو وجوده فى المحل فكذا امكاناهما (قوله يوجد معها) بحيث يكون وجوده مشروطا بوجودها وان لم يكن متقوما بها ولا حالا فيها فيكون وجوده فى نفسه هو وجوده معها فكذا الامكانان قوله والامور الاعتبارية لاتستدعى محلا موجودا) اى موجودا فى الخارج كما هو المدعى ههنا واما استدعاؤها محلا موجودا فى الجملة ولو فى الذهن فقاعدة ان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له تقتضيه ثم الظاهر ان مفهوم الامكان ثبوتى وهو قابلية الوجود والعدم لاسلبى كما يشعر به تفسيرهم اياه بسلب الضرورة اذ لو كان سلبيا لكان قولنا الحادث ممكن موجبة سالبة المحمول غير مقتض لوجود الموضوع فكان الممتنع حال عدمه فى الذهن ممكنا لاتصافه بهذا السلب لامتناعا لان اقتضاء العدم امر ثبوتى يستدعى وجود الموضوع فى الجملة وهو باطل قطعا ولكون السلب المذكور لازما لهذا المعنى الوجودى يعبر عنه به فالحادث لايتصف بالامكان الذاتى قبل وجوده فى الخارج اوفى الذهن كما لايتصف بالامتناع حتى يلزم الانقلاب واما اذا وجد فى الذهن فيتصف به ويقوم به امكانه فلا يلزم وجود امر فى الخارج يقوم به الامكان الذاتى للحادث هذا ويمكن الجدل فى اتصاف الممتنع قبل وجوده فى الذهن بالامكان ولو كان امرا سلبيا بأن عدم ثبوت الممتنع فى المبادى العالية الكافية فى اتصافه بالامتناع امر محال جاز ان يستلزم محالا آخر اعنى عدم اتصافه بضرورة احد الطرفين وبسلبه ايضا فليتأمل (قوله الذى يستدل به الخ) اى ليس المشار اليه بهذا الامكان الامكان المذكور فى الاستدلال السابق فانه صريح فى الامكان الذاتى حيث لم يستدل على تقدمه على وجود الحادث واكتفى فى وجوديته على الادلة السابقة وعلى صحة الاقتدار به بل الامكان المذكور فيما يستدل به المدعى ولذا اورد صيغة المضارع فهو جواب بتغيير الدليل قوله ثم ان ظاهر عبارتهم الخ) خصوصا قولهم الامكان وجودى لما مر من ادلة وجوده وقد عرفت توجيهه (قوله يوهم الاستدلال) اى يدل دلالة ظاهرة على هذه المقدمة الوهمية الكاذبة الاان دلالتها وهمية فلا يرد ان الدلالة المذكورة صريحة فى تلك العبارة وان الظهور ينافى الايهام (قوله اى تحقيق كلامهم) لاتحقيق الامكان الاستعدادى على مايتبادر من قربه فى الذكر بناء على ان التحقيق المذكور مشتمل على اثبات الامكان الاستعدادى مع اثبات انه قائم بالمادة (قوله لان الواجب تام الخ) فلاشرط لتأثيره وفاعليته ولذا قال ان الممكن ان كفى الخ ولم يقل ان الواجب ان استجمع شرائط التأثير فى الازل الخ وبهذا سقط ماقيل ان الشروط المتسلسلة شروط لفاعلية الواجب فيكون قائمة به فلاحاجة الى محل مختص بالحادث (قوله فان كان ذلك الشرط قديما الخ) يعنى ان ذلك الشرط لابد ان يكون موجودا والموجود منحصر فى القديم والحادث فان كان الشرط قديما الخ وذلك لان المعدوم لايجوز ان يكون شرطا لوجود الحادث باعتبار

الوجوب صفة فهى غير واجبة بدون الموصوف بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده والاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتى باطل على مذهبه فانه نقيض اللاوجود المحمول عليه العدم فالوجود يكون محمولا عليه * قوله وان لم يكن الوجوب واجبا لكان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا اعادة لما مضى وقد مر الكلام عليه والمعاوضة بكون الواجب مساويا للممكن فى الوجود فقد بينا ان اشتراكهما فى الوجود ليس بالتواطئ والمهرب الذى هرب اليه اخيرا ان الوجوب بالذات مقول على الوجودين بالاشتراك اللفظى لاينجيه من هذه الحيرة فان من غاية التحير لايدرى الى اى شئ يتأدى كلامه ولايبالى بالتناقض والتزام مالايخلصه من حيرته وكان من الواجب ان يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولا على الاثنين لانه اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما وعرضيا للاخر فان كان ذاتيا لهما فالخصوصية التى بها يمتاز كل واحد من الاخر لايكون داخلا فى الوجوب الذى هو المعنى المشترك والافلا امتياز فهو خارج مضاف الى المعنى المشترك فان كان فى كل واحد منهما كان واحد منهما ممكنا من حيث هو موجود ممتاز عن الاخر وان كان فى احدهما فهو ممكن وان كان عرضيا لهما او لاحدهما فعروضه فى ذاته لايكون واجبا لايقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لانا قد بينا ان المعنى المشترك لايوجد فى الخارج من حيث هو مشترك من غير مخصص يزيل اشتراكه * فان قيل المخصص سلبى وكل واحد

الصادر من الواجب على احد هذين الوجهين حادثا (وان كان) ذلك الشرط (حادثا) كان الممكن المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا (احتاج الى) حادث (آخر) اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط آخر اصلا او كان شرطه قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج ايضا الى حادث ثالث قبله (وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث) الى ما لا نهاية له (فهى) اى تلك الحوادث المترتبة (اما موجودة معا وهو باطل لما سيأتى) من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل فى الامور المترتبة طبعا او وضعا مع كونها موجودة معا (ولان) ذلك (المجموع) المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع (يحتاج) لكونه حادثا (الى شرط آخر) حادث ايضا لما عرفت (فيكون) ذلك الشرط الآخر الحادث (داخلا) فى المجموع لانه من جملة الحوادث المترتبة وقد اخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شئ (خارجا) عن ذلك المجموع ايضا لكونه شرطا له سابقا عليه (وانه محال واما متعاقبة) فى الوجود يوجد بعضها عقيب بعض (ولا بدله) اى لذلك المجموع (من محل يختص به) اى بالحادث

عدمه السابق ولا باعتبار عدمه المستمر لكونهما ازليين فيكون باعتبار عدمه اللاحق وذلك يستلزم كونه شرطا باعتبار الوجود ايضا وبهذا سقط ماقيل يجوز ان يكون شرطه امرا معدوما متجددا فلا يكون قديما ولا حادثا يوجد بعضها عقيب بعض الخ فان قلت عدمه بعد الوجود لا يحصل الا بزوال علة وجوده بتلك العلة فان كانت موجودات صرفة يستلزم زوالها زوال الواجب لاستناد الموجودات كلها اليه وان كانت مركبة من الموجودات والمعدومات وكان زوالها بزوال المعدومات يلزم وجود الامور الغير المتناهية المترتبة المجتمعة قلت يجوز ان يكون عدمه بعد الوجود مقتضى ذاته فلا يحتاج الى عدم علة وجوده **قوله** احتاج الى حادث آخر) فيه بحث لم لا يجوز ان يكون الشرط الحادث امرا عدميا وان نوقش فى اطلاق الحادث على العدمى يقول لم لا يجوز ان يكون شرط الحادث امرا عدميا متجددا وقد سبق ان التجدد لا يستلزم الوجود لا يقال العدم السابق ازلى فلا يكون شرطا للحادث وشرطية العدم اللاحق يستلزم شرطية الوجود لتوقفه عليه فيعود المحذور لانا نقول فرق بين العدمى والعدم كما مر فى بحث التعين فان قلت ذلك الامر العدمى يستدعى ايضا محلا والانسلوب كما سيأتى قلت لا نسلم اقتضاء المحل الموجود فان قلت سيجئ ان الشرط مقرب لاقرب فى المعدوم المحض قلت سيجئ ايضا ما فى حديث القرب **قوله** ولان ذلك المجموع الخ) قيل هذا انما يتم لو كان لمجموع الشروط وجود مغاير لوجودات الشروط وليس كذلك وسيذكر الشارح فى بحث ابطال التسلسل ما يندفع به هذا الكلام (قوله ولان ذلك المجموع) يعنى اذا كان تلك الحوادث موجودة معا كان هناك مجموع فى الخارج حادث الوجود حدوث الكل عند حدوث الجزء وموصوف بحدوث مغاير لحدوث الجزء لكونه معللا به فاندفع ماقيل انه ليس فى الخارج الا الآحاد المستندة بعضها الى بعض ولا مجموع ههنا لان مغايرة الكل المجموعى لكل واحد بديهى وكذا ماقيل ان هذا الدليل جار فى صورة التعاقب ايضا اونقول تلك الحوادث المتعاقبة حادثة فيحتاج الى شرط حادث داخل فيها عنها اذ ليس فى الخارج فى صورة التعاقب فى شئ من الازمنة الا حادث واحد مشروط بحادث سابق عليه ومجموعها ممتنع الوجود فى الخارج فكيف يحتاج الى شرط حادث (قوله لانه من جملة الحوادث المترتبة) وبهذا اندفع ما توهم من انه يجوز ان يكون ذلك الشرط خارجا من مجموع تلك الحوادث مشروطا بحادث آخر فان اعتبر هذا المجموع يكون مشروطا بحادث آخر خارج عنه وهلم جرا فلا يلزم دخول ذلك الشرط فى شئ من المجموعات ووجه الدفع ظاهر لانا اخذنا جميع الشروط التى يتوقف عليها وجود الحادث (قوله خارجا عن ذلك المجموع) فيه بحث لان اللازم مما ذكر ان يكون كل حادث موقوفا وجوده على حادث آخر كيلا يلزم قدمه بسبب استناده الى الواجب القديم واما ان ذلك الحادث الموقوف عليه يجب ان يكون خارجا عنه فكلا فيجوز ان يكون حدوث ذلك المجموع بواسطة حدوث جزئيه وهو ماعدا الشرط الاخير الذى يتصل بوجوده وجود الحادث المفروض اولا وحدوث ما فوق الشرط الاخير بواسطة حدوث ما فوقه بواحد وهلم جرا وسيجئ تحقيق هذا البحث ان شاء الله تعالى **قوله** ولا بدله اى لذلك المجموع من محل يختص به) قيل عليه لو ثبت انه لا بد لذلك المجموع من محل مختص

منهما مختص بانه ليس هو الاخر قلنا سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وحينئذ يكون كل واحد هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه كفاية وجه آخر يدل على نفى الشريك ان الوجود الخاص المتصف بالوجود الذاتى لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقى لانه لو كان مشتركا بين اثنين فان كان تمام حقيقتهما يكون الخصوصية التى يمتاز بها كل واحد منهما عن الاخر خارجة عن حقيقتهما المشتركة مضافة اليهما فان كانت فى كل واحد منهما كان كل واحد منهما من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر ممكنا فلا يكون كل واحد منهما واجبا وايضا لا يكون خصوصية احدهما لازمة للحقيقة من حيث هى هى بالضرورة والا لامتنع التحقق بدونها فيفتقر ماله تلك الخصوصية فى تلك الخصوصية الى غيره فلا يكون واجبا وايضا لو كانت علة الخصوصية الذات من حيث هى لم يوجد منها الا واحد ولكان متخصصا قبل تلك الخصوصية لان العلة يجب ان تتخصص وتتعين قبل المعلول فيكون خصوصية اخرى ويلزم الدور او التسلسل او افتقار احدهما فى الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان وان كانت علة الخصوصية الغير يلزم الامكان وان كان داخلا فى حقيقتهما يلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو محال وان كان خارجا عنهما فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحد منهما واجب الوجود وان كان عارضا لهما وكل عارض محتاج الى معروضه وكل محتاج الى معروضه فهو ممكن فلا يكون الواجب واجبا هف وايضا يلزم ان يكون لكل واحد منهما ماهية ووجود عارض لهما فلم

(المفروض)

المفروض اولا (والا) وان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك (كان اختصاصه) اى اختصاص مجموع الحوادث (بحادث دون حادث آخر ترجيحا بلا مرجح) فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل اصلا او تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث احدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع اولى من حدوث غيره به (فاذن له) اى لذلك المحل (استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر لا الى نهاية وكل سابق) من تلك الاستعدادات (شرط اللاحق) وان كانا بحيث لا يجتمعان معا فى الوجود (ومقرب العلة الموجدة) القديمة (الى المعلول) المعين (بعد بعدها عنه) ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعدله عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخروج كل واحد منها الى الوجود يقرب الفاعل القديم الى التأثير فى ذلك الحادث تقريبا متدرجا حتى تصل النوبة اليه فيوجد (وهو) اى هذا الاستعداد الحاصل بمحل ذلك الحادث هو (المسمى بالامكان الاستعدادى) لذلك الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد) والقوة والضعف (فان استعداد النطفة للانسان اقرب) واقوى (من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت فى القرب والبعد والقوة والضعف فى العدم الصرف) والنفى المحض (فاذن هو امر وجودى ومحله) الموجود ايضا هو (المادة وهذا)

بالحادث المفروض اولا على احد الانحاء المذكورة فى المباحث المشرقية ليتم مطلوبهم بلا حاجة الى سائر المقدمات ولا يكون الاستدلال ايضا بالامكان الاستعدادى والجواب ان ثبوت المحل للمجموع على احد الانحاء المذكورة انما يكون بسائر المقدمات المنضمة للاستدلال بالامكان الاستعدادى اذ الثابت بدونها ان له محلا واما ان ذلك المحل موجود اماكذا واماكذا فبسائر المقدمات فتأمل (قوله فانه اذا لم يتعلق الخ) هذا بناء على ما قالوا من ان نسبة المباين الى جميع الاشياء على السوية لكنه مبحوث فيه اذ يجوز ان يكون لتلك الشروط من حيث ذواتها اختصاص بذلك الحادث وان لم يكن فى محل او كانت فى محلا لا اختصاص له بذلك الحادث قوله قوله كنسبته الى غيره) فيه منع لان تلك الامور المتعاقبة على تقدير تسليم جوازها ولزومها يجوز ان تكون امورا قائمة بانفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة (قوله فاذن له الخ) فان قلت بعد ما ثبت ان لتلك الحوادث محلا يختص بالحادث ثبت ان الحادث مسبوق بالمادة فلا حاجة الى هذه المقدمات قلت لا نسلم ذلك لان ذلك المحل يجوز ان يكون ماهية ذلك الحادث متصفة به قبل وجوده فلابد من اثبات ان تلك الشروط استعدادات متصفة بالقرب والبعد والشدة والضعف فتكون موجودة فلابد لها من محل موجود قبل وجود الحادث فلا يكون محلها ماهيته قوله اى لذلك المحل استعدادات) فان قلت لم لم يعتبر فى جانب الفاعل امكان استعدادى بالنسبة الى الفعل والايجاد قلت لان التفاوت ليس فى الفاعلية اذ الشرائط شرائط وجود المعلول ابتداء وان امكن ان تعتبر بالعرض بالنسبة الى الفاعل (قوله وانه امر موجود) هذا ما ذهب اليه المتأخرون حيث جعلوا الاستعداد قسما رابعا من الكيفيات واستدلوا عليه بما ذكر فى المتن من انه قابل للشدة والضعف والمعدوم لا يكون كذلك وفيه ان قوله لهما ليس الا امرا هميا منتزعا من قرب فيضانه من العلة وبعده عنها بحسب تحقق الشروط كيف ولا دليل على ان فى النطفة كيفية مغايرة للكيفية المزاجية التى هى من جملة الملموسات المقربة لها الى قبول الصور المتواردة عليها بل التحقيق ان الامكان الاستعدادى هو الامكان الذاتى مقيسا الى قرب احد طرفيه بحسب تحقق الشروط فالمغايرة بالاعتبار واذا كان كذلك فيجوز قيام استعداد كل حادث به ولا حاجة الى المحل ولو سلم انه موجود فلا لازم ان يكون لكل حادث متعلق له اختصاص بذلك الحادث ولو سلم فلا نسلم انحصار المحل فى المادة بالمعنى الذى فسروها لجواز ان يكون جوهرا مجردا محلا لجوهر مجرد حادث ولم يقم دليل على امتناعه او محلا لعرض حادث كالعقول والنفوس لاعراضها ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يشمله اذ يبطل حينئذ ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول كمالاتها بالفعل اذ لو كانت حادثة لكانت مادية قال القدماء الاستعداد وان لم يكن موجودا الا انه عبارة عن التغير من حال الى حال وليس ذلك فى جانب الفاعل فهو فى جانب

يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون له وجود وماهية وجه آخر فى بيان التوحيد على طريقة الحكماء مسبوق بتقرير مقدمتين احدهما ان الشيئين قد يختلفان بالاعتبار كالعاقل والمعقول اذا كان العاقل يعقل ذاته وقد يختلفان بالاعيان والمختلفان بالاعيان قد يتفقان فى امر عارض كهذا الجوهر وهذا العرض فى الوجود وقد يتفقان فى امر مقوم لهما كزيد وعمرو فى الانسانية والمختلفان فى الاعيان المتفقان فى امر مقوم لهما مشتملان بالضرورة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلف فيه والثانى ما يتفق فيه واجتماعهما اما مع امتناع انفكاك من احد الجانبين وهو اللزوم او مع جواز الانفكاك وهو العروض واللزوم لايخ اما ان يكون ما يتفقان فيه لازما لما يختلفان به فيكون للمختلفين لازم واحد وهذا غير منكر كالحيوان اللازم للناطق والاعجم واما ان يكون ما يختلفان به لازما لما يتفقان فيه فيكون الشئ الواحد يلزمه مختلفان متقابلان وهذا منكر فانه يمتنع ان يكون الحيوان ناطقا واعجم معا لاستحالة التقابل بين لازمى الشئ الواحد لاستلزام التقابل التنافى بين اللازم والملزوم واما العروض فاما ان يكون ما يتفقان فيه عارضا لما يختلفان به وهذا ايضا غير منكر كالوجود العارض لهذا الجوهر وهذا العرض عند اطلاق هذا الموجود وذاك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية واما ان يكون ما يختلفان به عارضا لما يتفقان فيه وهذا ايضا غير منكر كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية

الاستدلال الذى هو بالامكان الاستعدادى (مبنى على اصلهم الفاسد وهو نفى القادر المختار) والقول بالايجاب بناء على ان المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص ايجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل وسنبين ان المبدأ مختار يفعل مايشاء بمجرد ارادته ومنهم من اختار ان الامكان الذى استدل به لاوجود له فى الخارج وقال الامكان امر عقلى لكنه يتعلق بشئ خارجى فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجى ليس هو بموجود فى الخارج اذ ليس لنا فى الخارج شئ هو امكان بل هو امكان وجود فى الخارج ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ فى الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشئ الذى هو موضوعه تعلق ذهنى لا خارجى فلا يدل على وجوده فى الخارج ﴿ واما المدة فلوجهين الاول ان هذه الاستعدادات ﴾

المعلول والتغير فى المعدوم الصرف محال فلا يكون فى الحادث فلابد له من حال آخر ويرد عليه مع ماسبق انه يجوز ان يكون التغير فى جانب الفاعل لا بأن يتبدل فى ذاته او صفاته الحقيقية بل بأن يصير فاعلا بانضمام امر حادث اليه كوضع معين مثلا يكون معه علة تامة للحادث من غير ان يكون له مادة مستعدة قوله مبنى على اصلهم الفاسد) وايضا لانسلم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة فى الخارج لتحتاج الى محل موجود فيه ثم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة بتفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلى لاتحقق له فى الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة فى الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها وبالجملة اذا تحقق شرط من شروط الوجود ترجح على العدم بالنظر اليه واذا تحقق شرط آخر يكون ارجح بالنسبة الى الاول وهكذا فان اريد بالقرب والبعد هذا المعنى فهو لايستدعى محلا موجودا فى الخارج بل يتصف به ذلك الممكن حال عدمه فى الخارج اذا وجد فى الذهن واما اذا لم يوجد فيه ايضا فحينئذ لاموصوف ولا اتصاف وان اريد امر آخر فلا دليل على ثبوته (قوله وهو نفى القادر المختار) بمعنى من يصح عنه الفعل والترك يخصص كلا منهما بارادته فلا يرد ان الحكماء قائلون باختياره تعالى بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشرطية الاولى لازم الوقوع لكون المشيئة اعنى العناية الازلية لازمة لذاته (قوله بمجرد ارادته) يعنى ان المخصص لوقوع بعض الاشياء فى وقت دون وقت هو الارادة سواء قلنا بقدم تعلقها او بحدوثها كما مر سابقا تحقيقه (قوله ومنهم من اختار الخ) وهو المحقق الطوسى (قوله ان الامكان الذى استدل به) وهو امكان وجود الحادث بعد عدمه (قوله امر عقلى) لانه هو الامكان الذاتى مقيسا الى الوجود المسبوق بالعدم (قوله لكنه يتعلق بشئ خارجى) اى بشئ موجود فى الخارج لان امكان وجود الشئ بعد العدم يقتضى امكان تبدله من حال الى حال بناء على زيادة الوجود على الماهية والمعدوم يمتنع اتصافه بتبدل الاحوال فالحادث لايتصف به باعتبار ذاته بل موضوعه المتغير من حال الى حال وانما يجرى عليه باعتبار وجوده فيه فيقال البياض يمكن ان يوجد فى الجسم وهذا لاينافى اتصافه بالامكان الذاتى المطلق فى نفسه لانه يتصف به الماهية فى الذهن اذا لوحظ بالقياس الى الوجود والعدم بخلاف القديم فانه لكونه موجودا دائما يتصف بامكان وجوده بالنظر الى ذاته دائما وهذا معنى قوله ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود الخ فالامكان كالعمى والتقدم فى انه ليس شئ منهما موجودا فى الخارج لكنه يستدعى محلا موجودا فى الخارج وبهذا البيان تم المقصود الان فى كلامه ترك مايعنى وهو اثبات انه متعلق بأمر خارجى واما قوله فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجى الخ فهو عديل لقوله فى آخر الجواب ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود فى الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل والمقصود دفع ما اورده الامام من ان الامكان لو كان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثانى محال لانه يلزم ان يكون للامكان امكان (قوله وفيه بحث لان تعلقه الخ) قد ظهر لك اندفاعه بما حررناه لك لان التعلق الذهنى انما هو للامكان الذاتى المطلق اعنى سلب ضرورة الطرفين دون امكان الحدوث اعنى امكان وجوده بعد العدم (قوله واما المدة الخ) لما كان المعتبر فى الحدوث الزمانى سبقة العدم على الوجود وهى لاتستدعى ان يكون بالزمان لجواز ان يكون بذاته كما ذهب اليه المتكلمون كان المطلب نظريا فما قيل انه بعد ملاحظة مفهوم الحدوث الزمانى اقتضاؤه سبقة المدة لايحتاج الى دليل وهم قوله ان هذه الاستعدادات الخ) فيه بحث لان هذا

مقومة لهما وهى معروضة لما اختلفا فيه من الشخصية وثانيهما ان ماهية الشئ قد يجوز ان يكون سببا لصفة من صفاته كالاثنينية التى هى سبب لزوجيتها وان صفة الشئ قد يكون سببا لصفة اخرى له مثل الفصل للخاصة كالناطقية للمتعجبية ومثل الخاصة للخاصة كالمتعجبية للضاحكية ومثل العرض للعرض كاللون للمرئى ولكن لايجوز ان يكون الصفة التى هى الوجود للشئ انما هى بسبب الماهية التى ليست هى الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم فى الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود فان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز ان يكون الماهية سببا لسائر الصفات وان يكون بعضها سببا لبعض ولم يجز ان يكون شئ منها سببا للوجود اذا عرفت ذلك فنقول قد ثبت ان واجب الوجود موجود وانه موجد للوجود الممكن وانه انما يكون موجدا للشئ اذا كان متعينا لان الشئ الغير المتعين لايوجد فى الخارج ومالا يوجد فى الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود اى بعينه عين كونه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وهذا هو المطلوب وان لم يكن تعينه لذلك اى لانه واجب الوجود اى ان لم يكن تعينه ذلك عين كونه واجب الوجود بل تعينه لامر آخر اى تعينه غير كونه واجب الوجود فهو معلول الغير لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود الواجب لازما لماهية غيره او لازما لصفة غيره لان التعين اذا كان غير

المتعاقبة على المادة (بعضها مقدم على بعض تقدما لايجامع المتقدم فيه المتأخر وهو التقدم الزمانى) فيكون المتقدم فى زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وانمالم يجب عن هذا الوجه الابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجاب ايضا بان هذ التقدم ثابت بين اجزاء الزمان وليس الزمان زمان وربما تفصوا عن هذا الجواب بان القبلية والبعدية اللتين لايجامع فيهما القبل والبعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطته الايرى انه اذاقيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو اتجه ان يقال لماذا فاذا اجيب بان تلك كانت فى خلافة فلان وهذه فى خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه اتجه السؤال ايضا فاذا قيل خلافة فلان كانت فى العام الاول وخلافة غيره فى هذه السنة لم يتجه ان يقال لم كان العام الاول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر نفس الزمان فذاك والا فلابد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتأخر ◉ الوجه (الثانى ان عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة) اذلامعنى للحادث الاماتقدم عدمه على وجوده (والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم) ويستحيل ان يكون وجود الشئ عارضا لعدمه (ولانفس عدمه لان العدم قبل) اى قبل

الدليل لوتم لم يدل على وجود الزمان الذى هو المراد من مقالة الحكماء كما سيشير اليه فى آخر المقصد اذ النزاع فى سبق كل شئ بأمر موجود واما السبق بزمان موهوم فالمتكلمون قائلون به (قوله وقد يجاب الخ) اى لانسلم قولكم فيكون المتقدم فى زمان سابق على وجود الحادث (قوله بان القبلية والبعدية الخ) فالتفريع المذكور ليس باعتبار ان التقدم الزمانى مطلقا يقتضى ذلك بل لكونه فى ماعدا الزمان (قوله ولغيره بواسطته) اى عارضتان لغير الزمان بواسطته فهو واسطة فى العروض قوله الايرى انه اذاقيل ولادة زيد) فيه بحث لان ماذكر لو سلم لدل على ان القبلية والبعدية عرضان اوليان للزمان بمعنى عدم الواسطة فى الاثبات والمطلوب عدم الواسطة فى الثبوت وبالجملة المطلوب بالسؤال هناك هو العلم بانية التقدم لالميته والا فلانسلم انقطاع السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان بل يصح ان يقال لم تقدم هذا الجزء الذى يسمى بالعام الماضى على الذى يسمى بهذه السنة اذليس عند العقل بالنظر الى ذاته مايمنع هذا السؤال ثم ان تقدم العام الماضى على هذا العام معلوم الانية لكل احد لدلالة العقل على ذلك دون سائر الحوادث وهذا هو الفارق فى انقطاع السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان اذا كان المطلوب معرفة انية التقدم لالميته ولايخفى انه لايدل على مطلوبهم واما مايقال من ان السبق الزمانى لوكان عبارة عما ذكره من غير اعتبار امر آخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلوله سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لايجامع معها القبل والبعد وقد صرحوا بانه سبق ذاتى فمما لايلتفت اليه اذلا محذور فى اجتماع جهتى التقدم فى العلة المعدة اوغيرها الايرى ان العقل الاول متقدم على الثانى بالعلية وبالرتبة ايضا لقربه من المبدأ الاول (قوله اتجه ان يقال لماذا) اى ما السبب فى عروض التقدم لاحديهما على الاخرى (قوله وتلك الخلافة متقدمة على هذه) فيكون مايقارن احديهما متقدمة بالعرض على مايقارن الاخرى (قوله اتجه السؤال ايضا) اى السؤال عن سبب العروض (قوله لم يتجه الخ) اى لم يتجه السؤال عن سبب عروض التقدم لاحدهما على الآخر وذلك ظاهر وبما حررنا لك اندفع الاعتراضات التى اتفق عليها الاذكياء من ان التنوير المذكور انما يدل على انتفاء الواسطة فى الاثبات وهو لايقتضى انتفاء الواسطة فى الثبوت ولو سلم فاللازم عدم الواسطة فى الثبوت دون العروض والمطلوب هو الثانى كما صرح به الشارح قدس سره ولو سلم فانقطاع السؤال انما هو لاعتبار التقدم فى مفهوم العام الاول حيث قلتم كان فى العام الاول لالكونه وصفا ذاتياله ولايحتاج الى الاجوبة التى هى اوهن من نسيج العنكبوت عند النقاد (وقوله والتقدم الخ) انما احتيج الى اثبات مغايرة التقدم للطرفين مع ان مغايرة التقدم النسبة لطرفيها بديهية لان المقصود اثبات مغايرة التقدم لهما فى الخارج والنسبة لاتقتضى تلك المغايرة الاترى ان النسبة فى قولنا زيد موجود عند الاشعرى مغايرة للطرفين فى المفهوم العقلى مع انه لاتغاير بين الطرفين فى الخارج فضلا عن مغايرة النسبة لهما (قوله ويستحيل الخ) والالكان الشئ موجودا ومعدوما معا لان الصفة الثبوتية يقتضى وجود الموصوف قوله ولانفس عدمه لان العدم قبل الخ) فان قلت لم لايجوز ان يكون التقدم عدما

واجب الوجود يكون ماهية اوصفة لماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما لتعينه كون الوجود الواجب لازما لماهية غيره اولازما لصفة غيره وهو محال لانه حينئذ يلزم ان يكون الوجود بسبب ماهية غيره اوبسبب صفة اخرى لها لان اللزوم بين الشيئين لايتحقق الا اذا كان الملزوم اوجزؤ منه علة اومعلولا مساويا للازم اولجزء منه اوكانا معلولى علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما التعين يمتنع ان يكون علة التعين لان العلة يجب ان يتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود الواجب قبل تعينه وعلى التقدير الاخر وهو ان يكون الملزوم علة للازم اوجزأ من علته اويكون الملزوم واللازم معلولى علة واحدة يلزم ان يكون واجب الوجود معلولا وهو محال وان كان واجب الوجود عارضا التعينه فهو اولى بان يكون معلولا ايضا لان العارض للشئ مفتقر الى ذلك الشئ والمفتقر الى الغير معلول ولانه اذا كان واجب الوجود عارضا للتعين لايكون علة لتعينه والالكان لازماله فيكون تعينه لغيره فيتضاعف الافتقار فيكون اولى بأن يكون معلولا وان كان التعين لازما لواجب الوجود فهو معلول ايضا لانه لايجوز ان يكون واجب الوجود علة لتعينه لان العلة يجب ان تتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود الواجب قبل تعينه فيكون واجب الوجود المتعين معلولا وان كان التعين عارضا للوجود الواجب فهو معلول ايضا لانه لايجوز ان يكون الوجود الواجب علة لتعينه والا يلزم تقدمه على تعينه بالتعين ضرورة وجوب تقدم العلة

الوجود (كالعدم بعد) اى بعد الوجود فى كونه نفس العدم (وليس قبل كبعد) لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولاشك ان مابه الامتياز اعنى التقدم غير مابه الاشتراك اعنى نفس العدم (ف) اذن (هو) اى التقدم (امر زائد) على وجود الحادث وعدمه وموجود فى الخارج لانه نقيض اللاتقدم العدمى لصدقه على الممتنعات وليس امرا مستقلا بذاته بل لابد له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات (وهو الزمان) المقارن لعدم الحادث (وجوابه انا نمنع كون التقدم امرا وجوديا فانه يعرض للعدم كما اعترف به) حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده (والوجودى لايعرض للعدم) بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لايقتضى كونه موجودا خارجيا (بل هو امر اعتبارى) فلا يقتضى معروضا موجودا فى الخارج ولما امكن ان يقال كون التقدم امرا ثبوتيا مما يشهد به البداهة اجاب بقوله (والحاكم بثبوته) اى بثبوت التقدم فى نفسه هو (الوهم) ببديهته دون العقل (وحكمه) فى المعقولات الصرفة (مردود كما فى تحيز البارى) فان الوهم يحكم ببديهته ان كل موجود قائم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة (و) كما فى (كون كل مرئى مقابلا) للرائى (او فى حكمه) كما فى امور المشاهدة فى المرآة وهذان الحكمان باطلان لان البارى تعالى ليس بمتحيز اصلا وهو مرئى فى الدار الآخرة بدون المقابلة وما فى حكمها فكذا حكمه على التقدم بأنه موجود باطل فان قلت هب ان القبلية واللاقبلية عدميان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهة العقل فلابد لهما من معروض ذاتى هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لايلزم منه وجود ذلك المعروض فى الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا معروضا فى نفس الامر لما هو اعتبارى

﴿ المرصد الرابع فى الوحدة والكثرة ﴾

فانهما من الامور العامة العارضة للوجودات الخارجية والذهنية ﴿ وفيه مقاصد ۞ المقصد الاول الوحدة تساوق الوجود ﴾ اى تساويه فكل ماله وحدة فهو موجود فى الجملة (فكل موجود له وحدة) ما (حتى الكثير) الذى هو ابعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة اذ كل كثير يحصل له ماهية وحدانية ماهو عين الاتصاف بالوحدة (فان العشرة) المخصوصة مثلا عشرة (واحدة من

مأخوذا بوصف الاتصاف بالوجود قبلا قلت لان مطلق الاتصاف وكذا الاتصاف بطريق التأخر لايكفى والاتصاف بطريق القبلية يشتمل على التقدم اذ تعبير العبارة لايجدى فنقل الكلام اليه فتأمل (قوله امر زائد الخ) اذ لايجوز ان يكون جزأ لان النسبة يمتنع ان تكون جزأ لاحد الطرفين و الاوزم ان تكون متقدمة ومتأخرة ولذا لم يتعرض له فيه (قوله لصدقه على الممتنعات) وما من شأنه الوجود فى الخارج لايمكن اتصاف المعدوم به كما مر غير مرة فاندفع ماقيل انه لايدل على كونه عدميا الا اذا ثبت انه لايصدق الا على الممتنعات وهو ممنوع (قوله من محل) فيمتنع ان يكون محله عدم الحادث ومن هذا ظهر وجه التعرض لوجود المحل فى الاستدلال ومنع وجوديته فى الجواب قوله وجوابه انا نمنع كون التقدم امرا وجوديا فانه يعرض للعدم) قيل عروضه للعدم ليس عروضا حقيقيا بل معناه مقارنة العدم بمعروضه الحقيقى اعنى الزمان وعروضه للعدم بهذا المعنى لايستلزم عدميته فالسند لايستلزم المنع وسيأتى لهذا الكلام تتمة فى مباحث الزمان ان شاء الله تعالى (قوله كما اعترف به) وماقيل انه ما اعترف به عروضه له بالتبع لا بالذات فخارج عن قانون المناظرة لانه مناقشة فيما هو تأييد لسند المنع (هذا مسلم) اى انه لابد له من معروض ذاتى لكنه لايلزم منه وجود ذلك المعروض لجواز ان يكون عدم ذلك الحادث فلا يصح حكمه بأنه هو الزمان وبما ذكرنا ظهر اندفاع ماقيل بعد تسليم ان معروضه الذاتى هو الزمان ثبت المطلوب وهو مسبوقية الحادث بالمدة ولايهمنا بيان كونه موجودا فى الخارج فانه مطلوب آخر مذكور فى مقامه (قوله فانهما من الامور الخ) تعليل لايرادهما فى مرصد على حدة مع كونهما من لواحق الماهية ولذا ذكر صاحب التجريد فى فصل الماهية وليس المقصود بيان كونهما من الامور العامة فانه مذكور فى تعريف الامور العامة بما لامزيد عليه (قوله والذهنية) ذكره استطرادا كيلا يتوهم من الاكتفاء بالخارجية الاختصاص بها والا فلا دخل له فى كونهما من الامور العامة قوله فهو موجود فى الجملة) اى اما فى الخارج او فى الذهن فلا يرد ان الكلى الطبيعى له وحدة وليس بموجود (قوله فى الجملة)

على المعلول بالتعين ولا ان يكون التعين علة لمعروضه والا لكان لازما له لا عارضا فتعين ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره ثم التعين لايمكن ان يكون عارضا لوجود الواجب من حيث هو طبيعة تامة فاذا يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير تامة وحينئذ اما ان يتخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها او لا ثم عرض لها التعين بعد تخصصها فان كان الاول فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال وان كان الثانى فالكلام فى التعين السابق كالكلام فى التعين المعلول ولما بطل الاقسام الاربعة الحاصلة من كون تعين واجب الوجود غير كونه واجب الوجود تعين كون تعين واجب الوجود عين كونه واجب الوجود فيكون الواجب واحدا وهو المطلوب واحتج المتكلمون على نفى الالهين بوجهين احدهما انه لو فرض الهان لاستوت الممكنات مقدورة بالنسبة اى يكون جميع الممكنات مقدورة بالنسبة الى كل واحد منهما لان علة المقدورية الامكان فان الامتناع والوجوب يحيلان المقدورية والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا لكل واحد منهما فيكون كل منهما قادرا على جميع الممكنات فلا يوجد شئ من الممكنات لانه ان وجد شئ من الممكنات فاما ان لايكون واحد منهما مؤثرا فيه اويكون احدهما مؤثرا فيه دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اما على تقدير ان لايكون واحد منهما مؤثرا فقط لانه حينئذ يلزم ترجيح احد طرفى الممكن بلا مرجح واما على تقدير ان يكون المؤثر احدهما فقط فلانه لما كان ذلك الممكن الواقع نسبته الى كل منهما على السواء فوقوعه

العشرات وهو) اى اتصاف الكثير بالوحدة (لايمنع تقابلهما) اى تقابل الوحدة والكثرة (فانهما لايعرضا لشئ واحد ثم عرض الوحدة للكثرة لاللكثير) الذى عرض له الكثرة ولا استحالة فى عروض احد المتقابلين للآخر انما المحال عروضه لمعروض الآخر فالعشرية عارضه للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرية فلم يتحدا فى الموضوع حتى يكون ذلك مانعا من تقابلهما * فان قلت فعلى هذا لايصح ان كل ماهو موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم به قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرته وبعبارة اخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة فى عروض المتقابلين لشئ واحد من جهتين ولنا ان نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض (ولاجل ذلك) لتساوى الذى

اى خارجا اوذهنا (قوله وحدة ما) اى حقيقية اواعتبارية (قوله اى اتصاف الكثير بالوحدة) اى بتوسط ملاحظة الكثرة معه كما يدل عليه قوله فان العشرة المخصوصة الخ فلا يرد ان اتصاف الكثير بالوحدة اجتماع المتقابلين فى موضوع واحد فكيف لايمنع تقابلهما ثم انه كما يمتنع اجتماع المتقابلين بالذات فى محل واحد كذلك اجتماع المتقابلين بالعرض لانه يستلزم اجتماع المتقابلين بالذات فلا يرد ان الوحدة والكثرة ليستا متقابلين بالذات حتى يمتنع اجتماعهما **قوله** فانهما لم يعرضا لشئ واحد الخ) فان قلت لهذا الكلام محمل غير ماذكره الشارح لايحتاج فيه الى هذه التطويلات المذكورة ولا يرد الاعتراض الآتى ابتداء وهو ان اللام لام الاجل والسبب لاصلة العروض اى لم يعرضا لاجل شئ واحد بل عروض الوحدة لاجل الكثرة قلت يأباه قول المصنف لاللكثير فان المفهوم منه على ذلك المحمل ان الكثرة تعرض لاجل الكثير والا لفاهدا النفى ولا معنى لان يقال عروض الكثرة لاجل الكثرة اللهم الا ان يقال معناه يعرض الكثرة للكثير لاجل نفسه اى لذاته **قوله** المراد من عروض الوحدة للكثرة الخ) لايخفى ان سياق كلامه على ان اللام صلة العروض فارادة هذا التقدير انما يصح بحمل الكلام على المسامحة * واعلم ان هذا الجواب اقرب من الجواب الثانى الذى اشار اليه بقوله ولنا ان نقول الخ ولذا قدمه وان كان الجواب الثانى الصق بعبارة المتن فعلى الاول يكون معنى قوله حتى الكثير ان الكثير من حيث هو كثير اى مع ملاحظة صفة الكثرة وقوله فانهما لم يعرضا لشئ واحد اى من جهة واحدة وقوله عروض الوحدة للكثرة اى الوحدة تعرض للكثير بملاحظة الكثرة لا للكثير الذى يلاحظ تفصيله فيكون المآل الى حيثية الاجمال والتفصيل واما على الثانى فالامر ظاهر (قوله المراد الخ) فمعنى قوله عروض الوحدة للكثرة ان للكثيرة مدخلا فى عروضها حتى لو لم يلاحظ اتصافه بالكثرة لم يعرضه الوحدة وماقيل ان اللام فى قوله لم يعرضا لشئ واحد لام الاجل فيكون مآل قوله للكثرة لا لاجل ذاته فلا حاجة الى التطويل الذى ذكره الشارح قدس سره ولا يرد الاعتراض الآتى فوهم محض لان اختلاف سبب المتقابلين لايؤثر فى جواز اجتماعهما بل لابد فى ذلك من اختلاف المحل ذاتا اواعتبارا (قوله ملاحظة صفة الكثرة) زاد لفظ الصفة اشارة الى انه لابد من ملاحظة الكثرة باعتبار كونها صفة قائمة به فالموصوف ذات الكثير مع الكثرة لاذات الكثير فى نفسه ولا مقيدا بالكثرة موصوفا بها والالزم اجتماع المتقابلين (قوله من حيث التفصيل) بأن لم يعتبر اتصافه بمرتبة واحدة من مراتب الكثرة ومن حيث الاجمال بأن يعتبر اتصافه بها مآله هو الجواب الاول لافرق بينهما الا بالتعبير وليس المراد بالتفصيل والاجمال ان يدرك ذلك الكثير مفصلا وان يدرك مجملا على قياس مايقال فى الفرق بين الحد والمحدود حتى يرد ان الاختلاف بالتفصيل والاجمال راجع الى الاختلاف فى الادراك دون ذات المعروض حتى ينفع فى عدم لزوم اجتماع المتقابلين كيف ولو اريد ذلك كان جوابا آخر لا الجواب السابق بعبارة اخرى (قوله ولنا ان نقول الخ) فمعنى قوله كل كثير واحد اعم من ان يكون موصوفا بالوحدة بالذات اوبالعرض وانما أخر هذا الجواب مع موافقة لظاهر عبارة المصنف لان القول بأن الوحدة غير عارضة لذات الكثير وانما يوصف بها باعتبار الكثرة القائمة به فمعنى قوله الكثير واحد كثرة خلاف الظاهر والوجدان (قوله ولاجل ذلك

باحدهما دون الاخر يكون ترجيحا بلا مرجح * ثبت انه لو وجد شئ من الممكنات على تقدير ان لايكون واحد منهما مؤثرا فيه اويكون احدهما مؤثرا فيه دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح واللازم بط لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلا يوجد شئ من الممكنات وان كان كل واحد منهما مؤثرا فيه يلزم اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد بالشخص فلا يوجد شئ منهما فثبت انه لو فرض الهان لايوجد شئ من الممكنات واللازم باطل فالملزوم مثله فالاله واحد وهو المط * الثانى انا لو فرضنا الهين فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن للاخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك فان ماهو ممكن لايلزم من فرض وقوعه محال والا لكان ممتنعا لاممكنا وحينئذ اما ان يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا وساكنا وهو محال اولا يحصل مراد كل واحد منهما فيكون الجسم الواحد لامتحركا ولا ساكنا وهو محال او يحصل مراد احدهما وحده فيلزم عجز الاخر فعجزه ان كان ازليا يكون محالا لان العجز انما يعقل عما يصح وجوده ووجود المخلوق فى الازل محال فالعجز عنه ازلا محال وان كان حادثا فهو ايضا محال لان هذا انما يعقل لو كان قادرا فى الازل ثم زال قدرته وذلك يستدعى زوال القديم وهو محال وان لم يمكن للاخر ارادة سكونه فيكون المانع ارادة الاخر فيلزم عجزه والعاجز لايكون الها لما ذكرنا ولانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره فح يصح من هذا فعل الحركة لولا الاخر ومن الاخر فعل السكون لولا هذا فالم يقصد احدهما الى الفعل لايتعذر على الاخر القصد الى ضده لكن ليس تقدم احد

هما

بينهما (ظن بعضهم انها) اى الوحدة (نفس الوجود) فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود معين (ونبطله انه لو كان الوجود) الشخصي (نفس الوحدة) الشخصية (لكان التفريق) الواقع فى الجسم الواحد (اعداما) لذلك الجسم المتشخص وايجاد الجسمين آلاخرين اذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص (وانه) اى كون التفريق اعداما (باطل اذ ليس شق البعوض بابرته البحر الاخضر اعداما له وايجادا لبحرين الاخرين ضرورة والمجوز لذلك) بناء على انه مجرد استبعاد لا ينافى الجواز العقلى (مكابر) لمقتضى عقله (لا يخاطب) ولا يناظر وانما جوزه من جوزه بناء على ان الصورة الجسمية هوية متصلة فى حد ذاتها فاذا ورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد هويتان اخريان اتصاليتان والموجود فى الحالتين معا هو الهيولى التى لا اتصال لها فى نفسها ولا انفصال بل تجامع كلا منهما وهى هى وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التفريق اعداما ويدل عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة

الخ) وليس منشأ الظن مطردا فلا يرد انه يلزم من ذلك ان يظن الاتحاد بين كل متساوقين كما وهم (قوله فتكون الخ) زاد هذا التفريع ليتوجه الابطال المذكور **قوله** لكل موجود معين) قيد بالمعين ليخرج الطبايع عند من يقول بوجودها (قوله فيبطل الخ) بناء على فرض الاتحاد بينهما **قوله** اعداما له وايجادا لبحرين آخرين) قيل يمكن حمل كلام المصنف على ان التفريق حينئذ يكون اعداما بالكلية وايجاد البحرين من كتم العدم ابتداء بلا بقاء محل من الاول والا فالباقى فرضا عنى الهيولى قد بطل وحدته العرضية بسبب الصورة فعلى تقدير ان يكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي ينبغى ان يتقدم هو ايضا فيطابق كلامه مذهب الحكيم وليس بشئ لما سبق اليه الاشارة من ان الوحدة الشخصية للهيولى محفوظة عندهم والوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها فلم تبطل الوحدة الشخصية للهيولى فى البحر المشقوق على ان قوله والمجوز الخ يأبى عنه نوع اباء (قوله مكابر لمقتضى عقله) فان العقل الصريح يحكم بالفرق بين التفريق والاعدام فان من يقول اعطنى ماء من هذا الكوز ليس مقصوده اعدم ذلك الماء واوجد ماء آخر (قوله وانما جوزه الخ) بيان لمنشأ التجويز تتميما للكلام وليس غرضه دفع كون التجويز المذكور مكابرة فانه لا يندفع بذلك (قوله والموجود فى الحالتين الخ) كيلا يكون التفريق اعداما بالكلية كما لزم ذلك للنافين للهيولى القائلين بأن الجسم حقيقة هو الاتصال الجوهرى فقط ولا يخفى على المنصف ان التفريق كما انه ليس اعداما بالكلية ليس اعداما باعتبار بعض الاجزاء فان العقل يحكم بان الماء بعد التفريق هو الماء السابق الا انه زال منه الوحدة وعرض له الكثرة **قوله** وهذا الدليل بعينه يدل الخ) هذه الدلالة على زعم المصنف وان كان غير مرضى عند الشارح كما سيشير اليه قوله بناء على انه مجرد استبعاد وقوله انما جوزه من جوزه الخ (قوله دون هويته الشخصية) بناء على ان الوحدة ليست من المشخصات ولذا قال الحكماء ببقاء هيولى العناصر بالتشخص مع تكثرها باعتبار الاجسام العنصرية (قوله ان الامور الكلية) اى المفهومات الموصوفة بالكلية فى انفسها موصوفة بالوحدة دون التشخص اذ تشخصها بعد عروض المشخصات **قوله** موصوفة بالوحدة دون التشخص) اى الامور الكلية من حيث انها امور كلية موصوفة بها دونه فاندفع ما يقال ان الموجود الذهنى صورة شخصية فى نفس شخصية فلا محالة يتصف بالتشخص ووجه الاندفاع انها من حيث الوجود فى الذهن وان كانت جزئية ومتشخصة لكن من حيث ذاتها ومفهومها كلية وبهذا الاعتبار يتصف بالوحدة دون التشخص وقد يناقش فى الدلالة المذكورة بانه لم لا يجوز ان يكون التشخص فيما وجدعينا للوحدة ولا يلزم منه ان يكون كلما وجد احدهما وجد الآخر فاعتبر الوجود فانه عين ذات البارى تعالى مع انه يتصف بالوجود لا بذات البارى تعالى ثم مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذاك او نقول المفهوم واحد والتغاير باعتبارات غير موجودة ولا وجود به وجوابه ان المنفى ههنا كون حقيقة الوحدة وحقيقة التشخص امرا واحدا وتحقق احدهما بدون الاخرى فى موضع يدل على هذا النفى اذ لا يعقل وجود الشئ بدون نفسه نعم قد يتحد امر

على الاخر اولى من العكس فاذا يستحيل ان يصير قصد احدهما مانعا للاخر من القصد ويجوز التمسك فى اثبات التوحيد بالدلائل النقلية لان صحة الدلائل النقلية غير متوقفة على ان الاله واحد ❊ قال ❊ الباب الثانى فى صفاته تعالى وفيه فصلان الفصل الاول فى الصفات التى يتوقف عليها افعاله وفيه مباحث ❊ الاول فى القدرة اتفق المتكلمون على انه تعالى قادر لانه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث لزم قدم العالم وان توقف فاما ان يتوقف على وجوده فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها وهو محال او على ارتفاعه فيلزم حوادث متعاقبة لا اول لها وهو ايضا محال لان جملة ما حدث الى زمان الطوفان اذا طبقت بما مضى الى يومنا فان لم يكن فى الثانى ما لا يكون بازائه فى الاول شئ يساوى الزائد الناقص وان كان انقطع الاول والثانى انما زاد عليه بقدر متناه فيكون متناهيا قيل تخلف صنع العالم لامتناع وجوده ازلا قلنا وجوده سابقا كنا من الموجب لم يكن ممتنعا سلمنا لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده قيل الجملتان غير موجودتين فلا توصفان بالزيادة والنقصان ونوقض بالزمان قيل لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا قلنا لان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حالة البقاء لاستحالة ايجاد الموجد فبقى اما ان يكون حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر ❊ اقول ❊ لما فرغ من الباب الاول شرع فى الباب الثانى فى صفاته اى الثبوتية

(بالوحدة)

بالوحدة دون التشخص (وايضا فالوجود يجامع الكثرة والوحدة لاتجامعها) ومعنى ذلك ما فصله بقوله (فالكثير من حيث هو كثير) اى من حيث تلاحظ كثرته وتفصيله (موجود وليس) من هذه الحيثية (بواحد وذلك دليل التغاير) اذ لوكانا متحدين لكان اذا صدق احدهما على شئ من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة (وهى) اى الوحدة (مغايرة للماهية) زائدة عليها (لانها) اى الماهية (من حيث هى تقبل الكثرة و) اذا اخذت (مع الوحدة تأباها) فلا تكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس مامر في بحث الوجود (والكثرة) ايضا (غير الماهية) بل زائدة عليها (بمثل ذلك) فان الماهية كالانسانية مثلا من حيث هى قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة مفصلة كانت آبية عنها (و) الكثرة (غير الوجود والا لزم كون الجمع اعداما) فانه اذا جمع اجسام كياة فى ظروف متعددة وجعلت فى ظرف واحد فقد زالت كثرتها التى هى وجودها فرضا فيلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهيتان بمثل مامر فى الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتى المتصورة بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم انه واحد بلا كسب منه وكان فى التصريح بمساوقة الوحدة للوجود نوع اشعار ببداهتها على قياس بداهته وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك اولا

مع آخر فى الذات والهوية ثم يتحقق بدونه لكن الاتحاد بهذا المعنى يوجد بين العام والخاص فان الانسان يتحد مع زيد ومع عمرو ولهذا صح الحمل بينهما كما حقق فيما مر وليس المقصود بالنفى فى هذا المقام ذلك المعنى على ان عين ذات البارى تعالى عند من يدعيه وجوده الخاص وليس لنا ذلك (قوله وايضا فالوجود) عطف على قوله يبطله بتقدير الفعل والفاء زائدة (قوله ومعنى ذلك) انما قال ذلك لان ظاهر قوله فالوجود الخ يقتضى تحقق الوجود بدون الوحدة وعدم المساوقة بينهما (قوله من حيث تلاحظ كثرته) اى يلاحظ كونها صفة خارجة عنه قائمة به فلا ينافى فيما مر من قوله عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة فان المراد به كما سبق انها عارضة له اذا اخذ الكثير مع صفة الكثرة (قوله وليس من هذه الحيثية) اى من حيث كونه موصوفا بالكثرة بواحد والا لزم اجتماع المتقابلين بل الموصوف بالوحدة ذات الكثير مع الكثرة اى مجموعهما **قوله** وهى مغايرة للماهية) المراد بالماهية غير الهوية وبالوحدة الوحدة الشخصية فحينئذ لا يرد قول الماهية الجنسية مثلا الكثرة وان اخذت مع الوحدة الجنسية ثم لا يدل على مغايرة مطلق الوحدة فتأمل (قوله زائدة عليها) اى المراد المغايرة فى الصدق لا فى المفهوم لانها بديهية **قوله** وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة الخ) فيه بحث لان مامر فى الوجود ليس بمرضى المصنف بل نقل عن البعض القول بالبداهة وادلته ثم اجاب اللهم الا ان يقال تقديم القول بالبديهة يشعر بصحته وبطلان الادلة لا يستلزم بطلان المسئلة (قوله لانهما بديهيتان) وهو المذهب المختار عند الجمهور وان نوقش فى ادلته (نوع اشعار) بناء على ان المتساوقين يشتركان فى اكثر الاحكام **قوله** وقس حال الكثرة على حال الوحدة) فان الكثرة جزء من عدم كثرتى المتصور بالبديهة **قوله** وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل الخ) فيه بحث مشهور وهو انه قد يرتسم فى النفس صور كلية كثيرة ينتزع كل منها من جزئيات كثيرة وكما ان الجزئيات المرتسمة فى الآلة معروضة للكثرة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة فى الخيال معروضة للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص عروض الوحدة بما ارتسم فى النفس وتخصيص عروض الكثرة بما ارتسم فى الخيال ولا ما يتفرع على هذا التخصيص فان قلت الكثرة وان عرضت لما فى النفس لكن عروضه بواسطة عروض الوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة قلت هذا جار فى الكثرة المرتسمة فى الخيال فلا بد ان يكون الوحدة اعرف عند الخيال ايضا (قوله وقد يقال الخ) يريد ان النفس الناطقة فى مبدأ الفطرة خالية عن العلوم كلها فاذا استعملت الحواس حصل لها صور الجزئيات ففى هذه الحالة الملتفت اليها انما هو الجزئيات والصور الخيالية آلة ملاحظتها غير مخطرة بالبال ولا ملحوظة معها وعوارضها التى تلحقها لان ما يلحق الشئ باعتبار وجوده الذهنى متوقف على ملاحظته من حيث حصوله فى الذهن فلا يلاحظ معها الوحدة والكثرة لانهما من العوارض الذهنية عند المحققين ثم

وذكر فيه فصلين الاول فى الصفات اى الثبوتية وذكر فيه فصلين الاول فى الصفات التى يتوقف عليها افعاله الثانى فى سائر الصفات الفصل الاول فيه اربعة مباحث الاول فى القدرة الثانى فى انه تعالى عالم الثالث فى الحيوة الرابع فى الارادة * المبحث الاول فى القدرة ذهب جميع المليين الى تأثيره تعالى فى ايجاد العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تأثيره فى وجود العالم بالايجاب على معنى ان العالم لازم لذاته كتأثير الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها واثبات القادرية مبنى على حدوث العالم وابطال حوادث لا اول لها والقادر هو الذى يصح ان يصدر منه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هى القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الارادة اوعدمها الى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما الخلاف فى ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما اولا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعها ولقولهم بازلية العلم والقدرة كون الارادة علما خاصا حكموا بقدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعها ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعى الذى هو ارادة جازمة لا يدعو الا الى معدوم والعلم به بديهى والحق على انه تعالى قادر بأن وجود العالم بعد عدمه ينافى كون تأثيره فى العالم بالايجاب والاول ثابت لما ثبت ان العالم

جزئيات ترتسم صورها فى آلاتها ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورت كلية واحدة ترتسم فى العقل اى فى ذات النفس فالواحدة عارضة لما هو حاصل فى النفس والكثرة عارضة لما هو فى الآلة والمدرك للكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها اظهر عندها من العارض لما ارتسم فى آلاتها واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات انعكس الحال فى العارضتين سواء اخذا كليين او جزئيين قالوا فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة بصاحبتها الا ان الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس بل لا يبعد ان يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقى ﴿ المقصد الثانى قد اختلف فى وجودهما فاثبته الحكماء وانكره المتكلمون وقد اطلعت ﴾ انت فيما مر (على المأخذ) من الجانبين

اذا تنبهت لما بينها من المشاركات والمباينات التفتت اليها ولاحظها من حيث انها متكثرة لامتناع التنبه المذكور بدون تلك الملاحظة وادركت الامر المشترك بينها فحينئذ حصل عنده الامر الواحد من حيث واحد ضرورة انها ادركته من حيث انه المشترك بينها فالنفس الناطقة ادركت اولا معروض الكثرة من حيث انه معروضها بتوسط الخيال ضرورة ارتسام ذلك المعروض فيه وحصل عندها فى ضمن تلك الكثرة الكلية بالكنه الاجمالى الذى هو اقوى من العلم الكسبى فى الامور الحقيقية على ما بينه الشارح قدس سره فى بحث المبصرات ثم بعد ذلك ادركت بذاتها معروض الوحدة من حيث انه معروضها لكونه كليا مرتسما فى ذاتها وحصل فى ضمن تلك الوحدة المرتسمة فى ذاتها الوحدة الكلية كذلك فعلى الطريقة التى جبلت النفس فى ادراك الاشياء عليها كان الكثرة الكلية عند اعتبارها مع الآلات اظهر اى اسبق حصولا من الوحدة الكلية والوحدة عند اعتبارها مجردة اظهر من الكثرة وبهذا التقرير اندفع الشكوك التى عرضت للناظرين وان شئت تفصيلها فارجع الى تعليقاتنا على حواشى شرح حكمة العين (قوله اعرف) اى اسبق فى المعرفة كقولهم المعرف يجب ان يكون اجلى من المعرف (قوله من تلك الجزئيات المتكثرة) اى الملحوظة من حيث انها متكثرة ولا يلزم من ملاحظتها من حيث الكثرة ملاحظة الوحدة لجواز ان يلاحظها باعتبار الانقسام لا باعتبار تقومها بالوحدات (قوله واحدة) اى الملحوظة من حيث الوحدة كما عرفت (قوله فالوحدة الخ) اى من حيث انها مدركة وكذا فى قوله والكثرة عارضة **قوله** سواء اخذا كليين او جزئيين) اى سواء اخذ العارضان قيل يلزم من جواز ارتسام الجزئى فى النفس ان يستلزم جزئية العارض جزئية المعروض اللهم الا ان يختار ذلك فى غير المادى بحسب الظاهر وان حقق فى موضعه ان الحاصل فى ذات النفس بلا واسطة آلات من الجزئيات الغير المادية هو الوحدة والاعتبارات الكلية لا اعتبارانها الشخصية وايضا يلزم جواز ارتسام الكلى فى الآلات بثبوت معروض الكلية فيها مع انه مخالف لما تقرر عندهم واجيب بان المراد ليس الا ان الكلية والجزئية لا دخل لهما فى هذا المطلب وانما المناط هو الحيثية المذكورة لا تجويز كون العارضين كليين او جزئيين فى الواقع (قوله سواء اخذا كليين) اما الكليان فان الوحدة الكلية حاصلة فى ضمن الوحدة الجزئية العارضة للامر الكلى المشترك والكثرة الكلية انما تحصل بعد ملاحظة الامور الكلية الحاصلة فى ذات النفس من حيث انها متكثرة واما الجزئيتان فلان الكثرة الجزئية العارضة للصور الخيالية حاصلة قبل حصول الوحدة الجزئية الخيالية العارضة لكل واحدة منها لعدم الالتفات اليه من حيث وحدته حال التنبيه المذكور (قوله فيجوز التنبيه) اشارة الى ان التعريف المذكور يكون من قبيل التنبيه على معرفة كل منهما الحاصلة بالبداهة بطريق الكنه الاجمالى (قوله تعريف حقيقى) لانه تعريف بالجزء وان كان غير محمول (قوله فى وجودهما) اى فى وجود افرادهما فى الخارج بمعنى ان بعض افرادهما موجودة فى الخارج وهى القائمة بالموجودات الخارجية اذ لا شئ من افرادهما بموجودة فيه بل هى امور اعتبارية ينتزعها العقل من الموجودات لا فى وجود ماهيتهما فانه استقلالا محال وفى ضمن الافراد فرع مسئلة وجود الطبايع يرشد الى ما قلنا الدلائل المذكورة **قوله** فاثبته الحكماء) يناقضه ما سيصرح به من ان تعريف الحكماء لا ينتقض بالوحدة لانها عدمية والظاهر ان المثبتين بعض الحكماء والنافين بعضهم

حادث فانتفى الثانى بيان الملازمة انه تعالى لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره فى وجود العالم على شرط حادث لزم قدم العالم سواء توقف وجوده عنه على شرط قديم او لم يتوقف عنه على شرط اصلا ضرورة امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان توقف تأثيره فى وجود العالم على شرط حادث فاما ان يتوقف على وجود شرط حادث او على ارتفاعه فان توقف تأثيره فى وجود العالم على وجود شرط حادث فننقل الكلام اليه ويلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها وهو محال وان توقف تأثيره فى وجود العالم على ارتفاع شرط حادث فيلزم حوادث متعاقبة منقضية لا الى اول وهو محال ايضا لان جملة ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان اذا طبق بما مضى من الحوادث الى يومنا فان لم يكن فى الثانى اى فيما مضى الى يومنا ما لا يكون من الحوادث بازائه فى الاول اى فى جميع ما حدث الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان شئ من الحوادث يساوى الزائد اى الثانى الناقص اى الاول فان الثانى زائد على الاول بمقدار ما مضى من الطوفان الى يومنا فيكون الكل مساويا لجزئه وهو محال وان كان الثانى ما لا يكون بازائه فى الاول شئ انقطع الاول فيلزم تناهيه والثانى زائد على الاول بمقدار متناه فيكون الثانى ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهى بقدر متناه متناه فان قيل لا يسلم ان البارى تعالى لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث لزم قدم العالم قوله لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام قلنا لا نسلم فان تخلف الاثر عن المؤثر انما يمتنع اذا

فيقال من جانب المثبت الوحدة جزؤ من الواحد الموجود فى الخارج فتكون موجودة فيه وايضا لو كانت عدمية لم تتحقق الا باعتبار العقل فلايكون الواحد واحدا فى نفسه و ايضا هى نقيض اللا وحدة العدمية وايضا لافرق بين وحدته لاوبين لاوحد له وقد عرفت اجوبتها ايضا وقس حال الكثرة عليها ويقال من جانب النافى لوجدت الوحدة لشاركت الوحدات فى الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فللوحدة وحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابهما

وهم الذين قالوا ان كل عدد مؤلف مما تحته من الاعداد والالزم التسلسل المحال كما سنذكره فى بحث العلة والمعلول (قوله فاثبته الحكماء) اى القدماء ولذا جعلوا العدد قسما من الكم وزادوا فى تعريف الكيف قيد اللاقسمة والمتأخرون حذفوا هذا القيد لكون الوحدة عندهم امرا عدميا وتمحلوا لكون العدد من الكم بأنه على تقدير كونه موجودا (قوله على المأخذ من الجانبين) فمأخذ الدليل الاول للمثبت مر فى بحث التعين ومأخذ الادلة الباقية مر فى بحث الامكان ومأخذ دليلى النافى مر فى بحث التعين قوله ويقال من جانب النافى الخ) الاظهر ان يقال لو وجدت الوحدة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة فلها وحدة موجودة وهلم جرا (قوله لو وجدت الوحدة) اى وحدة من الوحدات لشاركت سائر الوحدات فى حقيقة الوحدة المطلقة وامتازت عنها بخصوصية ثبوتية يوجب تميزها عنها ضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون للكل وحدة فوجوده غير الوحدة التى هى جزؤها وغير وحدة الخصوصية لمغايرة وحدة الكل لوحدة الاجزاء فيكون للوحدة وحدة اخرى مغايرة لها بالذات وننقل الكلام الى الوحدة الثانية بانها مشاركة للوحدات فى مطلق الوحدة وممتازة عنها بخصوصية فللوحدة الوحدة وحدة اخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل فى الامور الثابتة فى نفس الامر المتغايرة بالذات بخلاف ما اذا كانت الوحدة عدمية فانها لا تتصف بالوحدة فلا يلزم التسلسل هذا غاية تحرير هذا الدليل لكنه يدل على رفع الايجاب الكلى لا على السلب الكلى اعنى لاشئ من الوحدات بموجودة لجواز ان يكون وحدة الوحدة باعتبارية وانما يستدل الشارح قدس سره على نفى وجودها بانها لو وجدت لكانت واحدة لانها تساوق الوجود فللوحدة وحدة اخرى لان غرضه ايراد دليل اطلعت على مأخذه فيما مر على انه يرد عليه انه يجوز ان يكون وحدة الوحدة نفسها قوله بخصوصية) هى موجودة ايضا وكل موجود له وحدة فللوحدة وحدة اخرى قوله لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة) فننقل الكلام الى تلك الوحدة ويلزم التسلسل فى الوحدات الموجودة واما اذا كانت اعتبارية فانما يلزم التسلسل فى الامور الاعتبارية وهو ملتزم فتأمل (قوله لتوقف انضمامها الخ) بناء على ان الانضمام حينئذ يكون خارجيا وهو موقوف على وجود المنضم اليه والموجود اما واحد او كثير ويمتنع انضمامها الى الكثير من حيث هو كثير فيكون انضمامها الى الواحد فالوحدة السابقة اما عين اللاحقة فيلزم الدور او غيرها فيلزم التسلسل قوله وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها) فى اجراء الدليل الاول بحث اذ كل موجود لا يلزمه الكثرة بل يلزمه الوحدة فلا يجوز ان يكون الكثرة على فرض الوجود واحدة لا كثيرة حتى يلزم التسلسل نعم يمكن الزام التسلسل فيها ايضا بأن يقال الكثرة لو وجدت تزاد على الموجودات عدد آخر مثلا اذا كان زيد وعمرو عرض لهما كثرة فكثرتهما ان وجدت يلزم كثرة اخرى طارية لهما مع كثرتهما وهكذا فيتسلسل ويمكن الزام التسلسل باعتبار الكثرة ووحدتها واما الزامها باعتبار الكثرة وتشخصها او وجودها فانما يتم على تقدير كون الوجود والتشخص موجودين فتأمل (قوله ويمكن اجراء الدليلين) اما اجراء الثانى فظاهر واما اجراء الاول فبأن يقال لو وجدت الكثرة لشاركت الكثرات فى الكثرة وامتازت بخصوصية فللكثرة كثرة اخرى لكونها مركبة مما به الاشتراك وما به الامتياز (قوله وقد تقدم جوابهما) فى بحث التعين لكن جواب الاول مثل ما تقدم فى التعين

كان الاثر ممكنا وهو ممنوع فان وجود العالم فى الازل ممتنع لما بينا انه لو وجد العالم فى الازل لكان اما متحركا او ساكنا وكل منهما محال فوجوده فى الازل محال فتخلف الاثر من المؤثر لامتناع وجوده ازلا فان صحة صدور الاثر من المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر امكان الاثر اجيب بانا لا نسلم ان وجود العالم فى الازل ممتنع فان وجوده ساكنا فى الازل من الموجب لم يكن ممتنعا بل وقوع العالم بالقدرة والاختيار فى الازل ممتنع سلمنا امتناع وجود العالم فى الازل لكن كان من الممكن ان يقدم وجود على ما وجد بمقدار يوم فانه لو وجد قبل ان يوجد بمقدار يوم لم يصر بذلك ازليا فكان يجب ان يوجد قبل ان يوجد لوجود المؤثر التام وانتفاء المانع * قيل لا نسلم انه اذا كان البارى موجبا وتوقف تأثيره على انتفاء وجود حادث يكون محالا * قوله لانه يلزم منه حوادث متعاقبة لا الى اول قلنا مسلم لزومها * قوله وهو محال ممنوع * قوله لان جملة ما حدث الى قوله متناه قلنا ان هذا الدليل انما يتم لو كان الجملتان موصوفتين بالزيادة والنقصان وهو ممنوع فان الجملتين غير موجودتين لان آحادهما توجد على سبيل التعاقب والتقضى فلا يوصفان بالزيادة والنقصان فان الزيادة والنقصان من اوصاف الموجودات لا المعدومات ونوقض قولهم الجملتان غير موجودتين فلا توصفان بالزيادة والنقصان بالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة فى الوجود لكونه غير قار الذات مع انه يوصف بالزيادة والنقصان اذ يصح ان يقال زمان دورة تامة لفلك زحل ازيد من زمان دورة تامة لفلك المشترى وزمان دورة تامة لفلك القمر انقص من زمان

(ويخص الوحدة هنا) دليل دال على كونها وجودية وهو (انه لوكانت) الوحدة (عدما لكان عدم الكثرة) التي تقابلها لامتناع ان تكون عدما مطلقا اوعدما لشئ آخر لاتقابله واذا كانت عدما للكثرة (فالكثرة اماوجودية والوحدة جزؤها فتكون) الوحدة ايضا (موجودة) على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع انه المطلوب (واما عدمية فتكون الوحدة عدما للعدم فتكون ثبوتية) وهذا قريب مما نقله من الامام الرازى فى باب التعين (والجواب) عنه (ماسبق) هناك بعينه ﴿ المقصد الثالث ﴾ بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذا لايجوز اجتماعهما فى شئ واحد من جهة واحدة لكن (مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية) اى ليس بين ذاتيهما تقابل (لانهما لاتعرضان لموضوع واحد بالشخص) اى ليستا منسوبتين بالعروض الى موضوع واحد شخصى واتحاد الموضوع معتبر

وهو ان يقال اشتراك الوحدات فى الوحدة يجوز ان يكون اشتراكا فى عرضى وحينئذ يكون كل واحدة منها ممتازة بنفسها فلايكون للوحدة وحدة اخرى واما جواب الثانى فقريب مما تقدم وهو ان يقال لانسلم توقف الانضمام على وحدة الماهية انما اللازم توقفه على وجودها ولايلزم من التوقف على احد المتساويين التوقف على الآخر وهو شريك للجواب المتقدم فى التعين اعنى منع كون انضمام التعين موقوفا على تعين الماهية بل على امتيازها عن سائر الماهيات فى كون كل منهما منعا لتوقف الانضمام وان تخالفا فى السند قوله ويخص الوحدة الخ) فان قلت هذا الدليل يعم الكثرة ايضا اذ يقال لوكانت الكثرة عدمية لكان عدم الوحدة فالوحدة اماوجودية والكثرة ليست الا مجموع الوحدات الوجودية فالكثرة وجودية واماعدمية فيكون الكثرة عدما للعدم فتكون ثبوتية قلت هذا الدليل مثل الدليل الجرى فى الوحدة لاعينه كيف ولايصح ان يقال على تقدير وجودية الوحدة والكثرة جزء الوحدة على نحو ماقيل فى الوحدة (قوله هنا دليل الخ) قدر الظرف للتنبيه على ان التعبير بالمضارع الحالى باعتبار الذكر فى المتن كان بمعنى الاطلاع على المأخذ باعتباره ولذا قدر فيه قوله فيما مر واما اعتبار التحقيق فالاطلاع والخصوص كلاهما ماضيان لكون هذا الدليل مذكورا فى كتب القوم وقوله دليل دال الخ للتنبيه على ان فاعل يخص مجموع ماذكر لا ان مع اسمها وخبرها كما هو الشايع (قوله لوكانت الوحدة عدما) مبنى الاستدلال عدم الفرق بين العدمى والعدم (قوله عدما مطلقا) اى عدما غير مضاف الى شئ والا لكان نقيضا للوجود لا مساوقا له (قوله اوعدما لشئ آخر) سواء اخذ معينا اومبهما ولك ان تدخل هذا القسم فى العدم المطلق بأن تريد به عدما غير مقيد بشئ معين سواء لم يكن مقيدا اصلا اومضافا الى شئ ما (قوله ماسبق) وهو ان العدمى لايجب ان يكون عدما لشئ فلايصح الترديد المذكور (قوله اى ليس الخ) يعنى ليس المراد بالذاتية مقتضى الذات بل مايعرض الذات بدليل قوله لانهما لاتعرضان قوله اى ليستا منسوبتين) اشارة الى ان ليس المراد بالعروض المنفى العروض بالفعل حتى يرد ان ذلك ليس بلازم للتقابل لجواز لزوم احد المتقابلين للمحل (قوله اى ليستا منسوبتين الخ) اى ليس المراد نفى العروض بالفعل لانه لايلزم ان يعرض المتقابلان بالفعل لموضوع واحد بدلا فانه قد يلزم احدهما للمحل وقد يخلو المحل عنهما (قوله شخصى) اى مالايكون فيه تعدد اصلا ولو بالاعتبار فان المتضايفين قد يجتمعان فى موضع واحد بالشخص اذا كان فيه تعدد بالاعتبار كالابوة والبنوة المجتمعتين فى زيد باعتبارين (قوله ومعنى ذلك الخ) اى ليس المراد امتناع الاجتماع فى نفس الامر لان المفهومين المتخالفين قد يمتنع اجتماعهما فى نفس الامر مع عدم تقابلهما كالموت مع العلم والقدرة والوجوب مع التركيب والتحيز بل امتناع الاجتماع فى العقل بأن لم يجوز العقل اجتماعهما ثم امتناع تجويز الاجتماع الذى هو عبارة عن حصول الشيئين معا اما بامتناع تجويز الحصول او بامتناع المعية والاول ليس بمراد اذ المتقابلان لايمتنع حصولهما فى المحل فضلا عن التجويز فتعين الثانى وامتناع تجويز معيتهما فى المحل يستلزم تجويز تعاقبهما فيؤل معنى التعريف الى ماذكره الشارح قدس سره فاندفع ماقيل ان المعتبر فى مفهوم المتقابلين نسبة كل منهما الى محل واحد واما انه يجب ان يجوز

دورة تامة لفلك الشمس ولقائل ان يقول بيان امتناع حوادث متعاقبة لاالى اول متوقف على تطبيق الجملتين وتطبيق الجملتين محال لان الجملتين لايوصفان بالزيادة والنقصان لان الجملة من حيث هى غير موجودة فان الموجود ابدا جزؤ من اجزائها فلا فلايتصور التطبيق فى اجزائها اصلا فان قيل ماذكرتم من الجهة لايقتضى الا ان يكون المؤثر فى العالم هو القادر ولم يقتض ان يكون واجب الوجود هو القادر لم لايجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا بأن يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما ليس بجسم ولا جسمانى قادرا مختارا وذلك القادر المختار هو الذى اوجد العالم بالقدرة والاختيار قلنا ممنوع لان كل ماسوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر الى مؤثر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد لايجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فبقى ان يكون تأثير المؤثر فيه اما حال الحدوث اوحال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر واذا كان الوسط حادثا لايمكن ان يكون اثرا للموجب القديم الا بتوسط حوادث متعاقبة لاالى اول وهو محال ولقائل ان يقول لم لايجوز ان يكون تأثير الموجب فى ذلك الوسط حال الوجود قوله لاستحالة ايجاد الموجود قلنا لانه يلزم ايجاد الموجود وانما يلزم ذلك لوكان تأثيره حال الوجود فى الاثر الموجود وليس كذلك بل تأثير المؤثر حال الوجود فى الاثر لامن حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم بل فى الماهية من حيث هى هى بأن يوجدها فان قيل نعلى هذا يلزم الواسطة بين

فى المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع الشيئين فى موضوع واحد من جهة واحدة
ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصى جوز بمجرد ملاحظتهما
ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت
احدهما له بسبب تعين الآخر فيه لامر من خارج وليست الحال فى الوحدة والكثرة كذلك لان
موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزؤ لها (ولان الوحدة متقدمة) وجوبا (على الكثرة)
لانها مبدأ لها وجزء منها (فلا تكون) الوحدة (متضايفة) للكثرة لان المتضايفين متكافئان لاتقدم
لاحدهما على الآخر وجودا ولاتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلاتضايف بينهما
(ولا ضدا لها) اذ ليس احد الضدين متقدما على الآخر وجوبا (و) الوحدة (مقومة) للكثرة
(فلاتكون) الوحدة (عدما) لها فلايكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب ولا الايجاب
لان احدهما لايقوم الآخر (ولاضدا) ايضا لان احد الضدين لايقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم

العقل ثبوت كل منهما فيه بدلا ملا (قوله جوز) اى العقل تجويزا مطابقا لنفس الامر (قوله بمجرد
ملاحظتهما) اى من غير ملاحظة ما فى الواقع من ثبوت احدهما يشير اليه قوله لكن ربما امتنع وليس
المراد انه لايلاحظ شئ آخر سوى المفهومين حتى يلزم قطع النظر عما هو خارج عنهما فلايرد ماقيل
ان العقل يجوز ثبوت الوحدة والكثرة بمجرد النظر الى مفهوميهما وعدم التجويز انما كان بملاحظة ان محل
الوحدة جزء لمحل الكثرة قوله لامر خارج) قيل عليه يشكل بمثل الزوجية المتعينة فى الاربعة
لالامر من خارج مع انها كيفية مختصة بالكميات مضادة للفردية ولايخفى ان لفظ ربما واعتبار الخروج
من نفس الاخر الذى هو الضد المتعين لامن المحل يدفعان الاشكال (قوله لان موضوع الخ) يعنى اختلاف
موضوعيهما بالكلية والجزئية اللازم من كون الوحدة جزأ للكثرة يمنع العقل ان يقيسهما الى موضوع
واحد # قيل انه يلزم من هذا الدليل عدم تحقق التقابل بالذات بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة
لجريان الدليل فيهما والجواب ان موضوع الوحدة ليس جزأ لموضوع اللاوحدة لانها عبارة عن
سلب الوحدة وهو لايستلزم الكثرة لجواز تحققه بانتفاء الموضوع كما فى سائر المتقابلين بالايجاب
والسلب فيجوز العقل نسبتهما الى موضوع واحد وتواردهما على سبيل البدل عليه # وماقيل ان
الكثرة الشخصية هى الكلية والوحدة الشخصية هى الجزئية وقد صرحوا بتحقق التقابل بينهما وقد
جعلوه داخلا فى تقابل العدم والملكة فوهم لان الاتحاد غير مسلم بل الكلية والجزئية لازمتان لهما
ولو سلم فالكلام فى تقابل حقيقة الوحدة والكثرة لافى افرادهما ولو سلم فالكثرة الشخصية هى
الكلية بمعنى كونه كلا لاكليا وكذا الوحدة الشخصية هى الجزئية بمعنى كونه جزأ لاجزئيا (قوله اذ
ليس الخ) ان اراد ان سلب التقدم وجوبا معتبر فى الضدين فممنوع وان اراد ان التقدم وجوبا ليس بمعتبر
فيهما فمسلم لكنه لاينافى وجوبه فى بعض الصور (قوله لان احدهما لايقوم الآخر)لان المتقوم
لايوجد بدون المقوم ويتحقق كل من العدم والملكة والايجاب والسلب بدون الآخر وهذا لاينافى
كون الاضافة الى الايجاب والملكة مأخوذة فى مفهومى السلب والعدم (قوله لان احد الضدين الخ)
لالانه يستلزم اجتماع الضدين لان المحال اجتماعهما فى محل واحد دون الوجود ولالانه لايكون
بينهما غاية الخلاف لان ذلك شرط فى التضاد الحقيقى بل لان التقويم يقتضى كون احدهما محصلا
لوجود الآخر والضدية يقتضى كونه مبطلا له • وماقيل ان البلقة متقوم بالبياض والسواد مع كونه
ضدا لهما فمدفوع بأن البلقة الحاصلة فى كل جسم متقوم بالبياض والسواد الحاصلين فى بعضه والضد
لهما انما هو السواد والبياض الحاصلين فى كله قوله لايقوم ضده) هذا مجرد دعوى لادليل عليه
سوى ان الضد لايجامع الضد والمقوم يجامع ماقومه ولايخفى فساده لان المعنى بامتناع اجتماع المتقابلين
ان لايتصف شئ واحد بهما اشتقاقا فى زمان واحد من جهة واحدة على مانص عليه الشيخ فى المقالة
السابعة من الفن الثانى من منطق الشفاء لا ان لايكونا موجودين معا # قيل مع ان الواقع خلافه الا يرى
ان البلقة ضد السواد والبياض مع انهما يقومانه وفيه بحث لان البلقة يضاد سواد الكل وبياضه لامطلق

الوجود والعدم وهو محال اجيب
بانه ليس للماهية حال غير حال الوجود
والعدم حتى يلزم الواسطة لكن
الماهية من حيث هى غير الماهية
من حيث هى موجودة او معدومة
وان كانت لاتخلو عن احدهما وتأثيره
حال الوجود فى الماهية من حيث
هى بأن تحققها اى يوجدها لا ان
تحقق وجودها فان قيل اذا كانت
الماهية لاتخلو عن الوجود والعدم
فتأثير المؤثر لايخلو عن احدى الحالتين
فيلزم المحذور اجيب بأن المراد بحال
الوجود زمان وجود الاثر او آن
وجوده ولامحذور فى ان يؤثر زمان
المؤثر فى الاثر زمان وجود الاثر
او آن وجوده لان الاثر لايتأخر
عن المؤثر بالزمان بل هما فى الزمان
معا لكن الاثر بالذات متأخر
عن المؤثر فتأثير المؤثر فى الاثر الذى
هو بالذات متأخر عن المؤثر وبالزمان
معه فلم يحصل للاثر حالة
غير حال الوجود والعدم
ولايلزم من تأثير المؤثر فيه حال
الوجود ايجاد الموجود لان الوجود
وان كان مع المؤثر بالزمان فهو بالذات
متأخر وايضا النقض فى حوادث
متعاقبة متسلسلة لاالى اول غير
ممتنع # قال # احتج المخالف بوجوه
الاول ان المؤثر فى العالم ان استجمع
الشرائط وجب الاثر والا لكان فعله
تارة وتركه اخرى ترجيحا
بلامرجح وان لم يستجمع امتنع
واجيب بان القادر يرجح احد
مقدوريه على الاخر كما ان الجائع
يختار بأحد الرغيفين المتماثلين من كل
الوجوه والهارب من السبع يسلك
احد السبيلين بلامرجح وليس ذلك
كحدوث الحادث بلاسبب اصلا فان
البديهة شاهدة بالفرق بينهما وبأن
المؤثر

من التقويم دليلا على نفي التضايف و التضاد لان دلالة التقدم على نفي التضايف ظاهرة جدا ويقرب منها دلالته على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم دالا على نفي ماعدا التضايف لظهور دلالته عليه واما دلالته على نفي التضايف فانما تظهر اذا لوحظ استلزامه التقويم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الاقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات (بل بينهما مقابلة بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيلية فان الواحد) اى الوحدة (مكيال العدد وعادله) بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه مرة بعد اخرى فني بالكلية (والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها والشيء من حيث انه مكيال لايكون مكيلا وبالعكس) فلذلك لم يجز ان يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا لكان مكيالا من حيث انه مكيل وهو محال لان المكيالية والمكيلية متضايفتان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا نقول الوحدة علة و الكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة قال المصنف (واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لاينقسم الى امور متشاركه في الحقيقة) سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه (و) عرفوا (الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الحقيقة) كفردين اوافراد من نوع واحد ولايذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كانسان وفرس وحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لاينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم (ولايخفى ان تقابلهما) اى تقابل المذكورين

السواد والبياض وليس سواد الكل ولابياضه مقومالها والتحقيق ان تضاد البلقة في الحقيقة تضاد جزئيه اعني تضاد البياض للسواد والسواد للبياض **قوله** ويقرب منها دلالته على نفي التضاد) اى دلالة التقدم وجوبا لامطلق التقدم ووجه الدلالة ان المتضادين وان لم يجب معيتهما لكن لايجب تقدم احدهما (قوله ويقرب الخ) باعتبار عدم وجوب التقدم فيه **قوله** فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم) فان قلت تقدم تعقل الملكة تقدم ذهني والكلام في التقدم الخارجي بين الوحدة والكثرة اذ على تقدير وجودهما يكون الوحدة جزأ خارجيا للكثرة متقدمة عليها بحسب الخارج ذاتا قلت بعد تسليم وجودهما تقدم العدم على الملكة تقدما خارجيا وان لم يجب بل لم يجز لكنه لما وجب التقدم الذهني لم يظهر التعليل على نحو ظهوره في الاولين والكلام في عدم الظهور لا في عدم الجريان (قوله فان تعقل الملكة الخ) لان تعقل الاضافة المأخوذة في مفهوم العدم والسلب يتوقف على تعقل الطرف الآخر فلايظهر دلالة التقدم على انتفائهما وان كان تقدمهما في التعقل وتقدم الوحدة على الكثرة في الخارج (قوله اذا لوحظ الخ) اذ لامانع في المتضايفين من التقويم سوى ذلك الاستلزام **قوله** اى الوحدة) فسر الواحد بالوحدة لان الكلام في العدد وهو الوحدات لا في المعدود الذي هو الواحد **قوله** ولا يذهب عليك الخ) فان قلت قوله او انقسم الى مايخالفه في الحقيقة يدل على ان المراد حقيقة ذلك الشيء فحينئذ لايدخل هذه الكثرة في تعريف الوحدة لاشتراك تلك الامور المختلفة الحقايق في حقيقة المجموع وهي الحيوان قلت هذا مع انه خلاف الظاهر لايفيد لان الكثرة المجتمعة من الواجب والممكن يدخل في تعريف الوحدة حينئذ اذ لااشتراك لهما في حقيقة المجموع اصلا واما دلالة تخالفه على ماذكر فانما يصح لو كان العبارة على صيغة المضارع من المخالفة ولاضرورة فيه بل هو مصدر من التفاعل وماعبارة عن الاقسام كما دل عليه السياق (قوله ولايذهب عليك الخ) مع ان اللايق العكس **قوله** فالاولى ان يقال الخ) انما يقال فالاولى لان التعريف الناقص يعم ويخص عند القدماء لكن الجامع المانع اولى (قوله فالاولى الخ) انما قال ذلك لانه يجوز ان يكون ذلك تعريفا بالاخص او للاخص وهو الوحدة والكثرة باعتبار الافراد **قوله** والكثرة كونه بحيث ينقسم) قيد الحيثية مراد فلا يرد مثل زيد (قوله فبين الخ) قدر النتيجة في الكلام وجعل قوله الا ان

استجمع شرائط المكنة ووجود الفعل موقوف على تعلق الارادة * الثاني ان اقتدار القادر نسبة فيتوقف على تميز المقدور في نفسه المتوقف على ثبوته فيلزم الدور ونوقض بالايجاب ثم اجيب بان التميز في علم القادر لا في الخارج * الثالث المقدور لايخلو من وجود اوعدم والحاصل واجب والمقابل له ممتنع فانتفت المكنة واجيب بان المكنة حاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال او حاصلة في الحال بالنظر الى ذاته مع عدم الالتفات الى ماهو عليه * الرابع الترك نفي محض وعدم مستمر فلايكون مقدورا وفعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لايفعل لا ان يفعل الترك * اقول * احتج المخالف اى القائل بان الواجب تعالى موجب بالذات لاقادر بوجوه اربعة * الاول ان المؤثر في وجود الشيء ان استجمع جميع مالابد منه في المؤثرية من الشرائط وجوديا كان اوعدميا وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر مع وجود المستجمع للشرائط لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع الشرائط يكون ممكنا اذ لاوجه للامتناع مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط واذا كان ممكنا يكون فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع المؤثر الشرائط المعتبرة في المؤثرية امتنع منه وجود الاثر لامتناع وجود المشروط عند عدم الشرط واجيب اولا بان المؤثر المستجمع للشرائط المعتبرة في المؤثرية لايجب اثره بل يكون تارة مصدراً للاثر وتارة لايكون من غير تغير حال البتة في الحالتين فلا يمتنع الترك حينئذ قوله لكان فعله تارة

فى تعريفى الوحدة والكثرة (بالسلب والايجاب وانه) اى تقابل السلب والايجاب (تقابل (بالذات) فبين الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكروه (الا ان يجعلا) اى الوحدة والكثرة (امرين يتبعهما ذلك) المذكور فى تعريفهما اذحينئذ جاز ان لا يكون تقابلهما بالذات (و) لكن (لم تثبت) كونهما امرين كذلك ولم يوجد فى كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولاشك ان كون الشئ بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت فى العبارة مساهلة والمقصود ان الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته فى الواحدة لا يتأتى فى الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازماله ثم قال (ولا يبعد انهم ارادوا الكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير) يعنى انه لا يبعد ان يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التى هى جزؤها الا بالعرض من حيث المكيالية والمكيلية كما تقرر لا انه لا تقابل بالذات بين مفهومى الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتى بالسلب والايجاب كما ذكر فى الكتاب وان اعتبر بين ماصدقتا عليه فاما ان يعتبر بين الكثرة والوحدة التى هى جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التى تطرأ على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها كالمياه المتعددة اذا صبت فى جرة او بين الوحدة والكثرة الطارية على موضوع الوحدة النافية اياها كماء واحد صب فى أوان متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شان الضد اذا ورد على محل الآخر ان يبطله وينفيه وشان الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لا يقال الوحدة اذا طرأت على محل لا تنفى الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شان الضد ان يبطل ضده بالذات لا بالعرض لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع

يجعلا الخ استثناء منها لئلا يرد ان الاستثناء المذكور غير متجه لان بين المفهومين المذكورين تقابلا بالايجاب والسلب سواء جعل الوحدة والكثرة عبارة عنهما او عن امرين آخرين يتبعهما ذانك المفهومان (قوله وفيه نظر الخ) لو فسر كلام المصنف بانهم عرفوا كل واحدة من الوحدة والكثرة بالمعنى المصدرى بكون الشئ لا ينقسم وينقسم فيكون كل واحدة من الوحدة والكثرة التى هى صفة عبارة عن عدم الانقسام والانقسام فيكون بينهما تقابل بالايجاب والسلب اندفع النظر المذكور (قوله قلت هذا الخ) فيه بحث لان مقصود المصنف ان بين المفهومين المذكورين فى تعريفيهما تقابلا بالايجاب والسلب ولا يضر ذلك كون كلا المفهومين او احدهما مغايرا لحقيقتيهما ولذا قال الا ان يجعلا الخ (قوله انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التى هى جزؤها الخ) فالمراد بالكثير والواحد الكثرة والوحدة من حيث انه متصف بالكثرة والوحدة وهو ماصدقتا عليه مطلقا وضمير منه راجع الى الكثير وانما لم يقل ارادوا ماصدق عليه الكثرة والوحدة لئلا يتوهم منه ماصدقتا عليه من الافراد المتعينة منهما (قوله بين مفهومى الوحدة والكثرة) فالمراد بقوله لا مفهوم الواحد والكثير كونه غير منقسم وكونه منقسما لان الذات المبهمة خارجة عن مفهوم المشتق كما صرح به الشارح قدس سره فى كتبه وهما مفهوم الوحدة والكثرة (قوله وقد نقل عنه الخ) زاد فى هذا المنقول ارادة الكثرة والوحدة الواردتان على محل واحد مبطل منهما للآخر وكل امرين شانهما ذلك متضادان وليس هذا استدلالا بالشكل الثانى كما يوهمه ظاهر العبارة حتى يرد عليه انه لا ينتج من موجبتين (قوله لا يقال الخ) يعنى ما ذكرت مسلم فى الكثرة واما فى الواحد فممنوع (قوله بل تبطل الوحدات الخ) اى ذواتها و وجوداتها واذا ارتفعت كل واحدة منها ارتفعت الكثرة المؤلفة منهما قوله لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه) هذا كلام ذكر

وتركه تارة اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو محال قلنا لا نسلم استحالة ذلك فان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير ترجيح احدهما على الاخر كان الجايع يختار الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه من غير ترجيح احدهما على الاخر وكذلك الهارب من السبع او العدو يسلك احد السبيلين المتساويين بلا مرجح • قوله وليس ذلك اشارة الى جواب اعتراض تقرير الاعتراض ان تجويز ترجيح احد الامرين المتساويين بلا مرجح يفضى الى تجويز حدوث الحادث بلا سبب فيسد باب اثبات الصانع • تقرير الجواب ان ترجيح القادر احد مقدوريه المتساويين بلا مرجح ليس مثل حدوث الحادث بلا سبب فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما فانا نعلم ببديهة العقل امتناع حدوث الحادث بلا سبب بخلاف ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح فان بديهة العقل شاهدة بجواز ذلك وقد تحقق وقوعه والحق ان ترجيح احد الامرين المتساويين بلا مرجح محال سواء كان فى حدوث الحادث او فى احد مقدورى القادر وتخصيص احدهما بالجواز والاخر بالامتناع ترجيح بلا مرجح والمختار هو الذى يكون فعله تبعا لارادته وداعية الداعى يكفى فى الترجيح والجايع والهارب لم يختر كل منهما احد المتساويين من غير ترجيح بل غايته ان الترجيح غير معلوم وعدم العلم لا يقتضى عدم الوقوع واجيب ثانيا بان المؤثر استجمع شرائط المكنة فلا يمتنع الفعل عنه ووجود الفعل متوقف على تعلق الارادة به فلا يلزم ترجيح بلا مرجح فانه لما تعلق الارادة به حدث على سبيل الوجوب والوجوب

اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك امكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالا ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور ههنا محال كالمتصور* بق ههنا بحث وهوان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انمايتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منهاشئ واحد فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منهما شئ واحد

الشارح فى مواضع من كتبه وفيه بحث فانه مع انه مخالف لماصرحوا به وصرح الشارح نفسه ايضا فى حواشى التجريد من ان عدم الجزء علة لعدم الكل ومتقدم عليه محل الاشكال فى نفسه لان وجود الجزء الخارجى مثلا غير وجود الكل ومتقدم عليه وهذا ليس محل النزاع ثم ان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية او عدمية لاتقوم شيئين بحيث يكون كل واحد منهما موصوفا به بالاستقلال وهذا ايضا ظاهر فكيف يقوم الواحد بوجود الكل ووجود الجزء ولو صح هذا لزم فى صورة ارتفاع جميع الاجزاء ان يقوم الارتفاع الواحد بوجود الكل وبوجود الجزء ولو صح هذا لزم فى صورة ارتفاع جميع الاجزاء ان يقوم ارتفاعات بعدد الاجزاء بوجود الكل الذى هو شئ مخصوص وفساده ظاهر (قوله لان رفع الجزء هو رفع الخ) اى صدقا اذ ليس فى الخارج رفعان يترتب احدهما على الآخر وانما التغاير بينهما بحسب المفهوم فى الذهن وبهذا الاعتبار يحكم العقل بينهما بالعلية ويصح دخول الفاء بينهما ولذا قال المحققون علية العدم للعدم ليس فى الحقيقة الا عدم علية الوجود فى الخارج واعتبار العلية بين العدمين انما هو فى الذهن وبهذا اندفع التدافع بين كلاميه هذا وماصرحوا به من ان عدم الجزء علة لعدم الكل وكذا ماقيل ان وجود الكل مغاير لوجود الجزء فكيف يتحدد عدماهما وانه لو كان عدم الجزء عدم الكل بعينه لزم ان يكون للكل اعدام متعدد بحسب تعدد اعدام الاجزاء اذا انعدمت معا وان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية او عدمية لاتقوم بمحلين لان هذه الوجوه انما تقتضى التغاير فى المفهوم لابحسب الصدق على مايظهر بالتأمل الصادق (قوله ولذلك الخ) والسر فى ذلك خروج اللازم عن حقيقة الملزوم ودخول الجزء فى الكل **قوله** بق ههنا بحث الخ) هذا البحث ايراد على مانقل من المصنف من تحقق تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوعهامع انه شرط فى صدر المقصد كون المتقابلين منسوبين بالعروض الى موضوع واحد شخصى فلا يرد على الشارح ان ماذكره لو تم لدل على عدم التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة مع ظهور فساده ولا ان موضوع المتقابلين لايلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد يكون واحدا بالنوع كالرجولية والانوثية للانسان وقد يكون واحدا بالجنس كالفردية والزوجية للعدد وبامر اعم كالخيرية والشرية ولا انه يلزم مماذكره ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية وغير ذلك ممايزول بزوالها الشخص غير متقابلة لسلوبها اذ لايمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لهما ثم لو استدل بماذكر فى حيز البحث على انتفاء التقابل الذاتى بينهما فى نفس الامر لورد عليه ماذكر (قوله فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء الخ) بناء على ان الجمع ليس اعداما بل احداث صفة الوحدة فى امور المتكثرة كما هو رأى المتكلم فمعنى قوله باقية باعيانها انها باقية بهوياتها ووجوداتها **قوله** ان كانت الاشياء باقية باعيانها الخ) قيل عليه ان اراد به ان تلك الاشياء باقية بتعددها على مايفى عنه لفظ باعيانها فمختار انها باقية بتعددها ولم يزل ايضا فان زوال الكثرة عن شئ لايقتضى زوال وجوده والا لكان جمع المياه التى فى كيزان متعددة فى كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجادا لماء آخر من كتم العدم والضرورة قاضية ببطلانه وان اراد انها باقية بشخصها فنمنع الملازمة ونقول تلك الاشياء التى كانت واحدة بالشخص باقية بشخصها الا انها زالت عنها تلك الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل انا لانسلم ان الوحدة والكثرة من المشخصات حتى يزول بزوال احدهما وطريان الآخر وجود موضوعهما لم لايجوز ان يكونا من العوارض المتعاقبة كما هو مذهب افلاطون فى الاتصال والانفصال وماذكره الشارح مبنى على الهيولى والصورة حتى يلزم انعدام الصورة الجسمية التى هى معروضة للكثرة فى الكيزان اذا جعل تلك المياه فى كوز واحد وحصول صورة واحدة متصلة فى حد ذاته لامفصل فيها اصلا فلا تقوم حجة على نفاتهما ومنهم المصنف كما سيجئ وايضا ماذكره انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة

بالقدرة والارادة لاينافى تمكنه من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها فان وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعى وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وحدها* الثانى ان اقتدار القادر نسبة بين القادر والمقدور فيجب ان يتميز المقدور عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان المقدور يجب تميزه عن غيره وكل متميز ثابت فاذا تعلق القدرة بالمقدور يتوقف على ثبوته فى نفسه وثبوت المقدور متوقف على القدرة عليه فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل بالايجاب فانه لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم ان لايكون المؤثر موجبا لان ايجاب المؤثر فى الاثر نسبة بين الموجب والاثر فيجب ان يتميز الاثر عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان الاثر يجب تميزه عن غيره وكل متميز ثابت فاذا الايجاب يتوقف على ثبوت الاثر فى نفسه وثبوت الاثر فى نفسه متوقف على الايجاب فيلزم الدور ثم اجيب عنه بان تميز المقدور عن غيره انما هو فى علم القادر لافى الخارج وكل متميز ثابت فى العلم لافى الخارج وثبوته فى العلم غير موقوف على القدرة عليه بل ثبوته فى الخارج موقوف على القدرة عليه فانفك الدور * الثالث المقدور لايخلو عن وجود او عدم فلو كان المؤثر قادرا فتمكنه بالضرورة حال حصول احد الطرفين ضرورة امتناع الخلو عن الوجود والعدم واللازم باطل لان الحاصل من الطرفين سواء كان وجودا او عدما واجب واذا كان الحاصل من الطرفين واجبا كان

فالكثرة باقية فى موضوعها الذى هو تلك الاشياء التى صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد فى الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التى كانت معروضة للكثرة وحصل شئ آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد فى الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ❊ ثم التحقيق المفهوم من كلا مهم هو ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شئ يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا هذا هو مقصد القوم فى هذا المقام لا ان بين مفهومى تعريفيهما تقابلا بل بالذات او بالعرض والقول بأن التقابل بين الكثرة والوحدة الطارية احديهما على الاخرى المبطلة اياها تقابل التضاد باطل لما عرفت من عدم الاتحاد فى الموضوع ولان الكلام فى حقيقتيهما لا فى افرادهما والوحدة المذكورة اعنى الوحدة الطارية على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارية على موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة اياها فلا تكون ذات هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة ومن المتصلفين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ نحن لا نوجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولا نوجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالآخر مع ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست مقومة لها ولا نشترط ايضا فى موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انا نعلم ان ذاتيهما مما يتقابلان جزما مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية وهو ايضا مردود بان ذلك الجزم منا انما هو لتبادر الذهن الى ان معروض الوحدة جزؤ لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات اذا نسبهما العقل الى شئ واحد وحكم بأن حصول احدهما فيه مانع من حصول الآخر فتأمل والله الموفق ❊ المقصد الرابع ❊ مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية ❊ فانها وان كانت متشاركة فى كونها كثرة لكنها متمايزة

بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا للوحدة والكثرة ولا تقوم برهانا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها فى الحالين وقد اتصف فى احديهما بالكثرة اتصافا حقيقيا ولو بواسطة الصورة وفى الاخرى بالوحدة ولو بواسطتها ايضا وذلك كاف فى اتحادهما محلا وما يقال من ان الهيولى ليست فى حد ذاتها واحدة ولا كثيرة فمعناه ان الاتصاف باحدهما ليس مقتضى ذاتها لا انها ليست موصوفة باحدهما حقيقة فان ذلك ممنوع (قوله وان زالت تلك الخ) بناء على ان الجمع اعدام للاتصالات المتعددة وايجاد لاتصال آخر كما هو رأى الحكيم ومن لم يتنبه لمنشأ الترديد وقع فى ورطة الحيرة فقال ما قال (قوله ثم التحقيق الخ) لما ابطل ما قاله المصنف حقق المقام بما لا مزيد عليه فثم للتراخى فى الرتبة (قوله لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا) لانه اذا لوحظ ذات الجزء والكل مع قطع النظر عن وصفيهما لا يحكم العقل بامتناع اجتماعهما (قوله لا ان بين الخ) اى ليس مقصود القوم اثبات احدهما ونفى الآخر بين المفهومين (قوله مقابلة لماهية الكثرة) ولكونها مقومة لها فى ضمن فرد منها تكون مقابلة لفرد منها هو ما طرأت عليه (وقوله مما يتباعدان جدا) قد عرفت ان التقويم ينافى التباعد (قوله ولا نوجب الخ) قد عرفت ان التقويم ينافى الضدية (قوله مع ان الوحدة الخ) قد عرفت ان الكلام فى ماهيتهما (قوله ولا نشترط ايضا الخ) قد عرفت ان النسبة الى موضوع واحد شخصى لازم فى المتقابلين ولما كان فساد هذه الدعاوى معلوما مما تقدم ولم يبرهن عليها القائل جعله الشارح قدس سره من المتصلفين ولم يتعرض لبيان فسادها (وقوله وهو ايضا مردود الخ) حاصله ان المعلوم بالضرورة عدم اتصاف شئ واحد بهما ولا يلزم من ذلك تقابلهما (قوله فى كونها كثرة) اى فى الكثرة المطلقة تعبير عن الشئ بالصفة النفسية له كما يعبرون عن الانسان بالانسانية وعن السواد واللون بالسوادية واللونية كيلا يتوهم ارادة ما صدق عليه فان اخذت الكثرة بشرط لا شئ كانت مادة وان اخذت لا بشرط شئ كانت جنسا وكذا الحال فى

الطرف المقابل للحاصل ممتنعا فلا يكون تمكنه حال حصول احد الطرفين متحققة لاستحالة المكنة من الواجب والممتنع واجيب بأن ماذكرتم يقتضى نفى المكنة حال حصول احد الطرفين ونحن لا نقول بالمكنة من الطرفين حال حصول احدهما بل نقول المكنة حاصلة فى الحال من الايجاد فى الاستقبال او نقول المكنة حاصلة فى الحال بالنظر الى ذات المقدور مع عدم الالتفات الى ما هو عليه من وجود او عدم فان المقدور من حيث ذاته من غير التفات الى ما هو عليه من وجود او عدم ممكن والمكنة حاصلة بالنسبة الى الممكن ومع ما عليه من الوجود او العدم واجب او ممتنع والمكنة غير حاصلة بالنسبة الى المقدور من حيث هو موجود او معدوم فانه من حيث هو موجود او معدوم واجب او ممتنع وكل منهما غير مقدور لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع فان القادر متمكن من ايجاد ذات المقدور لا من ايجاد ذات المقدور الموجود والمعدوم. قيل على الاول ان المكنة الحاصلة فى الحال من الايجاد فى الاستقبال محال لان الحصول فى الاستقبال محال لان شرط الحصول فى الاستقبال حصول الاستقبال فى الحال وحصول الاستقبال الحال محال فالحصول فى الاستقبال محال لان امتناع الشرط مستلزم لامتناع المشروط فلا يكون الحصول فى الاستقبال مقدورا فلا يمكن المكنة فى الحال من الايجاد فى الاستقبال والجواب انا لا نسلم ان شرط الحصول فى الاستقبال حصول الاستقبال فى الحال بل شرط الحصول فى الاستقبال حصول المكنة فى الحال

بخصوصيات هى صورهاالنوعيةوذلك (لاختلافهاباللوازم كالصم والمنطقية) والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلاتشارك ماعداها فى انها كثرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهى مبدأ لوازمها (وتقوم كل عدد) من انواع الاعداد (بوحداته) التى مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحدةٌ من تلك الوحدات جزء للماهية وليس لها جزء سوى الوحدات فايقال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية له فلابد هنالك من جزء صورى كلام ظاهرى بل الصواب ان المركب العددى هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لاحاجة فى ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للواحدث بعد اجتماعها (لاالاعداد) اى ليس تقوم كل عدد بالاعداد (التى فيه فالعشرة) مثلا (مجموع وحدات مبلغهاذلك) المذكور الذى هو العشرة اى حقيقة العشرة هى عشروحدات مرة واحدة (وقال ارسطوانها) اى العشرة (ليست ثلاثة وسبعة ولااربعة وستة) ولاغير ذلك من الاعداد التى يتوهم تركبها منها (لامكان تصور العشرة) بكنهها (مع الغفلة عن هذه الاعداد) فانك اذا

الخصوصيات فلايرد ان الكثرة جنس للمراتب فكيف يكون الخصوصيات صورا نوعية ولايحتاج الى ان يراد بالصور النوعية الفصول بناء على كونها مبدأها (قوله متمايزة بخصوصيات) داخلة فى قوامها لكونها انواعا وتلك الخصوصيات فى التحقيق بلوغ الوحدات الى تلك المرتبة لايزيد عنها ولا تنقص (قوله هى صورها النوعية) اى بمنزلتها فى كونها مبدأ للآثار المختصة بكل واحدة من تلك المراتب قوله كالصم والمنطقية الخ) الاولية هى كون العدد بحيث لايعده الا الواحد كالثلاثة والخمسة والسبعة وغيرها والتركيب كونه بحيث يعده غير الواحد ايضا كالاربعة والثمانية والتسعة *والمنطق قديرادبه المجذور اعنى مايكون حاصلا من ضرب عدد فى نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب اثنين فى نفسه وكالتسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة فى نفسها*ويرادبالاصم الذى يقابله وهو مالايكون حاصلا من ضرب عدد فى نفسه كالاثنين والثلاثة وقديراد بالمنطق مايكون له كسر صحيح من الكسور التسعة وبالاصم الذى يقابله وهومالايكون كذلك (قوله واختلاف اللوازم الخ) اى كون لازم كل واحدة منها مخالفا للازم الاخرى فالاختلاف بمعنى التخالف لابمعنى التعدد على ما وهم فاوردان تعددالملزومات يدل على مخالفة الملزومات فى الحقيقة اذلايجوز استناد اللوازم المتخالفة الى القدر المشترك فلابد من استنادها الى امور مختصة داخلة فيهالئلايلزم التسلسل فى اللوازم (قوله التى مبلغ جملتها الخ) تفسير لمعنى الاضافة المستفادة من قوله بوحداته يعنى تقوم كل عدد بالوحدات المختصة به بهذا الاعتبار اى يكون مبلغ جملتها ذلك النوع (قوله وليس لها جزء سوى الوحدات) اى الوحدات المخصوصة بذلك الاعتبار لاان حقيقتها الوحدات مطلقا والا لاتحدت جميع المراتب فى الحقيقة فلم تكن انواعا (قوله كلام ظاهرى) لدلالة على انه فى كل مرتبة سوى الوحدات البالغة الى تلك المراتب امر آخر حيث قيل ان وحدات كل نوع اجزاء مادية له بل التحقيق ان يقال ان الوحدات مطلقا اجزاء مادية له وكونها وحدات مخصوصة بتلك المرتبة جزء صورى لها (قوله وانه لاحاجة الخ) فمعنى قولهم تقوم كل مرتبة بوحداته انه لاحاجة بعد اعتبار الوحدات البالغة الى تلك المرتبة الى اعتبار هيئة عارضة لها قال بعض اجلة المتأخرين من ان الحكم بعدم تركب كل مرتبة من الاعداد التى فيه على تقدير اشتمال العدد على الجزء الصورى ظاهر اذلادخل للجزء الصورى لمرتبة فى حصول مرتبة اخرى واما مع نفى الجزء الصورى عنها فلاادالعددحينئذ محض الوحدات بلا انضمام امر فدخول الوحدات فى العدد بعينه دخول الاعداد ليس بشئ اذ لابد من اعتبار الخصوصية فى كل مرتبة والا لم يكن المراتب انواعا ونفى الجزء الصورى بمعنى عدم عروض هيئة لتلك الوحدات المخصوصة لايقتضى كون حقيقة كل مرتبة محض الوحدات (قوله اى ليس تقوم الخ) بل الاعداد التى فيه لازمة له فلو عرفت كل عدد بما فيه كما يقال لعشرة خمسة وخمسه كان رسماله (قوله فانك اذا تصورت الخ) يعنى تصور الشئ بالكنه انما يكون بتصور

من الايجاد فى الاستقبال واجتماع المكنة فى الحال من الفعل فى الاستقبال مع عدم وقوع الفعل فى الحال ممكن فى الحال فان حصول المكنة فى الحال مع حصول الفعل فى الاستقبال ممكن الاجتماع ومع حصول الفعل فى الحال ممتنع الاجتماع والمعترض جمع بين الحصولين حصول المكنة وحصول الفعل فى الحال فيلزم المح *الرابع لوكان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين لان القادر يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك واللازم باطل لان الترك غير مقدور لانه نفى محض وعدم مستمر والنفى المحض والعدم المستمر لايكون مقدورا وفعلا واجيب بان القادر هو الذى يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لايفعل لاان يفعل الترك فان انتفاء الفعل غير فعل الضد اى غير فعل الترك *قال* فرع انه تعالى قادر على كل الممكنات اذ الموجب للقدرة ذاته ونسبته الى الكل على السواء والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين الجميع وقالت الفلاسفة انه تعالى واحد لايصدر عنه الا الواحد وقد سبق القول عليه وقال المنجمون مدبر هذا العالم هو الافلاك والكواكب لما شاهد من ان تغيرات الاحوال مترتبة على تغيرات احوال الكواكب واجيب بأن الدوران لايقطع العلية لتخلفها عنه فى المضافين وجزء العلة وشرطها ولازمها وقالت الثنوية انه لايقدر على الشر والا لكان شريرا والرد وقال النظام انه تعالى لايقدر على القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة وجوابه انه لاقبيح بالنسبة اليه وان سلم فالمانع حاصل لاان الـ زاالله. قال البلخى انه لايقدر على مثل فعل العبد لانه طاعة اوسفه اوعبث

(تصورت)

تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلاشبهة فلايكون شئ من تلك الاعداد داخلا فى حقيقتها (بل هى عشرة) وحدات (مرة واحدة) وربما يستدل على ذلك بأن تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلاثة والسبعة او الاربعة والستة او الخمسة والخمسة فان تركبت من بعضها لزم الترجيح بلامرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتى له لان كل واحد منها كاف فى تقويمها فيستغنى به عما عداه ؛ فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذلا مدخل فى تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذى يفى بحقيقة العشرة هو الوحدات فاذكرته اعتراف بالمطلوب ثم ربما ينقض الدليل بان تركبها من الوحدات ايضا ليس أولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلامرجح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لايفيد ترجيحا ويجاب بأنه لما كفت الوحدات فى تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل فى تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول ❊ المقصد الخامس ❊ فى اقسام الواحد وهو ❊ اى الواحد (اما ان لاينقسم) الى جزئيات بان يكون تصوره مانعا من حمله على كثيرين (وهو الواحد بالشخص او ينقسم) الى جزئيات بان لايمنع تصوره من الشركة (وهو غيره) اى غير الواحد بالشخص ويسمى واحدا لابالشخص (وانه) اى الواحد لابالشخص (كثير وله جهة وحدة فهو واحد من وجه) وكثير من وجه آخر (اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة) الى الاجزاء اصلا (فهو الواحد الحقيق وهو) اى الواحد

ذاتياته بالكنه فاذا تصور حقيقة كل واحدة من الوحدات المخصوصة بمرتبة من المراتب كان تلك المرتبة متصورة بالكنه مع الغفلة عن جميع المراتب التى فيها **قوله** من غير شعور الخ) ربما يوجه كلام ارسطو بأن الستة مثلا وحدات ست بشرط عدم انضمام الاخرى فعند الانضمام زالت الستة لزوال شرطها وبه يظهر سر عدم التركيب من الاعداد وسر امكان التعقل بدون تلك الاعداد مع ان تلك الاعداد عين الوحدات (قوله لان اشتمال الخ) دفع لما قيل من ان تركبها من الوحدات اولى لانه لازم على كل حال لاشتمال تلك الاعداد عليها بانه لايفيد الترجيح والالزم ان يكون تركب السرير من العناصر اولى من تركبه من الخشب المخصوصة لاشتمالها عليها (قوله وهذا بالحقيقة الخ) اذلا فرق بينهما الا بان الاول استدلال بكفايتها فى التعقل بالكنه وهذا بكفايتها فى حصول نفسها وقد يجاب عن النقض بانه لما ظهر بطلان التقوم بالاعداد بقسميه تعين التركيب من الوحدات اذلا ثالث وليس بشئ لان بطلان التقوم بالاعداد انما يظهر اذا لم يكن دليله منقوضا (قوله فى اقسام الواحد) وبه يعلم اقسام الوحدة **قوله** اما ان لاينقسم الى جزئيات) المراد بعدم الانقسام الى الجزئيات ان لايكون مقولا عليها فمجموع زيد وعمر وواحد بالشخص وقد صرح به بعضهم ايضا لكن الظاهر خروجه من اقسام الواحد بالشخص الذى سنذكره اللهم الا ان يدرج فى الواحد بالاجتماع وفيه مافيه (قوله وانه كثير وله جهة وحدة) لما كان اتصافه بالكثرة خفيا لكونه باعتبار نفسه جعل الاتصاف بالكثرة مناطا للحكم اهتماما بشانه واتصافه بالوحدة قيدا له فاندفع ماقيل ان مايتراأى من هذا الحكم مستدرك والصواب الاكتفاء بقوله واحد من وجه كثير من وجه آخر ومعنى قوله انه كثير انه يلزمه ان يكون كثيرا بخلاف الواحد بالشخص فانه لايلزمه ذلك (قوله واحد من وجه الخ) اى واحد من حيث المفهوم كثير من حيث الافراد (قوله اصلا) اى لابحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محموله كانت اوغير محمولة كما سيصرح به فيما سيأتى اما عدم قبول الاقسام الثلاثة اعنى الوحدة والنقطة والمفارق المتشخصات للقسمة الخارجية فظاهر واما عدم انقسامها الى الاجزاء الذهنية فلان الوحدة والنقطة غير داخلتين فى مقولة من المقولات التسعة فلا يكون لها جنس ولا فصل وكذا لم يثبت جنسية الجوهر فلا يكون للمفارق جنس واما عدم انقسامها الى الماهية والتشخص فبناء على عدم كون التشخص جزأ للشخص وقيد الشارح قدس سره فى حاشية شرح

واجيب بان هذه لامور اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العباد وقال ابو على وابنه انه تعالى لايقدر على نفس مقدور العباد والا لو اراده وكرهه العبد لزم وقوعه ولاوقوعه لداعى والصارف واجيب بان المكروه لايقع اذا لم يتعلق به ارادة اخرى ❊ اقول ❊ لما ذكر انه تعالى قادر على كل الممكنات خلافا للفرق سنشير اليهم والى تفصيل مذاهبهم ؛ لنا ان الموجب للقدرة ذاته ونسبته الى كل الممكنات على السواء اذ لو اختصت قادريته بالبعض دون البعض افتقر ذاته فى كونه قادرا على البعض دون البعض الى مخصص وهو محال والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين جميع الممكنات لان ما عدا الامكان منحصر فى الوجوب والامتناع وهما يحيلان المقدورية ؛ قيل لقائل ان يقول اعرفت بالبديهة ان المخصص ممتنع ههنا ام بالدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت فان قلت بالدليل فأين الدليل غاية فى الباب ان يقول نحن مانعرف جواز ثبوت المخصص او امتناعه ؛ الحق ان يقال انتهاء كل الممكنات الموجودة اليه تعالى دليل على انه قادر على الكل ؛ قالت الفلاسفة انه تعالى واحد لايصدر عنه الا واحد وسبق القول عليه حجة وجوابا ولقائل ان يقول لهم على وجه الالزام انه تعالى هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق عندكم ففيه حيثيتان فيجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد لايقال الوجود المطلق اعتبارى والامر الاعتبارى لايكون مؤثرا لانا نقول الامر الاعتبارى وان لم يجز ان يكون مؤثرا لكنه جاز ان يكون شرطا لتأثير المؤثر كما ذكرتم فى الصادر الاول

الحقيق (ان لم يكن له مفهوم سوى انه لاينقسم) اى سوى مفهوم عدم الانقسام (فالوحدة) الشخصية (وان كان) له مفهوم سوى ذلك (فاماذووضع) اى قابل للاشارة الحسية (وهوالنقطة) الشخصة (اولا) يكون ذاوضع (وهوالمفارق) الشخص (وان قبل) الواحد بالشخص (اقسمة فاما) ان ينقسم (الى اجزاء) مقدارية (متشابهة) فى الحقيقة (وهوالواحد بالاتصال) فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهوالمقدار الشخصى القابل للقسمة الوهمية على رأى

التجريد الاجزاء ههنا بالمقدارية وقال انما قيدنا الاجزاء بالمقدارية ليدخل الوحدة والنقطة الشخصيتان والمفارق الشخصى فيما لاينقسم على تقدير كون الشخص جزأ للاشخاص ويدخل الاخير ان ايضا على تقدير تركبهما من الاجزاء المحمولة انتهى وليس لك ان تحمل عبارته ههنا على ذلك بان تحمل لفظة اصلا على ان لايكون له اجزاء مقدارية لاحقيقة ولا حسا لانه مع عدم انسباق الذهن اليه مخالف لما سيأتى **قوله** ان لم يكن له مفهوم سوى انه لاينقسم) ينبغى ان يعتبر عدم الانقسام الجزئى حتى يكون واحدا بالشخص كما لايخفى فان قلت قدذكر المصنف فيما سبق ان الوحدة معرف عندهم بكون الشئ بحيث لاينقسم ولا يخفى انه مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام فكيف قال ههنا ان لم يكن له مفهوم سوى انه لاينقسم قلت كلامه ههنامحمول على المسامحة و المقصود ان لم يكن له مفهوم سوى كون الشئ بحيث لاينقسم كما وقع فى بعض الكتب المعتبرة (قوله ان لم يكن له مفهوم) اى ماهية نوعية (قوله فالوحدة الشخصية) اى فرد من افرادها وذلك لتكون داخلة فى المقسم اعنى الواحد بالشخص وكذا الحال فى البواقى (قوله سوى ذلك) اى عدم الانقسام فيكون عارضا لماهية **قوله** وهو النقطة الشخصة) الظاهر ان المراد النقطة العرضية فهذا على مذهب نفاة الجزء فلا يضر خروجه لكن تجويز كون بعض الامثلة الآتية على رأى المثبت ليس يحسن حينئذ *واعلم ان المراد بالمفهوم فى قوله ان لم يكن له مفهوم هو الحقيقة لانفس المفهوم و الاورد المنع على القول بان للنقطة مفهوما وراء عدم الانقسام دون الوحدة بناء على جواز اعتبار عدم الوضع فى مفهوم الوحدة بان يكون صفة لعدم الانقسام لالشئ والا لم يعرض الوحدة الا للمجردات واما اذا اريد الحقيقة فلا يرد المنع اذ الظاهر ان الوحدة ليس لها حقيقة وراء عدم الانقسام واما كونه غير ذى وضع فامر عارض لحقيقتها وكيف لاوالسلب ثابت للشئ بالقياس الى معنى ليس هو لهو ماهو ذاتى لايكون كذلك *واعلم ان الواجب تعالى داخل فى المفارق اذالمفارق على التوجيه المذكور ماله حقيقة وراء عدم الانقسام مع كونه غير ذى وضع لان عدم الانقسام داخل فى مفهومه كما ظن (قوله وهو النقطة) صد نفاة الجزء وان اريد اعم من الجوهرية والعرضية يصح على رأى مثبته ايضا (قوله وهو المفارق) اعم من ان يكون واجبا اوممكنا **قوله** الى اجزاء مقدارية) قيد الاجزاء بالمقدارية ليتضح تمثيل المنقسم الى الاجزاء المتشابهة بالماء مع اشتماله على اجزاء الوجود المخالفة فى الحقيقة اعنى الهيولى والصورة وفيه اشارة الى ان المراد بالاجزاء فى قوله فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا هو الاجزاء المقدارية ايضا فمعنى اصلا ان لايقبل القسمة الى تلك الاجزاء لاحسا ولا حقيقة فلا يقدح فى شموله النقطة و الواحدة والمفارق الشخصيات تركبها من الاجزاء المحمولة اعنى الجنس والفصل ولا كون الشخص جزأ للاشخاص على تقدير القول بهذين التركيبين لكن تفسيره الواحد الحقيقى فيما سيأتى بما لايقبل الانقسام لابحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها ينافيه اللهم الا ان يقال الواحد الحقيقى يطلق على معنيين ويؤيده ماسيذكره هناك بقوله شئ آخر وهو ان تقييد الاجزاء بالمقدارية يختل بالقياس الى الواحد بالاجتماع فان مثل وحدة العشرة الجزئية ليست وحدة اتصالية بل اجتماعية على ماقيل مع انها غير منقسمة الى اجزاء مقدارية غير متشابهة اللهم الا ان يقال هى منقسمة اليها نظرا الى ظاهر انقسامها الى اربعة و الستة مثلا و ان كانت غير منقسمة باعتبار الوحدات و هذا الانقسام الظاهرى يكفى ههنا كما كفى اتصال الماء حسا على رأى مثبتى الجزء فى الوحدة الاتصالية او يمنع كون العشرة من الواحد بالاجتماع (قوله الى اجزاء مقدارية) واما ماينقسم الى اجزاء غير مقدارية اما محمولة او غير محمولة كالجسم المركب من الهيولى والصورة فليس له اسم معين فى الاصطلاح فلذلك ترك ذكره والمقصود ههنا ذكر الاقسام التى لها اسماء مخصوصة عندهم والا فالاقسام الغير المذكورة كثيرة كالمجموع المركب من امرين بينهما

فانكم جوز تم ان يكون الامكان والوجوب بالغير الذان من الامور الاعتبارية شرطا تأثير المؤثر وباعتبار هما يصدر من الواحد الكثير وقال المنجمون مدبر هذا العالم اى عالم العنصريات و هو ماتحت فلك القمر هو الافلاك والكواكب واوضاعها لما نشاهد من ان تغيرات احوال هذ العالم مرتبة تغيرات احوال الكواكب واوضاعها واجيب عنه بان غاية ماذكرتم ان تغيرات هذا العالم مرتبة على تغيرات احوال الكواكب واوضاعها وهو الدوران والدوران لايستلزم علية المدار للدائر لتخلف العلية عن الدوران فى المضافين فان كلا من المضافين مرتب على الاخر وجودا وعدما فيكون الدوران ثابتا بينهما مع ان احدهما ليس بعلة للاخر وكذا الدوران ثابت بين جزء العلة وشرطها ولازمها وبين المعلول والمشروط والملزوم اذا كان جزء العلة وشرطها ولازمها مساويه فى الوجود للمعلول والمشروط والملزوم مع ان جزء العلة وشرطها ولا[illegible]ـا ليست بعلة *وقالت الثنوية والمجوس انه تعالى لايقدر على الشر والالكان شريرا وقال الامام لان فاعل الخيرات خير وفاعل الشر شرير والفاعل الواحد يستحيل ان يكون خيرا وشريرا وقال صاحب التلخيص يقولون ان فاعل الخير يزدان و [illegible] الشر اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا والله تعالى منزه عن فعل الخير والشر والمانوية يقولون ان فاعلهما [illegible] نور و ظلمة والديصانيه يذه[illegible] الى مثل ذلك والجميع يقولون

من اثبت المقادير وان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط (كالماء الواحد) بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على رأى نفاة الجزء واما حسا على رأى مثبتيه بل نقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى او ما يحل فى المقدار او فى محل المقدار حلول سريان عند من يثبت هذه الامور (او) ينقسم (الى) اجزاء مقدارية (مختلفة) بالحقائق (وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد) المشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية مخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة (والواحد بالاتصال بعد القسمة) الانفكاكية (واحد بالنوع) فان الماء الواحد اذا جزئ كان هناك ماآن متحدان فى الحقيقة النوعية (وواحد بالموضوع) اى بالمحل

اصلا وكالمشتركين فى جزء غير محمول او فى ذاتى لا يكون تمام ماهية لاحدهما او جنسا له او عرضا عاما لآخر او فصلا لاحدهما وخاصة لآخر او جنسا له او عرضا عاما له اذ فى عارض غير محمول لا يكون من قبيل النسبة قوله القابل للقسمة الوهمية) بمعنى فرض شئ غير شئ واحترزبها عن القسمة الانفكاكية فان المقدار قابل للاولى بذاته قبولا حقيقيا دون الثانية لانتفائه بطريانها عليه (قوله واما حسا الخ) عم الواحد بالاتصال لان مثبتى الجزء ايضا يطلقون على الماء الواحد بالاتصال قوله بل نقول هو ما يحل فيه المقدار الخ) هذا اضراب من قوله فهو الجسم البسيط وقيل وجه الاضراب انه ينبغى ان يعتبر فى الواحد بالاتصال الانقسام الى الاجزاء المقدارية المتشابهة فقط لئلا يتداخل الاقسام فلا يصح التمثيل بالجسم البسيط على رأى الفلاسفة لانه كما ينقسم اليها ينقسم الى الاجزاء المخالفة وهى الهيولى والصورة وفيه نظر لان قيد فقط انما اعتبر بالقياس الى الاجزاء المقدارية الغير المتشابهة فلا يقدح فى التمثيل بالجسم تركبه من الهيولى والصورة اذ ليستا من الاجزاء المقدارية بل هما من اجزاء الوجود والظاهر ان وجه الاضراب دفع توهم الحصر من قوله فهو الجسم البسيط * فان قلت توهم الحصر متحقق فى المضروب اليها ايضا مع انه لم يستوف الاقسام اذ لم يذكر فيه نفس الجسم البسيط قلت او سلم الحصر فالجسم فى بادى الرأى هو الصورة الجسمية كما سيصرح به فى اوائل موقف الجوهر فلا ضرر فى هذا الحصر (قوله بل نقول الخ) اى ليس ما يكون قبوله لا لذاته مختصا بالجسم البسيط بل اعم من ذلك قوله وهو الواحد بالاجتماع) ههنا بحث وهو ان الكلام فى الواحد الذى ليس معروضا للكثرة من جهة اخرى كما ينبئ عنه قوله فى الواحد لا بالشخص وانه كثير له جهة وحدة فلا يجوز ان يجعل من اقسامه ما يقبل القسمة سواء كان قبولها لذاته او لا لذاته وسواء كانت القسمة الى اجزاء متشابهة او غير متشابهة لان الواحد القابل للقسمة الى الاجزاء معروض للوحدة والكثرة معا من جهتين لاسيما اذا كان الانقسام حاصلا بالفعل والوحدة اجتماعية وجوابه ان الواحد لا بالشخص جهة كثرته صدقه على كثيرين ويقابله الواحد بالشخص وهو الذى لا يكون صادقا على كثيرين فلا يكون له جهة كثرة على ذلك الوجه المخصوص اعنى الانقسام الى الجزئيات ويجوز ان يكون له جهة كثرة على وجه آخر وهو الانقسام الى الاجزاء المقدارية او الذهنية (قوله وهو الواحد بالاجتماع) فالمجموع المركب من زيد وعمرو واحد بالشخص وخارج عن هذا القسم ان كان الاجتماع والاتصال الحسى شرطا فيه وكذا العشرة المركبة من الوحدات والا فداخل فيه قوله لكنها متوافقة الحقيقة) قيل وحينئذ لا فرق بين الشجر والماء فان الشجر ايضا عند من يقول بالجزء ينقسم الى اجزاء هى جواهر فردة متجانسة واجيب بجواز دخول الاعراض فى حقيقة الاجسام بل بوجوبه عند القائل بالتجانس كما صرح به المصنف فى موقف الجوهر فالشجر ينقسم الى امور متخالفة هى العناصر فان قلت غاية ما لزم اشتمال كل جزء مقدارى على متخالف الحقيقة لا ان هذا الجزء المقدارى يخالف ذاك فى تمام الحقيقة اللهم الا ان يعمم الحقيقة من تمامها قلت صرح الشارح فى موقف الجوهر بان العناصر اجزاء مقدارية للمركب فلا اشكال (قوله متوافقة الحقيقة) عند من يقول بتجانس الجواهر الفردة ولا يلزم من ذلك تجانس الجسم المركب والبسيط عندهم لان الاعراض التى بها يختلف الاجسام البسيطة مقومة لها عندهم فالجسم المركب منقسم الى اجزاء مقدارية غير متشابهة كالعناصر مثلا والجسم البسيط الى اجزاء مقدارية متشابهة (قوله واحد بالنوع) لان اجزاءه لما كانت متشابهة اى متفقة فى الحقيقة كان كل واحد منها بعد القسمة فردا له (قوله وواحد بالموضوع) لانه لا بد للاتصال الواحد الذى هو قبل القسمة والاتصالين الحاصلين بعد القسمة من محل يقبلهما لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية واما قوله فان قلت

ان الخير هو الذى يكون جميع افعاله خيرا والشرير هو الذى يكون جميع افعاله شرا ومحال ان يكون الفاعل واحدا وافعاله كلها خير وشر معا وقال الامام الجواب ان عنيتم بالخير والشرير موجد الخير والشر فلم قلتم ان الواحد يستحيل ان يكون فاعلا لهما وان عنيتم به غيره فبينوه قال صاحب التلخيص لم يتعرض الامام لابطال ذلك بل جوز ان يكون فاعلهما واحدا وجوابهم ان الخير والشر لا يكونان لذاتيهما خيرا وشرا بل بالاضافة الى غيرهما واذا امكن ان يكون شئ واحد بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس الى غيره شرا امكن ان يكون فاعل ذلك الشئ واحدا وهو معنى قول المص والتزم * وقال النظام انه تعالى لا يقدر على خلق فعل القبيح لان فعل القبيح محال والمحال غير مقدور اما ان فعل القبيح محال فلانه يدل على جهل الفاعل او حاجته وهما محالان على الله تعالى والمؤدى الى المحال محال واما ان المحال غير مقدور فلان المقدور هو الذى يصح ايجاده وذلك يستدعى صحة الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود وجوابه انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى وان سلم ان القبيح قبيح مطلقا ولكن المانع من فعله متحقق لان القدرة زائلة لان القبيح حينئذ يكون محالا لغيره والمحال لغيره ممكن لذاته والممكن لذاته مقدور فكونه مقدورا لا ينافى كونه محالا لغيره وقال البلخى انه تعالى لا يقدر على مثل عمل العبد اى مقدوره لان مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث وذلك على الله محال واجيب بان الفعل فى نفسه حركة او سكون وكونه طاعة او سفها

(عند من يقول بالمادة) فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شانها ان يتصل بعضها ببعض وتحل في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شانها الاتصال والاتحاد و اما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة (وانه) اى الواحد بالاتصال (يقال للمقدارين يتلاقيان عند حد) مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية (و) يقال ايضا (لجسمين يلزم من حركة كل) منهما (حركة الآخر) وهو على انواع واولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية (واما الواحد لا بالشخص) فقد عرفت انه واحد من جهة وكثير من جهة اخرى (فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة) اى غير خارجة عنها وحينئذ (فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع) كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي وافراده واحدة بالنوع (او جزؤها فان كان) ذلك الجزء (تمام المشترك) بين تلك الكثرة وغيرها (فهو الواحد بالجنس) اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامي والجسم والجوهر بالقياس الى افرادها (والا) وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك (فالواحد بالفصل) كالناطق مقيسا الى افراده (واما عارض) اى تكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اى محمولا عليها خارجا عن ماهيتها (وهو الواحد بالعرض) وذلك (اما واحد بالموضوع) ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة (كما يقال الضاحك والكاتب واحد في الانسانية) فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع

الاجزاء الخ فلا معنى له عند نفاة الجزء شان الاجزاء اتصال بعضها ببعض بل زوال اتصالين وحدوث اتصال ولا حلول تلك الاجزاء في مادة بل حلول الاتصال اللهم الا ان يأول ويقال المراد من اتصال بعض الاجزاء ببعض حدوث اتصال واحد وضمير تحل راجع الى الاتصال لا الى الاجزاء وكذا قوله بخلاف اشخاص الناس لا معنى له لان المقصود بيان مخالفة الواحد بالاجتماع للواحد بالاتصال في وحدة المادة واشخاص الناس ليس واحدا بالاجتماع الا ان لا يعتبر في الواحد بالاجتماع الاتصال الحسي قوله من شانها ان يتصل الخ) في هذا التقرير نوع قصور لان قوله فان تلك الاجزاء الخ بيان لكون اجزاء الواحد بالاتصال بعد القسمة واحدة بالمحل وهذا لا يظهر من القول بأن من شان تلك الاجزاء الاتصال والحلول في مادة واحدة بل المتبادر منه ان تكون مستعدة للحلول فيها كما انها مستعدة للاتصال ولو قرئ تحل بالرفع عطفا على مجموع من شانها ان يتصل لا على مدخول ان فقط لا يدفع عدم الملاءمة سوى شائبة اللغوية في التعرض لاستعداد الاتصال الا ان قوله في خلافه اذ ليس من شانها الاتصال والاتحاد يأبى عنه نوع اباء والاولى ان يقال فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة متحدة حالة في مادة واحدة لان المادة واحدة عند القائل بها سواء كانت الاجزاء متصلة اولا هذا ثم في قوله وتحل في مادة واحدة نوع مسامحة لان الحال فيها هو الصورة لا تلك الاجزاء المركبة من الهيولى والصورة فليفهم (قوله ما كان الالتحام فيه طبيعيا) اى خلقيا على اختلاف مراتبه ثم ما كان الالتحام فيه صناعيا كالاجزاء السلسلة على اختلاف مراتبه (قوله شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية) لعدم تداخل اطراف اجزائه بخلاف القسم الاول واقوى من الوحدة الاجتماعية للتلازم في الحركة (قوله واما الواحد لا بالشخص) قد ظهر من تعريفه السابق ان الواحد لا بالشخص هو المفهوم الكلي وهو واحد من حيث هو وكثير من حيث الصدق فجهة الوحدة هو نفس المفهوم اذا اعتبر من حيث هو اى مع قطع النظر عن الصدق (قوله اى غير خارجة عنها) ليشمل تمام الماهية (قوله كالانسان) مثال لتمام الماهية (قوله فيقال الانسان واحد نوعي الخ) اشارة الى الضمير في قوله وهو الواحد بالنوع راجع الى الكثير لا الى تمام ماهيتهما من حيث صدقه على الكثرة وقس على ذلك فيما سيأتي فالاصطلاح على ان يقال لجهة الوحدة واحد نوعي اى واحد من الانواع وللكثير الذي هو جهة وحدته واحد بالنوع اى وحدته باعتباره كما فصله في شرح حكمة العين قوله بين تلك الكثرة وغيرها) ينبغي ان يراد بالكثرة بعض افراد الجنس لا مجموعها والا لم يبق لغيرها معنى (قوله اى محمولا عليها) سواء كان بالطبع او لا ليشمل القسمين (قوله بمعنى انه الخ) وان لم يكن عارضا لهما بمعنى انه قائم بهما (قوله موضوع لهما بالطبع) لكونه موصوفا

او عينا اعتبارات تعرض الفعل بالنسبة الى العبد فانها تعرض للفعل من حيث انه صادر عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذات الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبد لان المقدور من شانه ان يوجد عند توفر دواعي القادر وان يبقى العدم عند توافر صوارفه فلو كان نفس مقدور العبد مقدورا لله تعالى فلو اراد الله تعالى مقدور العبد وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولزم لا وقوعه لتحقق الصارف واجيب بان المكروه لا يقع عند وجود الصارف اذا لم يتعلق به ارادة اخرى تستقل والتحقيق انه يمكن كون المقدور مشتركا بين القادرين اذا اخذ من حيث هو غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافة الى احدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كون مقدور احدهما مقدورا للآخر قال * الثاني انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه الاول انه مختار فيمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم الثاني ان من تأمل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة حكمة مبدعها وما يرى من عجائب احوال الحيوانات فمن اقدار الله تعالى اياه والهامه بها * الثالث ان ذاته تعالى هوية مجردة حاضرة له فيكون عالما به اذ العلم حضور الماهية المجردة وهي مبدأ جميع الموجودات والعالم بالمبدأ عالم بذويه لان من علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره وذلك يتضمن العلم به فيكون

لهما بالطبع (او) واحد (بالمحمول) ان كانت جهة الوحدة محموله بالطبع على تلك الكثرة (كما يقال القطن والثلج واحد فى البياض) فان الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما (اولا) اى لاتكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولاامرا عرضيا لها وذلك بأن لاتكون محمولة عليها اصلا (كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة الملك الى المدينة) ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه تتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدان فى التدبير الذى ليس مقوما ولا عارضا لشئ منهما بل هو عارض للنفس والملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك فى التدبير كانت من قبيل الاتحاد فى العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج فى البياض وان اعتبرت بين النسبتين فى كونهما نسبة كانت جهة الوحدة حينئذ اما مقومة لجهة الكثرة اوعارضة لها وان اعتبرت اتحاد النسبتين فى كونهما منشأ للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا فى العارض المحمول (وقد يسمى) الواحد الذى ليس بجهة الوحدة فيه ذاتية ولاعرضية للكثرة (الواحد بالنسبة وانت تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام) المذكورة انما هو (بالتشكيك و) تعلم (ايها) اى اى هذه الاقسام (اولى) بمعنى الوحدة من غيره اذلا شك ان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذى هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس الشئ ماهية له مقولة عليه فى جواب ماهو بحسب الشركة دون الفصل والواحد بأمر ذاتى اولى من الواحد بأمر عرضى وهو اولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصى ان لم يقبل الانقسام اصلا لابحسب الاجزاء المقدارية ولابحسب غيرها محمولة كانت اوغير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقى اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة التى من اقسام الواحد الحقيقى اولى من غيرها

بهما (قوله اولى بمعنى الوحدة من غيره) لكونه متباعدا عن الكثرة بالقياس اليه (قوله اولى بالوحدة) لانتفاء الكثرة فيه من حيث المفهوم والصدق (قوله اولى من الواحد بالجنس) لكونه واحدا من حيث تمام الماهية (قوله لان جنس الشئ الخ) فهو واحد من حيث الماهية وان كان الفصل اقل افرادا كذا فى حواشى شرح التجريد للشارح وفيه اشارة الى ان الواحد بالفصل وان كان اولى من الواحد بالجنس من جهة قلة الافراد لكن جهة الجنس اولى منها لكونها ذاتية بخلاف قلة الافراد (قوله والوحدة من اقسام الواحد الحقيقى الخ) الظاهر ان المراد بالواحد الحقيقى الذى جعل الوحدة من اقسامها هو الذى مر فى صدر المقصد اعنى مالا ينقسم الى الاجزاء المقدارية اصلا لا الواحد الحقيقى المذكور بقوله وهو المسمى بالواحد الحقيقى لان كون الوحدة من اقسام الواحد الحقيقى بهذا المعنى انما يتم اذا لم يتركب من الاجزاء الذهنية ايضا وبهذا التوجيه يندفع ما توهم من ان ماذكره ههنا مخالف لما ذكره فى حواشى التجريد حيث قال ثمة ثم الواحد بالشخص اذا لم يقبل انقساما اصلا لابحسب الاجزاء الكمية اى المقدارية ولابحسب الاجزاء الحدية اى غير المقدارية سواء كانت محموله اوغير محموله فانها توجد فى الحد ايضا كما مر ولابحسب الماهية والتشخص كالواجب تعالى كان اولى بالوحدة من جميع ماعداه ثم ما لم ينقسم بحسب الماهية والتشخص كالوحدة الشخصية اولى مما ينقسم باعتبار آخر كالنقطة والمفارق ووجه الاندفاع ان المراد بالواحد الشخصى فى قوله ثم الواحد الشخصى ان لم يقبل الانقسام الخ هو الواجب تعالى والمراد بقوله والوحدة التى من اقسام الواحد الحقيقى اولى من غيرها انها اولى من اقسام الواحد الحقيقى بالمعنى العام سوى الواجب تعالى بقرينة انه صرح اولا بأنه اولى من الكل فيؤول الى ماذكره فى شرح التجريد فتأمل (قوله والوحدة التى من اقسام الخ) لانه يمكن تصور انفكاك الوحدة منها فالتصور والمتصور فيها كلاهما محالان بخلاف القسمين الباقيين اعنى النقطة والمفارق فانه يمكن تصور انفكاك الوحدة عنهما وان كان المتصور محالا وما قاله الشارح قدس سره فى حواشى شرح التجريد من كون الواجب تعالى الذى هو فرد من المفارق لعدم قوله القسمة الى

عالما بالجميع * الرابع انه تعالى مجرد وكل مجرد يجب ان يعقل ذاته وسائر المجردات لانه يصح ان يعقل وكل مايصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره فيكون حقيقته مقارنة له اذ التعقل يستدعى حضور ماهية فى العاقل وصحة المقارنة لايشترط فيها كونها فى العقل لانه مقارنتها للعقل والشئ لايكون شرط نفسه فيصح اقتران ماهية الموجودة فى الخارج بالماهيات المعقولة ولامعنى للتعقل الا ذلك وكل من يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلا له وذلك يتضمن كونه عاقلا لذاته وكل مايصح للمجرد وجب حصوله اذ القوة من لواحق المادة لاسيما فى حق الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته والوجهان الاخيران معتمد الحكماء وفيه مانظر * اقول * المبحث الثانى فى ان الله تعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة * الاول ان الله تعالى فاعل مختار لما مر وكل فاعل مختار يمتنع توجه قصده الى ماليس بمعلوم فالله تعالى يمتنع توجه قصده الى ماليس بمعلوم فيكون مقدوره معلوما فيكون عالما * الثانى ان افعاله تعالى محكمة متقنة لان من تأمل فى احوال المخلوقات وتفكر فى تشريح الاعضاء ومنافعها وفى هيئة الافلاك وحركاتها واوضاعها علم بالضرورة حكمة مبدعها قوله ما يرى من عجائب افعال الحيوانات فن اقدار الله تعالى اياها والهامه لها اشارة الى جواب دخل تقرير الدخل ان احكام الفعل اى كونه ذا ترتيب لطيف وتأليف عجيب لايدل على حكمة موجدها فان الحيوانات منها مايرى من عجائب افعالها وترتيبها اللطيف وتأليفها الغريب كفعل النحلة من بناء البيوت المسدسة مع كثرة مافيها من الاحكام والاتقان مع انها ليست بحكمته عالمة قطعا

والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كانت مقولية الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك (فتكون) تلك الوحدات (مختلفة بالحقيقة) متشاركة فى هذا العارض الذى هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك فى العارض الذى هو الوجود المطلق (فلايعجب) حينئذ (اشتراكها) اى اشتراك الوحدات (فى الحكم) فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال (فمنها ماهو وجودى) كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ماسيأتى (ومنها ماهو اعتبارى) محض فلايلزم من وجودية الوحدة تسلسل فى الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولايلزم من عدميتها فى الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق (ومنها ماهو زائد) على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا (و منها ماهو نفس الماهية) كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لابوحدة زائدة عليها (ومنها ماهو جزؤها) اى يجوز كونها جزأ منها (وكذلك سائر الاحكام) فيقال مثلا جاز كونها جوهرا فى بعض وعرضا فى بعض آخر (فتنبه له) اى لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات فى الاحكام فانه ينفعك فى مواضع متعددة ﴿ المقصد السادس ﴾ الوحدة تتنوع ﴿ انواعا (بحسب مافيه ولكل نوع) منها (اسم) يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها (ففى النوع مماثلة) فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان فى الماهية النوعية (وفى الجنس مجانسة وفى الكيف مشابهة وفى الكم) عددا كان او مقدارا (مساواة وفى الشكل مشاكلة وفى الوضع موازاة ومحاذاة) كشخصين تساويا فى الوضع بالقياس الى ثالث (وفى الاطراف مطابقة) كطاسين انطبق طرف احدهما على طرف الآخر (وفى النسبة مناسبة) كزيد وعمرو اذا تشاركا فى بنوة بكر ﴿ المقصد السابع ﴾ الاثنان هما الغيران ﴾ اى الاثنينية تستلزم التغاير هذا هو المشهور الذى ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا (وقال مشايخنا) ليس كل اثنين بغيرين بل (الغيران موجود ان جاز انفكاكهما فى حيز اوعدم فخرج) بقيد الوجود

الاجزاء اصلا اولى بالوحدة من الوحدة الشخصية فيبنى على كون التشخص جزأ منها كما صرح به فيها فلاتدافع بين الكلامين ولااحتياج الى تكلف بارد بأن يحمل الواحد الحقيقى فى قوله وهو المسمى بالواحد الحقيقى على معنى مالا يقبل الانقسام الى الاجزاء اصلا وفى قوله من اقسام الواحد الحقيقى على معنى مالايقبل الانقسام الى الاجزاء المقدارية و ان يصرف قوله اصلا فيما تقدم عن معناه الظاهر الى المعنى لاحقيقة ولاحسا (قوله واذا كانت مقولية الخ) لايخفى ان اللازم مماذكر كون الواحد مقولا على ماتحته بالتشكيك والمقصود كون الوحدة بالنسبة الى افرادها كذلك قدر الشارح قدس سره الشرطية وجعل ضمير فيكون راجعا الى الوحدات لكن الكلام فى لزوم كون الوحدة كذلك مماتقدم ووجه اللزوم انه لماكان الواحد باعتبار معنى الوحدة مقولة بالتشكيك على افراده كان حصول الوحدة فى معروضاتها مختلفة فكان بعض افراد الوحدة اولى بالوحدة من البعض الآخر ايضا فتدبر **قوله** فتكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة) اى يجوز ان يكون كذلك على ما مر من الشارح فى بحث الوجود وانما فرع على التشكيك لانه يظهر حينئذ (قوله فتكون تلك الوحدات الخ) اى يجوز ان يكون كذلك (قوله ولايلزم من عدميتها فى الجملة) اى باعتبار بعض افرادها كونها اعتبارية باعتبار جميع الافراد بخلاف مااذا كانت متحدة الماهية فانه لايجوز اختلاف افرادها بالوجود والعدم لما مر مرارا من ان كل مامن شانه الوجود فى الخارج لايجوز الاتصاف به الابعد وجوده فيه كيلا يلزم السفسطة **قوله** جاز كونها جوهرا فى بعض) اى ليس عرضية الوحدة فى بعض مانعا لجوهريتها فى بعض آخر لان جوهريتها فى بعض جائز **قوله** وفى الجنس مجانسة) وقد يطلق التجانس بمعنى التماثل كما يقال الجواهر الفردة اما متخالفة او متجانسة (قوله اى الاثنينية تستلزم التغاير) اى فى الوجود سواء كانا متغايرتين بالذات او بالاعتبار فلاينافى ماتقدم فى مباحث الوجود من ان التغاير نفس الاثنينية اومستلزم لها ففيه اشارة الى ان قوله الاثنان هما الغيران وان افاد حصر المسند اليه فى المسند والعكس الا ان المقصود هو الاول لان الثانى لانزاع فيه (قوله الاعدام) اى المعدومات التى من جملتها الاعدام ايضا لان خروج الاعدام انما هو باعتبار انها معدومة لامن حيث ذواتها فيشمل المعدومات كلها

تقرير الجواب ان مايرى من عجايب احوال الحيوانات فهو من اقدار الله تعالى اياها على تلك الاحوال والهامه تلك الحيوانات بأن يفعل تلك الافعال قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية وكل من كان افعاله محكمة متقنة فهو عالم فان امثال ذلك لايصدر عن لاعلم له ولايتكرر وقوع الفعل المحكم المتقن عمن هو جاهل * الثالث ان ذاته تعالى هوية مجردة عن المادة ولواحقها عبارة المجرد وذاته تعالى مبدأ لجميع الموجودات لانه قادر على كل الممكنات موجد لها والعالم بالمبدأ عالم بماله المبدأ لان من علم ذاته علما تاما علم لوازمه التى هى بلاوسط ومن جملتها انه مبدأ لغيره فعلم كونه مبدأ لغيره فمن علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره وذلك يتضمن العلم بالغير الذى هو ذو المبدأ فيكون عالما لجميع الموجودات من حيث وقوعها فى سلسلة السببية النازلة من عنده امابطولا كسلسلة السببية المترتبة المنتهية اليه فى ذلك الترتيب اوعرضا كسلسلة الحوادث التى تنتهى اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضى يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى * الرابع انه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها قائم بذاته لماسبق وكل مجرد قائم بذاته يجب ان يعقل ذاته وسائر المجردات لان كل مجرد قائم بذاته يصح ان يعقل لان كل مجرد قائم بالذات يكون منزها عن الشوائب المادية مقدسا عن العلائق الغريبة التى لاتلزم ماهيته من ماهيته وكل ماهو كذلك فمن شان ماهيته ان تصير معقولة لذاتها لانها لاتحتاج الى عمل تعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل الذى من شانه ان يعقلها فكل مجرد قائم بالذات يصح

(الاعدام) فانها لاتوصف بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولاعدم ووجود وهذا اعم من قوله (اذلاتمايز فيها) ولابد فى الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بمايكون طرفاه عدمين # فان قلت اليس قدمر ان الاعدام متمايزة عند المتكلمين النافين لوجود الذهنى قلت اجيب من ذلك بان التمايز بينها انماهو بحسب مفهوماتها دون ماصدقت هى عليه ولابد فى الغيرين من التمايز بحسب ماصدقا عليه فتدبر (و) خرج به (الاحوال)

قوله فانها لاتوصف بالتغاير عندهم) هذا تعليل لاخراج المفهوم من الكلام لاللخروج واما علة الخروج عدم تحقق الوجود المأخوذ فى التعريف بهما وكذا الكلام فى قول المصنف اذلاتمايز فيها كمالايخفى (قوله فانها لاتوصف الخ دليل للاخراج المفهوم من الخروج رقس عليه الدلائل الآتية اى انما اخرجت لانها ليست من افراد المحدود (قوله من الصفات الثبوتية) اى الموجودة كالاختلاف والتضاد (قوله وهذا اعم) اى ماذكرنا من دليل عدم كونه من افراده المحدود اعم مماذكره المصنف لافادته عدم كون المعدوم والموجود ايضا من افراده بخلاف ماذكره المصنف (قوله ولابد فى الغيرين من التمايز) اذلابد فيها من الاثنينية اتفاقا وهى لاتحقق بدون التمايز قوله لاختصاصه بمايكون طرفاه عدمين) وذلك لان الموجود ممتاز عن المعدوم بالضرورة واعلم ان ماذكره الشارح انمايظهر اذاجاز ان يقوم التمايز بشئ بالنسبة الى آخر من غير ان يقوم بذلك الآخر والافلاتمايز بين الموجود والمعدوم ايضا لان المعدوم لايتصف بالتمايز سواء قيس الى موجود اومعدوم آخر بناء على ماسبق من ان كل متميز فله وجود امافى الذهن اوفى الخارج والظاهر ان التميز يقوم بكل من المتميزين اللهم الاان يقال لوسلم عدم الامتياز بين الموجود والمعدوم ايضا لم يقدح فيماذكره لان مراده ان قوله لاتمايز فى الاعدام حكم بعدم التمايز بينها اختص بمايكون طرفاه عدمين وان انتفى التمايز بين الموجود والمعدوم فى نفس الامر ايضا فيكون الدليل قاصرا عن المدعى حتى لوضم اليه ولافى الموجود ولافى المعدوم اصح وفيه تأمل (قوله لاختصاصه) اى القول المذكور بمايكون اى لغيرين يكون طرفاه عدمين او معدومين وذلك لان الدليل المذكور سابقا وهو انها اى المعدومات نفى صرف لا اشارة اليها اصلا انماينهض على عدم تمايزها لاعلى عدم تمايز المعدوم والموجود لان الوجود ليس نفياصرفا وماقيل ان التميز ثبوتى كالتغاير فكمالايتصف العدم والوجود بالتغاير لايتصفان بالتميز ايضا فالدليلان متساويان فليس بشئ لان التميز اعتبارى عند المشايخ كمامر فى بحث ان المعدوم ثابت املا (قوله اليس قدمر الخ) بقوله والحق انه فرع الوجود الذهنى الخ قوله فتدبر) ليظهر لك فساده فانه كان مفهوم السواد يمتاز عن مفهوم عدم الضوء مثلا كذلك ذاته وهو عدم الضوء يمتاز عن عدم السواد مثلا وان قلت بالفرق فهو تحكم كذا نقل عن الشارح والحق ان القول بتمايز المعدومات بحسب ماصدقت هى عليه لايلائم اصول المتكلمين كيف لاوقد صرح الشارح فى بحث الموضوع ان انتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات محتاج اليهما فى اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة فى ذاته وصرح المصنف فى بحث القدرة من الالهيات بأن الامتياز فى المعدوم موجود عند اهل الحق ثم الدليل الدال على انتفاء تمايزها بحسب ماصدقت هى عليه دال على انتفاء تمايزها بحسب المفهوم (قوله فتدبر) حتى يظهر لك صحته وفساده فانه ان اريد بمفهوماتها المعانى الكلية وبماصدقت عليها افرادها كان فاسدا فانه كان مفهوم عدم السواد متميز عن مفهوم عدم الضوء كذلك فرده وهو عدم السواد المخصوص ممتاز عن عدم الضوء المخصوص ولان مفهوماتها اذا كانت متميزة كيف تصدق على ماليس بمتميز وان اريد بمفهوماتها ماحصل فى العقل من حيث حصولها فيه وبما صدقت هى عليه نفس تلك المعدومات مع قطع النظر عن الحصول العقلى كان صحيحا بلاشبهة لمامر من ان التمايز بينهما انماهو فى العقل الاان النافين لوجود الذهنى لايقولون ان الحصول العقلى وجود ذهنى بل هو تعلق بين العالم والمعلوم ولاشك ان الغيرين لابد من التمايز بينهما فى انفسهما

ان يعقل وكل مايصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره لان كل مايصح ان يعقل يمتنع ان ينفك تعقله عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة ومايجرى مجراها من الامور العامة المعقولة والحكم بشئ على شئ يستدعى تعقلهما معا فكل مايصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وكل مايمكن ان يعقل مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر وكل مايصح ان يقارن معقولا آخر يصح ان يكون مقارنا له اذا وجد فى الخارج قائم الذات لان صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف على المقارنة فى العقل فان صحة المقارنة المطلقة هى امكان المقارنة المطلقة وامكان المقارنة المطلقة التى هى اعم من المقارنة فى العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة فى العقل والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فصحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة فى العقل وغير مشروطة بها والا يلزم الدور وكون الشئ شرط نفسه هذا خلف فثبت ان صحة المقارنة المطلقة لايشترط فيها كونها فى العقل لان كونها فى العقل مقارنتها فى العقل فلواشترط فى صحة المقارنة المطلقة كونها فى العقل يلزم ان يكون مقارنتها فى العقل شرطا لمقارنتها فى العقل لان شرط المتقدم شرط المتأخر والشئ لايكون شرط نفسه فيصح مقارنته لمعقول آخر فى الخارج فاذا اوجد فى الخارج وهو قائم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التى لاتتوقف على المقارنة فى العقل بان يحصل المعقول الاخر فيه حصول الحال فى المحل وذلك لانه اذا كان مجردا قائم الذات امتنع ان

ايضا(ادلاثبتها) فلايتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احدهما موجود والآخر معدوم (و) خرج بقيد جواز الانفكاك (مالاينفك)اى مالايجوز انفكا كهما (كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه) اى المذكور الذى هو الصفة والجزء (لاهو ولاغيره) اى ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليسا ايضا غير الموصوف وغير الكل اذلايجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم فى الغيرين (و) قولهم (فى حيز اوعدم ليشمل المتحيز وغيره) وكان الشيخ الاشعرى قد عرف الغيرين بأنهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لايجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان العدم ينافى القدم فغير التعريف الى مافى الكتاب وهو المختار

مع قطع النظر عن الحصول العقلى لانهما من اقسام الموجودين فى الخارج **قوله** وخرج به الاحوال اذلاثبتها) قيل فيه سماجة اذلااحوال عندهم حتى يخرج وربما يجاب بأن هذا الاخراج على القول بالحال كما ذهب اليه البعض ومعنى لاثبتها لانحكم بثبوتها لان الثبوت عندنا مرادف للوجود فليتأمل (قوله اذلاثبتها) اى اخراجهم الاحوال بناء على عدم القول بها الابناء على انها ليست من افراد الغيرين كالعدمين واماماقيل من ان اخراج ماليس عندهم ممالامعنى له فدفوع بان المراد خرج مايقول به البعض **قوله** وكذا يلزم الخ) فيه شائبة استدراك اذ قد قال فيما مر ولاعدم وجود والظاهر ان المراد بهما معدوم وموجود لانفس العدم والوجود وقد يقال ليس المقصود الاصلى بماذكر بيان خروجهما بل بيان عموم ذلك التعليل من تعليل المصنف لكن فيه شائبة تكلف كما لايخفى (قوله وكذا يلزم الخ) مامر من قوله ولاعدم ووجود كان بيانا لعدم كونهما من افرادى المحدود بناء على دليل الشارح قدس سره دون دليل المصنف وهذا بيان لخروجهما من الحد فلاتكرار وانما قال يلزم ان يخرج ولم يقل يخرج اشارة الى عدم تصريحهم بخروجهما لكنه يلزم من حدهم والى استبعاده فان القول بأن الواجب تعالى ليس عين المعدومات ولاغيرها ممايأباه العقل السليم (قوله ليشمل المتحيز وغيره) اى التعميم لاجل الشمول المذكور واما التقييد بهما فلاخراج جواز الانفكاك فيما عداهما من الصفات فلايرد ان ترك التقييد بهما كاف فى الشمول والمراد بالمتحيز المتحيز بالذات وهو الجسم والجوهر الفرد قديما كان او حادثا وغير المتحيز بالذات الصفات القائمة بالموصوفات المتعددة فانه لم يجز الانفكاك بينهما فى التحيز لكن يجوز فى العدم وليس المراد به المفارق لانهم لايقولون به **قوله** فاعترض عليه الخ) قيل الظاهر ان المقصود من صحة عدم احدهما مع موجود الآخر ان لايكون بينهما ارتباط وتعلق بحيث يكون عدم احدهما ممتنعا مع وجود الآخر والعدم لاينافى ذلك فلافساد فى التعريف وفيه نظر لجواز ان يفرض احد الجسمين القديمين علة مستلزمة للآخر (قوله بانا اذا فرضنا الخ) يعنى ان الجسمين الموجودين فى الخارج اذا فرض قدمهما كانا متغايرين بالضرورة لان الشك فى قدمهما ليس شكا فى غيريتهما لعدم اعتبار الحدوث فى الغيرين مع انه لايصدق التعريف المذكور عليهما فلايرد ان مادة النقض يجب ان تكون موجودة والجسمان القديمان ليسا بموجودين عندهم ولوكفى فى النقض امكانهما فى بادى الرأى يلزم النقض بالمفارقين اذا فرض وجودهما لانهما غير موجودين عندهم فالشك فى وجودهما شك فى غيريتهما فلايكون مادة النقض محققة **قوله** فان القدم ينافى العدم) لان القديم اما واجب بالذات او ممكن مستند الى الموجب بواسطة شرط قديم لايكون بينه وبين الواجب واسطة دفعا للتسلسل فيكون عدمه مستلزما لعدم الواجب وبطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم وقد يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بامر عدمى كعدم الحادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لالزوال علته القديمة (قوله فان العدم الخ) اى طريان العدم ينافى القدم لانه اما قديم او مستند اليه بطريق الايجاب وكلاهما يمتنع طريان العدم عليه **قوله** فغير التعريف الخ) فان هذا التغيير ليس كما ينبغى لان كل جسم عنده حادث وفرض العدم لايكفى وقد يقال يجب صدق الحد على جميع الافراد الممكنة للمحدود وان لم يجب صدقه على الممتنعة فيكفى امكان الجسمين القديمين فى النقض هذا وانت خبير بأن الاعتراض

(عند)

يكون مقارنته للغير لحلوله فيه وحلولهما فى ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر فى هذه الثلاثة وامتنع منها اثنان فتعين ان يكون صحة المقارنة بالثالثة وهى صحة مقارنته للمعقول الآخر مقارنة الحال للمحال فثبت ان كل مايصح ان يعقل اذا وجد فى الخارج وكان مجردا قائم الذات يصح ان يقارن لمعقول آخر مقارنة الحال للمحال وكل ماهو كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذلامعنى للتعقل الا مقارنة المعقول فى الموجود المجرد القائم بالذات فكل مجرد قائم الذات يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل من يصح ان يكون عاقلا لغيره امكنه ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم تستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير تستلزم صحة امكان تعقل انه يعقله ذلك الغير وصحة الامكان تستدعى الامكان فيمكن تعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه ذلك يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه والمحكوم به فامكان تعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم امكان تعقل ذاته فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما حصول ذاته او حصول مثاله والثانى باطل لامتناع حصول مثاله فيه والا يلزم اجتماع المثلين وهو محال فتعين ان يكون تعقله هو حصول ذاته وذاته دائما حاصل لايغيب عنه فيجب ان يكون عاقلا لذاته دائما ويجب ان يكون عاقلا لغيره من المعقولات لان كل مايصح للمجرد وجب حصوله بالفعل لان القوة

عندالاشاعرة قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له على غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة فلوكان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بأن المراد اما الخمسة فقط فلا نسلم الحكم بلزومها واما مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبان الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها قد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بأن المراد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعا ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة اومفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي ذهب الشيخ ابوالحسن الاشعرى وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ماهى عين الموصوف كالوجود ومنها ماهى غيره وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها مالايقال انه عين ولاغير وهى مايمتنع انفكاكه عنه [illegible] كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى اوغيرها (واورد عليهم المتضائفان) كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم اذلا يجوز ان يعدم احدهما ويوجد الآخر وفي الحيز ايضا اذ ليسا بمتحيزين (ولا يلزمهم فانهما غير موجودين) لان النسب والاضافات امور اعتبارية لاوجود لها عندهم

بالمفارقين القديمين متجه على مافي الكتاب ايضا اذ كل من الجسمين والمفارقين القديمين فرض وتقدير عندالمتكلمين وقد يجاب بأن تعبير الشيخ التعريف اورود السؤال من السائل بالجسمين كيلا يحتاج الى دفعه بان يقال هذا الفرض غير واقع فلا يكون ذلك السؤال موجها فلم يرد السؤال من السائل بالمفارقين لم يغيره بالنسبة اليه ولا يخفى مافيه من التعسف قوله ورد عليه بأن المراد الخ) فان قلت المراد هو الخمسة التى في ضمن العشرة وقد حكم بلزومها قطعا فتعين ان ليس غير العشرة قلت ان اردت لزوم الخمسة التى في ضمن العشرة فقط فلا نسلم ذلك وان اردت لزومها مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها (قوله واما الخمسة فقط) اى بشرط عدم الزيادة عليها (قوله واما مع تمام آحاد الخ) واما الخمسة مطلقا فليس لها وجود الا في ضمن هذين (قوله فذلك هو العشرة نفسها) اى من حيث التحقق فلا يرد ان الخمسة المقارنة مع الاحاد الاخر ليست بعشرة انما هى بمجموعهما (قوله ولو كانت الصفة الخ) وكذا لوكان الجزء غير الكل لان مع زيد يده (قوله ولا يخفى الخ) يعنى انهم لم يصرحوا بالتعميم لكن يلزم من استدلالهم المذكور (قوله سواء كانت لازمة الخ) تعميم الصفة الى اللازمة والمفارقة غير صحيح اذ لا لزوم بين الاشياء عندهم فالصواب قديمة كانت اوحادثة (قوله وقيل انهم الخ) يعنى بعضهم خصص نفي الغيرية بالصفات القديمة بخلاف الصفات المحدثة فانها مغايرة لموصوفاتها (قوله قال الآمدى الخ) تأييد للقول المذكور (قوله من الصفات) اى الموجودة قوله وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال) فيه نظر لان الغيرية عندهم من الصفات الثبوتية التى لاتقع صفة الا للموجودات العينية كما مر والظاهر ان صفات الافعال عندالاشاعرة من قبيل النسب والاضافات التى لاوجود لها في الخارج (قوله كصفات الافعال) وهى القدرة من حيث تعلقها بالافعال فانها موجودة لكونها نفس القدرة وغير الذات لانفكاكها عنها وحدوثها من حيث التعلق فلا يرد ماقيل ان صفات الافعال اعتبارية عند الاشعرية فلا تكون غير الذات لاشتراط الوجود فيه قوله اذ ليسا بمتحيزين) اوجم التحيز التبعى لاندفع المضافان وفي القول بانتفاء التحيز التبعى ايضا بناء على عدميتهما اعتراف باندفاع الايراد وفيه المطلوب قوله ولا يلزمهم فانهما غير موجودين) لكن يلزمهم اجتماع كل من الجوهرين مع الآخر وكذا افتراقه فان الاجتماع والافتراق عرضان موجودان عندهم وقائمان بكل من المجتمعين والمفترقين مع ان الاجتماعين والافتراقين متغايران

من اواحق المادة لاسيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته والوجهان الاخيران معتمد الحكماء قال المص وفيهما نظر اما في الازل منهما فلانا لانسلم ان ذاته حاضرة له لان حضور الشئ للشئ يقتضى الشيئين ويمتنع ان يكون الشئ شيئين وايضا العلم هو حصول صورة الشئ في العالم ويمتنع حصول الشئ في نفسه وحصول مثاله فيه ولئن سلم انه عالم بذاته ولكن لانسلم انه عالم بالمبدأ فان كونه مبدأ لغيره صفة اضافية والعلم بالموصوف لايستلزم العلم بصفة الاضافة ولئن سلم انه عالم بما هو مبدأ له بلا وسط ولكن لانسلم انه عالم بجميع الموجودات فان العلم بما هو مبدأ له بلا وسط العلم لايستلزم العلم بجميع السلسلة المرتبة النازلة من عنده واما في الثانى منهما فلانا لانسلم ان كل مجرد يصح ان يعقل فانه يجوز ان يكون بعض المجردات يمتنع ان يعقل فان ذات واجب الوجود مجرد ويمتنع ان يعقل على رأيكم ولئن سلم ان كل مجرد يصح ان يعقل ولكن لانسلم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره لاحتمال ان يكون بعض المجردات لايصح ان يعقل مع غيره ولئن سلم ان [illegible] المجردات يصح ان يعقل مع غيره ولكن لانسلم انه يصح ان يعقل مع سائر المعقولات ولئن سلم ذلك ولكن لانسلم ان صحة مقارنته لمعقول آخر غير مشروطة بكونها في العقل فان مقارنته لمعقول آخر غير مقارنته للعاقل فان الاولى مقارنة الحالين في محل والثانية مقارنة الحال للمحل فجاز ان يكون صحة الاولى مشروطة بالثانية ولئن سلم ذلك ولكن لانسلم ان كل مايصح للمجرد وجب حصوله بالفعل ولا

(لكن يرد عليهم البارى مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن البارى) فى العدم لاستحالة عدمه تعالى وفى الحيز ايضا لامتناع تحيزه (لايقال) فى الجواب عن هذا الايراد (يجوز انفكاك البارى عن العالم فى الوجود) بان يوجد البارى ويعدم العالم وحينئذ فقد انفك احدهما عن الآخر فى العدم (و) يجوز انفكاك (العالم عن البارى فى الحيز) فان العالم متحيز ويستحيل ذلك على البارى فقد انفك احدهما عن الآخر فى الحيز ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شئ منهما على البارى فقد جاز الانفكاك بينهما من احد الجانبين فى كل واحد من العدم والحيز مع ان جواز الانفكاك عنه فى العدم فقط او الحيز فقط كان كافيا فى دخولهما فى الحد (لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف) فى الاتصاف بالغيرية (لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل فى الوجود) اى لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته فى الوجود بان يوجد الموصوف وتعدم الصفة كافيا فى تغايرهما لانه جاز حينئذ انفكاك احدهما عن الآخر فى العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل حينئذ عن الجزء فى العدم فتكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق الذى ذكره الآمدى مردودا بما ذكرناه (فقيل) فى الجواب عن الايراد (المراد جواز

قطعا اللهم الا ان يعم التحيز التبعى فحينئذ لايردان لايتحقق الانفكاك بحسب التحيز (قوله من الصفات النفسية الخ) اى الثابتة بالنظر الى نفسه من غير اعتبار التعلق بشئ (قوله فانهما غير موجودين) اى لانسلم انهما متغايران لانهما غير موجودين عندهم والوجود شرط فى الغيرية **قوله** لامتناع انفكاك العالم عن البارى فى العدم) الظرف قد يعتبر بالنسبة الى المنفك عنه كما فى هذا وقد يعتبر بالنسبة الى المنفك كما فى قوله لايجوز انفكاك البارى عن العالم فى الوجود الخ فما يتوهم من ان حق العبارة لامتناع انفكاك البارى عن العالم فى العدم لايلتفت اليه فتأمل (قوله وحينئذ فقد انفك الخ) لما كان المذكور فى التعريف قيد فى العدم لا فى الموجود اشار الى ان الانفكاك فى العدم والانفكاك فى الوجود متلازمان (قوله والحاصل الخ) لايخفى عليك ان الايراد المذكور مبنى على ان المعتبر فى الغيرية الانفكاك من الجانبين وان خروج الصفة مع الموصوف والجزء مع الكل لاجل ذلك كما قرره سابقا فهذا الحاصل لامحصل له والجواب المذكور بقوله لانا نقول الخ لامعنى له والحق ان حاصله ان الانفكاك من الجانبين فى العدم والحيز اعم من ان يكون من كليهما فى العدم او من كليهما فى الحيز او من احد الجانبين فى العدم بان يوجد احدهما مع عدم الآخر كالواجب تعالى ومن جانب آخر فى الحيز كالعالم وحينئذ تطابق الجواب مع الايراد ولايتجه الجواب المذكور بقوله لانا نقول الخ والدليل على ما قلت انه تعرض لبيان الانفكاك من الجانبين الا انه اقام لفظ فى الوجود مقام فى العدم دفعا لتوهم نسبة العدم الى البارى واما على ماذكره الشارح قدس سره فالتعرض لبيان انفكاك البارى عن العالم فى الوجود كناية عما يلزمه من انفكاك العالم عنه تعالى فى العدم فيكون التعرض لجواز انفكاك العالم عنه تعالى فى العدم والحيز معا لمجرد الاستظهار ولعل الشارح قدس سره ارتكبه لتطبيق جواب المصنف **قوله** لانا نقول لو كفى الخ) الجواب السابق للآمدى كما سيذكره الشارح فحديث جواز انفكاك الموصوف عن صفته لايرد عليه لانه صرح بان الصفات التى حكم عليها بكونها لاعينا ولا غيرا هى الصفات اللازمة ثم يرد حديث الجزء والكل اللهم الا ان يقال تلك الدعوى انما هى فى الجزء الصورى ولا يخفى بعده (قوله اى لكان جواز الخ) اشار بذلك الى ان قوله لجاز علة الجزاء اقيم مقامه وليس بجزاء لعدم لزومه للشرط المذكور والتقدير لو كفى الانفكاك من طرف لكان الموصوف مع الصفة والجزء مع الكل غيرين لانه انفكاك الموصوف الخ (قوله وحيث كان الخ) اشار بهذا التقدير الى ان قوله فقيل الخ معطوف على مجموع السؤال والجواب **قوله** فقيل فى الجواب الخ) لايرد على هذا الجواب جواز تعقل كل من الموصوف والصفة بدون صاحبه فيلزم ان يكونا غيرين لان المراد تعقل كل منهما موجودا مع الجهل بالآخر ولا يعقل وجود الصفة مع الجهل بالموصوف لكن يرد بعض الصفات بالنسبة الى بعض كالكلام والقدرة ونحوهما فانه يجوز تعقل كل منهما مثلا موجودا مع الجهل بالآخر مع انهما ليسا بغيرين وقد يعترض ايضا

(الانفكاك)

نسلم ان القوة من لو احق المادة واعلم ان الوجهين على الوجه الذى ما ذكرنا فى الشرح اندفع عنهما اكثر هذه الانظار * قال * احتج المخالف بوجوه * الاول انه لو عقل شيئا عقل ذاته لانه يعقل انه عقله وهو محال لاستحالة حصول النسبة بين الشئ ونفسه وحصول الشئ فى نفسه ونوقض بتصور الانسان نفسه ثم اجيب عنه بأن علمه بنفسه صفة قائمة به متعلقة بذاته تعلقا خاصا * الثانى ان علمه لا يكون ذاته لما سنذكره فهو صفة قائمة بذاته لازمة فيكون ذاته قابلا وفاعلا معا وقد سبق الجواب عنه * الثالث لو كان العلم صفة الكمال لكان الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا لغيره وان لم تكن لزم تنزيهه عنه اجماعا واجيب بان كمالها بكونها صفة ذاته لا كمال ذاته من حيث انه متصف به * اقول * احتج المخالف اى النافى لانه تعالى عالم بوجوه ثلاثة الاول * انه تعالى لا يعقل شيئا لانه لو عقل شيئا لعقل ذاته واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو عقل شيئا لعقل انه يعقل ذلك الشئ بالقوة القريبة من الفعل لما مر وفى ضمن ذلك عقله لذاته واما بطلان اللازم فلان التعقل انما هو اضافة بين العاقل والمعقول او حصول صورة المعقول فى العاقل وايا ما كان يستحيل ان يكون الشئ عاقلا لذاته اما الاول فلاستحالة حصول النسبة بين الشئ ونفسه لاستلزام النسبة تغاير المنتسبين واما الثانى فلاستحالة حصول الشئ ونفسه ونوقض بتصور الانسان نفسه فانه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يعقل شئ ذاته واللازم باطل فان الانسان يتصور بنفسه ثم اجيب

الانفكاك) من الجانبين (تعقلا) لاوجودا (ومنهم من صرح به) فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر (ولايمتنع تعقل العالم) والجزم بوجوده (بدون) تعقل (البارى) والجزم بوجوده (ولذلك يحتاج) فى وجود البارى بعد العلم بوجود العالم (الى الاثبات) بالبرهان وهذا الجواب انمايصح اذا عرف الغيران بأنهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم يعترض بالبارى والعالم فانه لايجوز انفكاك العالم من البارى فى الوجود فيجاب بأن ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين فى الوجود بل فى التعقل ولاخفاء فى جواز انفكاك كل من العالم والصانع من الآخر فى التعقل واما اذازيد فى التعريف قيد فى عدم اوحيز فلاصحة لهذا الجواب اذلايجوز ان يقال يتعقل البارى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذاجوز كون التعقل اعم من ان يكون مطابقا اوغيره وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر اماتعقلا مطابقا اوغير مطابق (واعلم ان قولهم) اى قول مشايخنا فى الصفة مع الموصوف وفى الجزء مع الكل (لاهو ولاغيره مما استبعده الجمهور) جدا (فانه اثبات الواسطة) بين النفى والاثبات اذالغيرية تساوى نفى العينية فكل ماليس بعين فهو غير كما ان كل ماهو غير فليس بعين (ومنهم من اعتذر) من ذلك (بأنه نزاع لفظى) لاتعلق له بأمر معنوى وذلك ان هؤلاء خصصوا لفظ الغير بأن اصطلحوا على

بانه يلزم مماذكره ان لايكون العلم بالدخان مستلزما العلم بالنار وهذا خلاف ماعليه الجمهور فتأمل (قوله من الجانبين تعقلا) والموصوف والكل وان جاز الجزم بوجودهما مع الجهل عن الصفة والجزء لكنه لايجوز العكس * نفى انه يلزم حينئذ تغاير بعض الصفات مع بعضها ولعل ذلك القائل يلتزمه فانه لانص من المشايخ فى ذلك (قوله يجوز العلم بكل منهما الخ) اى الجزم بوجود كل منهما مع عدم الجزم بوجود الآخر كما صرح به الشارح قدس سره (قوله فى وجود البارى) اى فى الجزم بوجوده (قوله وهذا الجواب الخ) يعنى قوله المراد جواز الانفكاك تعقلا صريحا فى انه تحرير التعريف المذكور بحيث لايرد النقض وهو انمايصح لولم يكن قيد فى عدم اوحيز مذكورا فى التعريف فلايرد انه يجوز ان يكون مراده اقامة قيد تعقلا مقام فى عدم اوحيز فلايرد ماأورده الشارح قدس سره تبعا لشارح المقاصد قوله فلاصحة لهذا الجواب) قيل اخذه من شرح المقاصد وفيه بحث لجواز ان يكون مراد المصنف اقامة التعقل مقام قوله فى عدم او حيز بأن لايذكرا ويذكر التعقل مقامهما او يقال الغيران موجودان جاز انفكاكهما تعقلا فلايرد ماذكره ولك ان تقول قول المصنف المراد كذا مع قوله ومنهم من صرح به يأبى عماذكره الباحث فتأمل قوله اذلايجوز ان يقال تعقل البارى معدوما الخ) فيه بحث اذ حاصل قولنا يجوز الانفكاك بينهما فى العدم تعقلا انه يجوز كون كل منهما معدوما بحسب التعقل وهو ليس بنص فى انه يجوز ان يتعقل عدم كل منهما بدون عدم الآخر فلك ان تحمله على معنى انه يجوز عدم تعقل كل واحد منهما بدون تعقل الآخر ومآله الى انه يجوز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر واما قولنا يجوز الانفكاك بينهما فى حيز فهو محمول على ظاهره المتبادر من جواز وجود كل منهما فى حيز بدون الآخر فيه بحسب نفس الامر اذلاضرورة تدعو الى حمله على خلاف الظاهر فليتأمل (قوله اذلايجوز ان يقال الخ) فيه ان جواز الانفكاك فى عدم تعقلا لايقتضى جواز تعقل كون المنفك معدوما بل يتحقق بأن يتعقل كون المنفك عنه معدوما والمنفك موجودا فيجوز ان يتعقل البارى موجودا مع عدم العالم وان يتعقل العالم متحيزا مع عدم تحيز البارى بل الانفكاك من الجانبين متحقق فى الواقع وقدمر ذلك لكن حينئذ يكون قيد فى حيز لادخال العالم مع البارى لالادخال الجسمين القديمين اذيجوز تعقل وجود كل منهما بدون تعقل وجود الآخر قوله وحينئذ يلزم كون الصفة الخ) قد يجاب بأن المراد الجواز وعدم الامتناع نظرا الى بداهة العقل كما سيشير اليه قوله ولذا يحتاج الى الاثبات بالبرهان وتحقق الصفة بدون الموصوف بديهى البطلان (قوله نزاع لفظى) اى راجع الى الاصطلاح كما يشير اليه آخر كلامه وحينئذ يكون قولهم قالوا دل الشرع والعرف واللغة بيانا لمناسبة الاصطلاح للامور الثلاثة (قوله لاتعلق بامر معنوى) اذ كل منهما سلم مدعى الآخر اشار بهذا الى ان

عنه بأن علمه تعالى لذاته صفة قائمة بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضى تغاير علمه وذاته فلم يلزم من عقله لذاته حصول النسبة بين الشئ ونفسه ولاحصول الشئ فى نفسه والحق ان علمه لذاته هو عين ذاته والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة الى علمه تعالى بذاته والتغاير بالاعتبار كما ستبين ان شاء الله ● الثانى ان علمه تعالى لايكون ذاته لما سنذكر فعلمه تعالى صفة قائمة بذاته لازمة له فيكون ذاته قابلا له وفاعلا وقد سبق الجواب عنه وهو انه الامتناع فى ان يكون ذاته تعالى قابلا وفاعلا * الثالث انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة كمال اولايكون صفة كمال واياما كان يمتنع ان يتصف به اما الاول فلانه لوكان العلم صفة الكمال لكان الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا بغيره اى العلم الذى هو صفة كمال وهو محال وان لم يكن العلم صفة كمال لزم تنزيهه عنه اجماعا لانه تعالى يستحيل ان يتصف بالنقص واجيب بان العلم صفة كمال ونمنع كون الموصوف به ناقصا لذاته ومستكملا بغيره لان كمال هذه الصفة لكونها صفة ذاته لا ان هذه الصفة كمال ذاته من حيث انه تعالى متصف بها *قال * فرمان الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هى لان الموجب لعالميته ذاته ونسبة ذاته الى الكل على السواء فلما اوجب كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقى وقيل يعلم الجزئيات بوجه كلى اذلو علمها جزئيا فعند تغير المعلوم يلزم الجهل او التغير فى صفاته قلنا تتغير الاضافة والتعلق دون العلم وقيل لايعلم مالا يتناهى لانه ليس بمتميز والمعلوم متميز ولانه يستلزم معلوما

ان الغيرين مايجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشئ بالقياس الى آخر قدلايكون عينا ولاغيرا واذا اجرى لفظ الغير على معناه المشهور بلاتخصيص فكل شئ بالقياس الى آخر امامين واماغير (و) لاشك انه (لايمتنع التسمية) بل لكل احدان يسمى أى معنى شاء بأى اسم اراد وهذا الاعتذار ليس بمرضى لانهم ذكروا ذلك فى الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قدتصدى للاستدلال عليه (والحق) انه بحث معنوى و (ان مرادهم) بما ذكروه (انه لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية) ومعناه انهما متغايران مفهوما ومتحدان هوية (كما يجب ان يكون) الحال كذلك (فى الحمل) على مامر فى تحقيق معناه (ولما لم يكونوا) اى المشايخ (قائلين بالوجود الذهنى لم يصرحوا بكون التغاير) بين الصفة والموصوف وبين الجزء والكل (فى الذهن والاتحاد فى الخارج) كما صرح به القائلون بالوجود الذهنى (ثم المعلوم) المتحقق الثبوت فيما بين الموضوع والمحمول (هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر) فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التى لاشعار لها بالوجود الذى اختلف فيه (وهذا كلام لاغبار عليه) وفيه بحث لان كلام المشايخ فى اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردوها فى تمثيلاتهم وفى صفات هى مبادى المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لافى المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر انهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ماقالوا وايضا لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى توهم كون القدم صفة لغير الله تعالى فدفعوه بذلك وايضا توهم ان تكون تلك الصفات

معنوى بمعنى تعلقه بمعنى اللفظ قوله والحق انه بحث معنوى) لان النزاع فى كون الصفات هل لها هوية مغايرة لهوية الموصوف ام لانزاع معنوى بلاشك فلاعبرة لما قيل تقرير المراد يؤيد كون النزاع لفظيا لان التعيين لايرجعان الى شئ واحد والخصم قائل بالمغايرة بحسب المفهوم قطعا ومنكر للمغايرة بحسب الوجود فى الخارج والهوية الخارجية بمعنى يدعى ان هناك ذاتا وحقيقة واحدة وهى هويته الشخصية بلا تعدد فيها حقيقة عبرعنها تارة بالعلم باعتبار ترتب ماهو اثر لصفة العلم تارة بالقدرة كذلك وعلى هذا حال سائر الصفات كما حققة المحقق وذلك لان المتنازع فيه هو النفى الثانى اعنى لاهو ولاغيره وان رجع الى غير مارجع اليه النفى الاول ثم ان المنكر للمغايرة بالمعنى المفهوم مما ذكر هو الفلاسفة والمعتزلة كما سيذكره فى الموقف الخامس لامشايخ اهل السنة ولوسلم فالجمهور قائلون بالمغايرة بذلك المعنى فيكون النزاع معنويا البتة (قوله انه بحث معنوى) اى متعلق بأمر معنوى بحيث ينفى كل واحد دعوى الآخر على ماسيجئ بيانه واما على ماحمله الشارح قدس سره نظرا الى ظاهر العبارة فلايصلح محلا للنزاع اذلابد فى الحمل من التغاير من وجه والاتحاد من وجه اتفاقا (قوله وان مرادهم الخ) لوحمل كلامه على ماذهب اليه المحققون من الاشاعرة والصوفية من ان صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن ليست موجودة قائمة كما ذهب اليه الجمهور من ان لكل منهما هوية مغايرة لهوية الآخر اذ لم يقم دليل على امر سوى التعلق كما سيجئ فى بحث العلم ولذا فسر القاضى البيضاوى فى تفسيره العلم بالانكشاف والقدرة بالتمكن والارادة بالترجيح احد المقدورين ويكون قوله كما يجب ان يكون فى الحمل تنظيرا لاتمثيلا لم يرد ما اورده الشارح من ان الكلام فى مبادى الصفات الخ ثم يرد عليه البحث بالجزء مع الكل لكن المصنف فى توجيه قولهم صفاته لاهو ولاغير قوله ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهنى) فيه ان القول بالتغاير فى المفهوم لايتوقف على القول بالوجود الذهنى وهو ظاهر وقد اشرنا اليه فى بحث ان الوجود زائد على الماهية ام لا قوله وفيه بحث لان كلام المشايخ الخ) وايضا الاتحاد هوية والاختلاف ماهية ثابت فى كل صفة محمولة لازمة كانت او مفارقة مع ان الشيخ الاشعرى صرح بأن المفارقة سمى اغيارا على مانقله الآمدى قوله والظاهر انهم فهموا الخ) هذا انما يصح على مايقتضيه ظاهر استدلالهم من ان الصفه مطلقا ليست غير الموصوف واما على مانقله الآمدى من ان صفات الافعال غير الموصوف عند الشيخ وعامة الاصحاب فلالان جواز الانفكاك ههنا من احد الجانبين لانهما معا قوله فدفعوه

لانهاية لها قلنا المعلوم كل واحد منها والعلم القائم بذاته صفة واحدة واللانهاية فى التعلق والمتعلق ❊اقول❊ ذكر فرعين على القول بانه تعالى عالم الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هى لان الموجب لعالميته تعالى ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء فلما اوجب ذاته كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقى لانه لواختصت عالميته بالبعض دون البعض لافتقر ذاته فى كونه عالما بالبعض دون البعض الى مخصص وهو محال قيل لقائل ان يقول اعرفت بالبديهة ان المخصص ههنا محال ام بالدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل فان الدليل غاية مافى الباب ان تقول ما عرفت جواز ثبوت المخصص اوامتناعه والحق انه تعالى عالم بالكليات والجزئيات الكليات على الوجه الكلى والجزئيات على الوجه الجزئى كاسنبين وتبل يعلم الجزئيات على الوجه الكلى اى يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات اى يعلم الجزئيات من حيث هى طبايع مجردة عن المخصصات من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك مع كونه كليا يقينيا غير ظنى منسوبة الى مبدأ طبيعته النوعية موجودة فى شخص ذلك لانها غير موجودة فى غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة فى غيره والمراد ان تلك الجزئيات انما تجب باسبابها من حيث هى طبايع ابضام تخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ كالكسوف الجزئى فانه قد يعقل وقوعه بسبب توالى اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها لما يشمل الجزئيات وذلك غير الادراك الجزئى الزمانى لها الذى يحكم به انه وقع الان اوقبله اوبعده

مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل فى القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو فى بعض الاشياء فتستروا عن هذا بأنها انما تكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات ﴿المقصد الثامن﴾ الاثنان لا يتحدان ﴾ الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شئ ما شيئا آخر بطريق الاستحالة اعنى التغير والانتقال دفعيا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض ففى الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التى للهواء فحصل حقيقة اخرى هى حقيقة الهواء وفى الثانى زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة اخرى هى البياض ويطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة شئ شيئا آخر بطريق التركيب وهو ان ينضم شئ الى شئ ثان فيحصل منهما شئ ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين لا شك فى جوازه بل فى وقوعه ايضا واما المفهوم الحقيقى للاتحاد فهو ان يصير شئ بعينه شيئا آخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئا آخر من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ وانما كان هذا مفهوما حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعنى الحقيقى على وجهين الاول ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدان بأن يصير زيد عمرا

بذلك) ان كان المراد بهذا الدفع التفصى عما قاله المعتزلة من ان اثبات القدماء كفر فلا حاجة اليه فان الكفر اثبات ذوات قدماء لا ذات وصفة كما مر بل الكفر اثبات تعدد الواجب هذا وقد نقل عن الشارح ان الظاهر ان ما ذكره يدفع قدم غير الله تعالى لا تعدد القدماء وتكثره لان الذات مع الصفة والصفات بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة قوله مستندة الى الذات الخ) وكونه واجبة لذاتها بين الاستحالة ولذا لم يذكره قوله ويلزم ايضا كون الصفات حادثة) انما لم يقل ويلزم ايضا كونها حادثة لئلا يتوهم رجوع الضمير الى الاربعة المذكورة فان الحدوث لازم فى الصفات كلها على هذا التقدير وان كان لزوم التسلسل فى الاربعة لا فى الكلام والسمع والبصر ثم لو ثبت التكوين يلزم التسلسل فيه ايضا واعلم ان لزوم حدوث الصفات حينئذ بناء على ما هو المشهور واما على ما ذكره الآمدى من جواز قدم اثر المختار فلا نعم يلزم فى الاربعة تقدم الشئ على نفسه او التسلسل فليتأمل (قوله الصفات الخ) لما تقرر عندهم من ان فعل المختار لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار يكون حادثا وان خالف فيه الآمدى (قوله كونه تعالى موجبا بالذات) فلا يكون الايجاب نقصا فجاز ان يتصف الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقص مشكلة قوله فتستروا عن هذا الخ) الظاهر ان التستر عن هذا يحصل بالقول بأن علة الاحتياج مطلقا الحدوث وان لزم كلا وجهى التستر لزوم تعدد الواجب (قوله فتستروا عن هذا الخ) لا يخفى ان التستر ينافى جعلها من الاعتقاديات والذى عندى ان ما وقع من الشيخ الاشعرى هو ان صفاته تعالى ليست غير الذات لان الغيرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما والباقى من اطلاقات المشايخ توجيها لكلامه ومقصوده ان صفاته تعالى ليست متأخرة عن وجوده لكونها مقتضى ذاته كوجوده فلا يكون ذاته تعالى فاعلة لها لان الفاعل يجب تقدمه بالوجود بالذات فلا يكون ذاته تعالى بالقياس اليها موجبا ولا مختارا فلا يلزم شئ من المحذورات كما ان ذاته تعالى ليس موجبا ولا مختارا بالنسبة الى وجوده عند القائلين بزيادته وكما ان الاربعة ليس فاعلة لزوجيتها لا ايجابا ولا اختيارا بل الزوجية مجعولة بجعلها (قوله بطريق المجاز) فان الشئ الاول لما كان باقيا فى حالة الاستحالة والتركيب اما بجزئه او بنفسه فكأنه اتحد بالشئ الثانى (قوله شيئا آخر) ذاتا او صفة (قوله اعنى التغير الخ) اى ليس المراد المعنى المصطلح اعنى التغير التدريجى فى الكيف بل المعنى اللغوى وهو التغير مطلقا (قوله من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه) كلمة أو للتعميم اى لا يكون فيه شئ من الزوال والانضمام فالاتحاد الحقيقى مباين الاتحاد المجازى فما قيل انه اعم من المعنى الاول المجازى وهم (قوله لانه المتبادر الخ) لكماله فى معنى الاتحاد والتبادر علامة الحقيقة ما لم يصرف عنه صارف فلا يرد ان المتبادر من لفظ الوجود عند الاطلاق الوجود

بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئى ما وقت كذا وهو مافى مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بأنه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على الوجه الاول لان هذا ادراك آخر جزئى يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الادراك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئى وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر فى اول الحمل مثلا وبين كونه فى آخر الحمل يكون كسوف معين فى وقت معين من زمان كونه فى اول الحمل كالوقت الذى من شان القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانه يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده والاحتجاج على انه تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئى الذى يتغير بتغير الجزئيات بأنه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئى كما لو علم كون زيد فى الدار الآن فعند تغير المعلوم اى عند خروج زيد من الدار يلزم الجهل او التغير فى صفاته لانه ان بقى العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير فى صفاته اجاب المصنف بانا لا نسلم انه عند تغير المعلوم لو لم يتغير العلم الاول لزم الجهل وانما يلزم ذلك لو لم يتغير الاضافة والتعلق دون نفس العلم وهو ممنوع فانه عند تغير المعلوم يتغير الاضافة والتعلق ولم يتغير العلم الذى هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير فى صفاته بل التغير فى اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة فى ذلك فان التغير الاضافات واقع فان الله تعالى كان قبل كل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير فى الاضافات

او بالعكس فني هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله والثاني ان يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فحينئذ يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة واليه اشار بقوله (هذا) اى عدم اتحاد الاثنين (حكم ضروري) يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي (فان الاختلاف) والتغاير (بين الماهيتين و) بين (الهويتين) وكذا بين الماهية والهوية (اختلاف وتغاير (بالذات فلا يعقل زواله) يعني ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات (وهذا) الحكم مع وضوحه في نفسه (ربما زاد توضيحه) بنوع تنبيه (فيقال ان عدم الهويتان) بعد الاتحاد وحدث امر غيرهما (فلا اتحاد) بينهما (بل) هما قد عدما (وحدث) هناك (امر ثالث) غيرهما (وان عدم احدهما) فقط (فلا) اتحاد ايضا اذ (لا يتحد المعدوم بالموجود) بديهة والا كان موجودا ومعدوما معا (وان وجدا) اى بقيا موجودين بعد الاتحاد (فهما) بعده (اثنان) متغايران (كما كانا) كذلك قبله فلا اتحاد ايضا (والغرض) من هذا الكلام (هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد) على الوجه الذي هو مناط الحكم (وظن بعض الناس انهم حاولوا) بهذا الكلام (الاستدلال) على مطلوب نظري (فيمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما) موجودين (وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا) اى لا نسلم انهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحدا وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر

الخارجي مع انه ليس حقيقة فيه بل في المطلق **قوله** هذا حكم ضروري) فان قلت قد سبق مرارا ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة قلت هذه المسئلة ليست مما نازع فيها من يعبأ به من العقلاء بل هي مسئلة متفق عليها نعم قد يتوهم فيها خلاف من الصوفية لكن هذا التوهم مضمحل عند التأمل في احوالهم واقوالهم وانما كلامهم رمز الى اسرار سبحانية ومحمول على التأويل قال الشيخ المحقق اوحد الدين الكرماني * تواونشوى وليك اكر جهد كنى * جايي برسى كز توتوي برخيزد * **قوله** فان الاختلاف بين الماهيتين الخ) فيه انه ان كان استدلالا فنفس المتنازع وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا يمتنع الزوال دون اتحاد الاثنين (قوله فان الاختلاف الخ) هذا تنبيه على نفس الحكم لا استدلال على لا بداهته كما لا يخفى (قوله يعني ان التغاير الخ) اشار بهذه العناية الى ان قوله بالذات ليس في مقابلة الاعتبار وان المراد بقوله لا يعقل التعقل المطابق للواقع الذي مآله الامكان (قوله مع وضوحه في نفسه) اشار به الى ان زيادة التوضيح بالنظر الى كونه واضحا في نفسه لا بالنسبة الى التوضيح الحاصل من قوله فان الاختلاف لان التنبيه المذكور من القوم متقدم على ما ذكره المصنف بقوله فان الاختلاف الخ **قوله** فيقال ان عدم الهويتان الخ) الظاهر ان هذا التنبيه مخصوص باول معنى الاتحاد الحقيقي والتنبيه على الباقي يعلم بالمقايسة (قوله فيقال الخ) هذا التنبيه جار في وجهي الاتحاد كما يظهر في التدبر ونص عليه الشارح قدس سره في حواشي شرح التجريد **قوله** اى بقيا موجودين)وجه التفسير بهذا انهما موجودان قبل الاتحاد (قوله اى بقيا موجودين الخ) فسر به ليصح مقابلته بقوله ان عدما بعد الاتحاد (قوله فلا اتحاد ايضا) لبقاء الاثنينية كما كانت **قوله** فيمنع امتناع الاتحاد)فائدة الاختيار على الماضي الذي يستدعيه السوق استحضار الصورة المريبة (قوله فيمنع) عطف على ظن والتعبير بصيغة المضارع لكونه مستقبلا بالقياس الى الظن وان كان الظاهر صيغة الماضي بالنظر الى زمان التكلم **قوله** لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر) بان قام بهما اما موجود [illegible] باحد الوجودين الاولين فقط فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر اويهما [illegible] فيكونان اثنين او [illegible] فيكون فناء لهما وحدوث ثالث يجاب بأنهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين [illegible] صارا واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانه يقال انما يلزم ذلك لو لم [illegible] بان كان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد ليس كذلك بل المفروض انهما قد اتحدا ذاتا و [illegible]

لا يوجب التغير في الذات فكهذا هنا كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم يتغير تلك الاضافة فقط وللقائل ان يقول العلم حصول صورة متقررة مقتضية لاضافته الى معلومه ويتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار لان العلم يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول فان من علم ان شيئا ليس موجود ثم يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء آيس فتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كون العالم عالما بشيء ما يختص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك بان يكون عالما بجزئي بل يكون العلم بالجزئية علما مستانفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها فاذا اختلف حال المعلوم من عدم ووجود وجب ان يختلف حال العالم الذي له العلم لا في اضافة العلم نفسها فقط بل فيها وفي العلم الذي يلزمه تلك الاضافة ايضا والحق انه عالم بالجزئيات على الوجه الجزئي كما سنبين وقيل انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى لان ما لا يتناهى ليس بمتميز وكل معلوم متميز فما لا يتناهى ليس بمعلوم فلا يعلم الباري تعالى ما لا يتناهى والا لكان ما لا يتناهى معلوما هذا خلف ولانه لو كان عالما بما لا يتناهى لكان له علوم غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العلم بكل معلوم يغاير العلم بغيره لانه يمكن ان يكون الشيء معلوما وغيره لا يكون معلوما فلو كانت المعلومات غير متناهية يكون العلوم ايضا غير متناهية واما بطلان اللازم

وهو ممنوع ﴿ المقصد التاسع ﴾ الاثنان عند اهل الحق ﴿ من المتكلمين (ثلاثة اقسام) لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان (احدها المثلان وهما الموجودان المشتركان في) جميع (الصفات النفسية) والمراد بالصفات النفسية مالا يحتاج في وصف الشيء به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية وتقابلها الصفات المعنوية التي تحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفة النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ماتدل على معنى زائد على الذات وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية مالا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية مايقابلها (ويلزمها) اي يلزم المشاركة في الصفات

(قوله الاثنان الخ) لايخفى ان حصر الاثنين في الاقسام الثلاثة غير صحيح لاخذ قيد الوجود فيها فالامور الاعتبارية خارجة عنهما ولاخذ قيد المعنى في الضدين فالجواهر الغير المتماثلة خارجة عنهما ومن المتخالفين لامتناع اجتماعهما في محل واحد اذ لامحل لها وكذا الواجب مع الممكن وبما ذكرنا ظهر ان وجه الحصر الذي ذكره الشارح قدس سره غير صحيح لورود المنع على قوله فالضد ان وقوله والا فالمتخالفان فالوجه ان يقال المقصود ان الاثنين يوجد فيه الاقسام الثلاثة وما ذكره الشارح قدس سره بيان لطريق حصولها وان اردت الحصر فلا بد من تخصيص الاثنين بالاعراض ومن القول بان القسم الاول اعم من المقسم لان المثلين قد يكونان من الجواهر (قوله عند اهل الحق) خلافا للفلاسفة فانهما عندهم اربعة اقسام ولبعض المتكلمين فانهما عنده قسمان كما سيجيء **قوله** ثلاثة اقسام) انحصار الاثنين في الثلاثة مبني على ان لاتعدد بين المعدومين ولا بين معدوم وموجود اذ لو ثبت التعدد بينهما لكانا اثنين مع عدم اندراجهما في شيء من الاقسام الثلاثة لان كلا من الثلاثة موجودان على تفسيره اللهم الا ان يقال التعدد لايستلزم الاثنينية وفيه بعد لايخفى ولكن لامشاحة **قوله** في جميع الصفات النفسية) قيل ثبوت التماثل على هذا التقدير يتوقف على تحقق الاشتراك في جميع الصفات النفسية ومن جملتها هو التماثل على ماصرح به بعيد هذا فيتوقف التماثل على نفسه واجيب تارة بتخصيص الصفات بغير التماثل واخرى بأن التماثل يتوقف على التماثل لاباعتبار انه تماثل بل باعتبار انه من الصفات النفسية فيختلف العنوان ويندفع الدور **قوله** مالا يحتاج وصف الشيء به الى تعقل امر زائد) قيل اي غير هذه الصفة وقيل الكلام مبني على ان الوصف عين الماهية وهو الاظهر (قوله مالا يحتاج في وصف الشيء) اي توصيفه به الى تعقل امر خارج عن نفس ذات الشيء بأن يكون منتزعا من نفسه او من جزئه كالحيوانية للانسانية فما لايكون منتزعا من نفس الشيء صفة معنوية سواء كانت موجودة كالتحيز او معدومة كالحدوث وبما حررنا لك اندفع التحير الذي عرض لبعض الناظرين حيث لايخفى ان الظاهر من هذه العبارة ان يكون الصفة النفسية مالا تكون زائدة على ذات الموصوف وحينئذ يتوجه ان مفهوم لفظ الحقيقية والشيئية والوجود كلها زائدة على ذات الانسان وان اريد انها مالا تكون مفتقرة الى ملاحظة امر خارج مغاير للموصوف اي مالا يكون اضافيا مشكل بالتماثل لانه اضافي وان اريد انه لاتعلل بغير الذات فيشكل بالوجود وان اريد انه لايكون مغايرا للذات في الخارج يتناول سائر الاعتبارات **قوله** والوجود) فان قلت وصف الممكن بالوجود يحتاج الى تعقل الفاعل الموجد قلت ممنوع نعم وجوده في نفس الامر من الفاعل لكن لاتوقف في التعقل **قوله** كالتحيز والحدوث) فان الاول زائد على ذات الجوهر لانه باعتبار الجسمية وتعقله والثاني زائد على ذات الحادث لانه باعتبار العدم السابق وتعقله ٭ واعلم ان عد الحدوث صفة معنوية مخالف لما في ابكار الافكار حيث صرح في بحث المتخالفين في موضعين بان الحدوث من الصفات النفسانية (قوله كالتحيز) فان التوصيف به يحتاج الى ملاحظة الحيز والحدوث فانه يحتاج الى ملاحظة العدم وليس شيء منهما منتزعا من نفس الانسان مثلا (قوله تدل على الذات) اي نفسه دلالة اللازم على الملزوم (قوله دون معنى زائد) اي خارج عنها اشار الى ان مايدل على جزء الذات داخل في الصفة النفسية **قوله** بناء على ان الحال وكونها زائدة على الذات)

فلانه يلزم ان يكون في العالم موجودات غير متناهية وهو محال اجاب المص عن الاول بان المعلوم كل واحد منها فيكون كل واحد منها متميزا وكل واحد منها متناه وعن الثاني بان العلم القائم بذاته تعالى صفة واحدة لكن تعلقاته غير متناهية وكذا متعلقاته واللانهاية في التعلق والمتعلق جائزة ولقائل ان يقول على الجواب الاول الدعوى ان الله تعالى عالم بغير المتناهي فغير المتناهي معلوم وكل معلوم متميز فغير المتناهي متميز وتسليم ان كل متميز متناه يلزمه ان غير المتناهي متناه فالصواب ان يمنع الكبرى فان المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي ولقائل ان يقول على الجواب الثاني ان العلم بكل شيء مغاير للعلم بغيره فلا يكون العلم القائم بذاته صفة واحدة ٭ قال ٭ الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وغير متحد به خلافا للمشائين وكذا قدرته لنا البديهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر واينما العلم اما اضافة مخصوصة وهي التي سماها الجبائيان عالمية او صفة تقتضي تلك الاضافة وهي مذهب اكثر اصحابنا او صور المعلومات القائمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية او بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء واياما كان فهو غير ذاته وفساد الاتحاد قد سبق ذكره احتجوا بوجوه الاول لو قامت بذاته لكان ذاته مقتضيا لها فيكون قابلا وفاعلا معا وهو محال قلنا سبق جوابه الثاني لو قام بذاته صفة وكانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بها كفر بالاجماع الا ترى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة

النفسية (المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قديعرف به) فيقال المثلان هما الموجود ان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع (و قد يقـال) بعبارة اخرى المثلان (مايسد احـدهما مسد الآخر) فى الاحكام الواجـبة والجائزة والممتنعة جميعـا (ولان الصفـة النفسية) كما عرفت (مايعود الى نفس الذات لاالى معنى زائد) على الذات (فالتماثل) من الصفات النفسية لانه (امر ذاتى ليس لمعنى زائد) يعنى ان التماثل بين الذوات لانفسها وليس معللا بأمر زائد عليها فهو صفة نفسية عندنا (واما عند مثبتى الاحوال منا كالقاضى فقيه) اى فى كون التماثل من الصفات النفسـية المفسرة على رأيه بالاحوال اللازمة التى يمتنـع توهم ارتفاعها عن الذات (تردد اذقال تارة انه) اى التماثل (زائد) على الصفات النفسية (ويخلو) موصوفه (عنه بتقدير عدم خلق الغير) فلايكون من الصفات والاحوال اللازمة (و) قال (اخرى) التماثل (غير زائد) على الصفـات النفيسة بل هو منها (ويكفى) فى اتصاف الشئ بالتماثل (تقدر الغير) فيكون الشئ حال انفراده عن غيره فى الوجود متصفـا بالممـاثل غير خال عنـه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم ايد كون

من الاحوال مايصح خلو الموصوف عنها كعالمية زيد مثلا لكن الاحوال التى حكموا بها من الصفات النفسانية على هذا التفسير هى الاحوال اللازمة كما سيشير اليه الشارح عن قريب (قوله وكونها زائدة على الذات) فلايكون منتزعا من نفس الذات فيحتاج فى الوصف به الى ملاحظة امر سوى الذات فلا يصدق التعريف عليها (قوله مع كونها من صفات النفس) اما اذا كانت معللة بالصفـات الحقيقية فهى داخلة فى الصفة المعنوية **قوله** مالا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها)اى ارتفاعهـا التوهم فلا ينافى ماسبق من امكان توهم ارتفاع اللازم عن الملزوم ولك ان تقول الصحة ههنا مقابل البطلان والمعنى مالايبطل توهم ارتفاعها اى لايكون ذلك التوهم على طبق الواقع (قوله مالايصح) اى يكون تصور ارتفاعها عن الموصوف باطلا غير مطابق فالصحة فى مقابلة البطلان لابمعنى الجواز فلا يرد ان توهم ارتفاع كل صفة عن موصوفها ممكن انما المحال ارتفاع المتوهم **قوله** فيمـا يجب ويمكن ويمتنع) لعل المراد فيما يجب ويمكن ويمتنع بحسب الماهية والاجاز ان يستند بعض هذه الامور الى التشخص المخصوص فتأمل (قوله فيما يجب ويمكن ويمتنع)اى بالنظر الى ذاتهما فلا يرد ان الصفات منحصرة فى الاقسام الثلاثة فيلزم منه اشتراك المثلين فى جميع الصفات فيرتفع التعدد عنهما قوله فى الاحكام الواجبة الخ) اى بالنظر الى ذاتهما و تلازم التعريفات الثلاثة ظاهر بعد التـأمل **قوله** ولان الصفة النفسية الخ)المتبادر من السياق انه تعليل لكون التماثل من الصفات النفسية ولذا غير الشارح اسلوب المصنف وقدر الخبر لقوله فالتماثل وجعـل قوله لانه امر ذاتى تعليلا لتفرع كون التماثل من الصفات النفسية على كونها مايعود الى نفس الذات لكن تفريع قوله فهو صفة نفسية على كون التماثل غير معلل بأمر زائد على الذات انما يظهر فى الجملة على تقدير ان يراد بالامر الزائد فى تعريف الصفة النفسـية غير تلك الصفة اذ لو بنى الكلام على ان الوصف عين الماهية لم يلزم من تعليل التماثل بنفس الذات لابغيرها كونه نفس الذات بل لم يصح فلا يلزم كونه صفة نفسية فتأمل (قوله ولان الصفة النفسية الخ) علة لقوله فالتماثل امر ذاتى الخ والجمـلة عطف على قوله وهمـا الموجودان واصل الكلام فالتماثل امر ذاتى لان الصفة النفسية الا انه لما قدم الدليـل وصار الفاء لمجرد ترتب المدلول على الدليل زاد الواو العاطفة (قوله مايعود الى نفس الذات الخ) اى يكون منتزعا من نفسها من غير مدخلية امر خارج عنها (قوله من الصفات النفسية الخ) قدر الخبر و جعل ماهو الخبر فى المتن تعليلا له اشارة الى ان فى المتن اختصارا باقامة سبب الخبر مقامه **قوله** المفسرة على رأيه بالاحوال اللازمة) قيل ليس المراد بالاحوال المعنى المصطلح بل الصفات وقيل لاصفة نفس عند القائل بالحال الا الحال (قوله بالاحوال اللازمة) اى بالصفات اللازمة ليتناول الاحوال وغيرها اويقال بحصر

فالملك بمن اثبت ثمانية او تسعة ولزم التركيب فى ذاته لانه يشارك الصفة فى قدمه ويتميز عنه بخصوصية وان كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته واجيب بأن القول بالذات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة والنصارى وان سموا ماأثبتوه صفات الا انهم قائلون بكونها ذوات فى الحقيقة لانهم قالوا بانتقـال اقنوم الكلمة اعنى العلم الى بدن عيسى عليه السلام والمستقل بالانتقال هو الذات والقدم عدمى فلايلزم التركيب من الاشتراك فيه الثالث عالمية الله تعالى وقادريته واجبة فلايعلل بعلم وقدرة واجيب بان العالميـة واجبة بالعلم الواجب لاقتضاء الذات له لابذاتها ليمتنع التعليل وكذا القادرية الرابع لو زاد علمه وقدرته لاحتاج فى ان يعلم ويقدر الى الغير وهو محال واجيب بان ذاته تعالى اقتضى صفتين موجبتين التعلقات العلميـة والايجادية فان اردتم بالحاجة هذا المعنى فلانم استحالته وان اردتم غيره فبين وه * اقول * الفرع الثانى انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وغير متحد به خلافا للشائين فانهم قالوا العلم متحد بالعالم وكذا قادر بقدرة مغايرة لذاته ولتحرر اولا محل النزاع ولنشر الى ماذهب اليه كل طائفة اعلم ان نفاة الاحوال من اصحابنا زعموا ان العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية وهما صفتان زائدتان على الذات وزعم ابو على الجبائى وابنه ابو هاشم ان العالمية والقادرية زائدتان ليستان بموجودتين ولامعدومتين وهما معلولتان للعلم والقدرة اللذين ليسا بزائدتين على الذات وعند اصحابنا العلم والقدرة زائدتان على الذات موجودتان وابوهاشم ذهب الى انهما من قبيل الاحوال والحال لانعلم

تقدير الغير كافيا فى الاتصاف بالتماثل بقوله (فان صفات الاجناس) ومن جملتها التماثل (لا تعلل بالغير) اى بأمر موجود مغاير لمحلها (اتفاقا) فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما تقديره فلا يضرهم (ثم من الناس من ينفى التماثل لان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية) فضلا عن التماثل (او اختلفا من وجه) من الوجوه (فلا تماثل) فلا تكون اقسام الاثنين عنده ثلاثة (والجواب منع) الشرطية (الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية) مع الاشتراك فى جميع صفات النفس (قالت المعتزلة) اى اكثرهم المثلان (هما المشتركان فى اخص وصف النفس فان ارادوا) انهما مشتركان فى الاخص (دون الاعم فمحال) لامتناع تحقق الاخص بدون تحقق الاعم (والا) اى وان لم يريدوا ذلك بل أرادوا الاشتراك فى الاخص والاعم جميعا (فما ذكرناه) فى التعريف من الجمع المحلى باللام (اصرح) فيما هو المراد من الاشتراك فى الكل ولهم ان يقولوا الاشتراك فى الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره على الاشتراك فى الاخص (مع انه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلل مختلفة) لان التماثل يقع صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك فى اخص وصف النفس كان تماثل السوادين معللا بأخص وصفهما اعنى السوادية وتماثل البياضين معللا بأخص وصفهما اعنى البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفان وقد عال بهما التماثل الذى هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام فان الاخص اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين مخالفا لمجموعها فى البياض ويكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلل مختلفة والقائلون بالحال

الذاهبون الى ... عنده فى الاحوال (قوله فان صفات الاجناس) هى اخص من النفسية لانها لابد ان تكون مشتركة بخلاف النفسية كالانسانية والوجود **قوله** قالت المعتزلة) قيل المراد باخص وصف النفس وصف لا اخص منه لانه اخص من جميع اوصاف النفس لتحقق التماثل بين افراد نوع من المركبات مع ان فصلها يساوى نوعها ولا يقدح فيما ذكر كون الكل عندهم متساوية فى الحقيقة لان الكلام فى الانسانية والناطقية سواء عدوا نوعا وفصلا ام لا فليتدبر (قوله فى اخص وصف النفس) اى فى وصف لا اخص منه (قوله ولهم ان يقولوا الخ) يعنى ان قيد الاخص ليس احترازيا بل لتحقيق ماهية التماثل (قوله مع انه يلزمهم الخ) يعنى ان المعتزلة لا يجوزون تعليل الحكم الواحد بالنوع ... لشبهة هى انه لو جاز ذلك تعلل العالمية بالعلم تارة وبالقدرة اخرى مع ظهور بطلانه فيلزمهم على هذا التعريف تعليل التماثل الذى هو حكم واحد بالنوع بعلل مختلفة كما بينه الشارح قدس سره **قوله** بعلل مختلفة) قيل لهم ان يقولوا بعد تسليم وحدة المتماثلين ان العلة اخصية الوصف واختلاف الانواع لا يضر كالمشى يقتضيه الحيوانية انسانا كان او فرسا ورد بأن علة التماثل هو الاشتراك فيما صدق عليه انه اخص وصف النفس لا فى مفهومه ولا شك ان ما صدق عليه اخص وصف النفس فى البياضين هو البياضية وفى السوادين هو السوادية وانهما متخالفان حقيقة فتأمل (قوله وهذا الاعتراض مشترك الالزام) اى بين المعتزلة واصحابنا القائلون بالحال واما اصحابنا النافون لها فيجوزون التعليل المذكور فلا اعتراض عليهم **قوله** مشترك الالزام) قيل هذا نقض اجمالى والتفصيل فيه ان يقال ان اريد تعليل حكم واحد شخصى فلا نسلم الملازمة وان اريد تعليل حكم واحد نوعى فلا نسلم بطلان التالى والحق ان هذا التفصيل لا يرد لان الكلام الزامى واكثر المعتزلة وان جوزوا تعليل الواحد بالنوع بعلل متعددة لكنهم لا يجوزون تعليله بعلل مختلفة بالنوع مستدلين عليه بأنه لو جاز ذلك لجاز ان يكون حكم العالمية معللة بالعلم تارة وبالقدرة اخرى مع ظهور بطلانه فيرد الالزام عليهم وكذا على القائلين بالحال من الاصحاب فانهم كالمعتزلة فى التجويز والاحالة على الاصحاب مطلقا وقيل بل الكلام برهانى لان الواحد بالذات لا يعلل بعلتين سواء كان شخصيا او لا فان مطلق التماثل طبيعة جنسية مخصوصة فلا يجوز ان يعلل تحصلها بعلل كثيرة كما ذكره الشارح فى تعريفات علية الفصل وفيه ان المعلل بالمتنافات ههنا هو افراد التماثل لا طبيعته ولا نزاع عندنا فى جواز مثله **قوله** فيكون التماثل المعلل

ولكن يعلم الذات عليها وعندنا ان هذه الامور معلومة فى انفسها وابو الجبائى يسلم انها معلومة ومثبتو الحال من اصحابنا زعموا ان عالمية الله تعالى صفة معللة بمعنى قائم بذاته تعالى وذلك المعنى هو العلم ونفاة الاحوال من اصحابنا لم يذهبوا الى ان العلم نفس العالمية معللة بمعنى هو العلم بل ذهبوا الى ان العلم نفس العالمية لان الدلالة ما دلت الا على اثبات امور زائدة على الذات واما على الامر الثالث فلا دليل عليه البتة لا فى الشاهد ولا فى الغائب قال الامام قول ابى هاشم ان الحال لا تعلم باطل قطعا لان ما لا يتصور فى نفسه امتنع التصديق بثبوته لغيره قال صاحب التلخيص فيه نظر لانه ان كان المراد ان ما لا يتصور بانفراده امتنع التصديق بثبوته لغيره فذلك غير مسلم لان النسب لا تتصور بانفرادها وقد تصدق بثبوتها لغيرها وان كان المراد ان ما لا يتصور اصلا فهو حق واعلم ان الظاهر من قول ابى هاشم ان الحال لا تعلم نفسه ولكن يعلم الذات ... يكون ما قاله الامام ... لازمة فلما اعتقدوا انه تعالى لا يصدر عنه اثنان لكونه واحدا حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه ولا يكون قابلا لشىء وفاعلا له ... القدماء منهم نفوا العلم عنه تعالى ... من لزوم كونه قابلا وفاعلا ومن ذهب الى قيام الصور المعقولة بذواتها حذرا من نفى العلم عنه تعالى ومن لزوم كونه قابلا وفاعلا والمتأخرون ... الى ان العاقل يتحد بالمعقول حذرا من نفى العلم ومن لزوم كونه قابلا وفاعلا ومن كون صور المعقولات قائمة بذواتها والشيخ ابو على بن سينا اثبت العلم لله تعالى لانه مجرد وكل مجرد عالم وابطل القول بكون الصور المعقولة

من الاشاعرة لايجوز ونه ايضا (وايضا فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعلل) التماثل حينئذ (على رأيهم) اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثمه قالوا لما كان عالمية الله تعالى واجبة لذاته امتنع ان تكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات النفس لاقتضائه ان يكون التماثل معللا بالاخص كما مر (اولا) يكون واجبا للمثلين (فيجوز) حينئذ (كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى) بأن يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر (وقال النجار) من المعتزلة المثلان هما (المشتركان في صفة اثبات وليس احدهما بالثانى) قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لايوجب التماثل (ويلزمه السواد والبياض) فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث (و) يلزمه ايضا (مماثلة الرب للمربوب) اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية ✽ فان قلت لعله اراد ان المشتركين في صفة وجودية متماثلان لامطلقا بل في تلك الصفة وحينئذ يلزمه ان السواد والبياض متماثلان في اللونية مثلا قلت فيلزم ان يكون البارى تعالى مماثلا للمخلوقين في بعض الاشياء مع انه لم يجوز كونه تعالى مماثلا للحوادث اصلا (وثانيها) اى ثانى الاقسام الثلاثة (الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل) واحد (من جهة) واحدة (فمعنيان) اى قولنا معنيان (يخرج العدم والوجود) فانهما ليسا معنيين اى عرضين (و) يخرج (الاعدام) لانها ليست من قبيل المعنى الذى يرادف العرض (و) يخرج الجواهر) لذلك (و) يخرج (الجوهر والعرض) وهو ظاهر ايضا (و)

بالمجموع الخ) لايخفى ان من جملة صفة النفس التماثل فلابد ان يراد بمجموع ماعداه فان قلت تعليل التماثل بمجموع صفات النفس يناقض ظاهر ماسبق من انه لانفس الذوات قلت مراده من كونه لانفس الذوات انه ليس معللا بامر زائد عليها كما صرح به هناك والصفات النفسية ليست زائدة عليها فلا تناقض **قوله** اما واجب فلا يعلل) قيل تعليل الواجب بذات الموصوف جائز عندهم كالجوهرية بذات الجوهر والمحال تعليله بصفة عارضة فهذا الاعتراض انما يرد عليهم اذا قالوا بزيادة ذلك الاخص وجوابه المنع فان الظاهر ان الواجب عندهم لايعقل اصلا يدل على ذلك كلامه في المقصد العاشر من مرصد العلة والمعلول (قوله اما واجب) اى واجب الحصول لموصوفه عند حصول الموصوف **قوله** ويلزمه ايضا مماثلة الرب) فيه نظر لجواز ان يريد بقوله وليس احدهما بالثانى وليس احدهما بسبب الثانى فلا يلزم مماثلة الرب للمربوب ثم اولم يحمل عليه لم يلزم الاستغناء عنه كما ظن لجواز ان يحمل على ان ليس احدهما ثانيا ليخرج الفصل مع النوع والجنس لان احد هذه الثلاثة هو الآخر اذ يحمل عليه اللهم الا ان يقال المراد الموجود ان ولا وجود الا للاشخاص وقيل المراد ليس احدهما قائما بالثانى ليخرج الصفة مع الموصوف (قوله مع انه لم يجوز كونه الخ) على صيغة المجهول كما يدل عليه قوله فيلزم لقوله تعالى ليس كمثله شئ وفيه ان نفى المماثلة عنه تعالى اما باعتبار انه لا اشتراك بينه تعالى وبين الممكنات الا في اللفظ واما باعتبار ان المراد الاتحاد في الماهية هذا لاينافى كونه مماثلا لها في بعض العوارض واما عدم الاطلاق فلرعاية التأديب ودفع التوهم واعلم ان هذا السؤال والجواب بعد ملاحظة ماسيجئ من قول المصنف وعليه يحمل قول النجار تكرار الا ان يقال انه اورده الشارح قدس سره ههنا لبعد العهد **قوله** وهما معنيان يستحيل لذاتيهما الخ) انما قال معنيان ولم يقل موجودان كما قال في القسمين الاخيرين ائلا يتوهم تناولهما بحسب الظاهر للجوهر واختاره على عرضان ليشعر بترادفهما واراد بالاستحالة لذاتيهما ان يكون منشأ الاستحالة هو الذات لا المتعلق ولا استلزام احدهما مايستلزم سلب الآخر فلا ينافى ما يذكره من ان التقابل الذاتى انما هو بين السلب والايجاب فقط (قوله يستحيل لذاتيهما) اى يكون منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما وان كان بواسطة لازمة للذات ولا ينافى ماسيأتى من ان التقابل بالذات انما هو بين الايجاب والسلب وفيما عداهما بالواسطة ولا يرد انه كيف يدخل عند المعتزلة في هذا التعريف بترك اشتراط اتحاد المحل العلم القائم بجزء من القلب والجهل القائم بجزء مع ان امتناع اجتماعهما بواسطة الحكمين اللازمين لهما (قوله فانهما ليسا معنيين) كلاهما او احدهما وان استحال اجتماعهما في محل واحد فالخروج بالنسبة الى باقى القيود والمراد به عدم الدخول وكذا الحال في اخراج الاعدام **قوله**

قائمة بذواتها والقول باتحاد العاقل والمعقول واتحاد المعقولات بعضها بالبعض وعلم ان واجب الوجود يعقل كل شئ فقال لما كان واجب الوجود يعقل ذاته وكان ذاته قيوما اى علة للممكنات لزم قيوميته تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له لان العلم بالعلة علة العلم بالمعلوم فصور الكثرة التى هى معقولاته لازمة متأخرة من حقيقة ذاته تأخر المعلول عن علته لاداخلة في الذات مقومة اياه وجاءت ايضا كثرة المعقولات على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لاتنافى وحدة علتها الملزومة اياها اى وحدة الذات سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثر اسماؤه لكن لاتأثير لذلك في وحدانية ذاته والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لاتزول بكثرة الصور المعقولة فيه وقد اعترض عليه بان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية فان صور المعقولات المتقررة في ذاته صفات حقيقية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة فان صور المعقولات معلولة له ومتكثرة وقوله بان معلوله الاول غير مباين لذاته لانه حينئذ معلوله الاول صورة العقل الاول المتقررة في ذاته وقول بانه تعالى لايوجد شيئا في الاعيان مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه وهذه كلها مخالفة لظاهر مذهب الحكماء وللشيخ ان يقول لا محذور في شئ من هذه الامور وذلك لانه تعالى هو الوجود الخاص المعروض للوجود

يخرج (القديم والحادث) فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لايسمى عرضا فهذه الامور لاتضاد في شيء منها (و) قولنا (يمتنع اجتماعهما) يخرج (نحو السواد والحلاوة) فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما (و) قولنا (لذاتيهما) يخرج (العلم بالحركة والسكون معا) فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين الذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما (و) كذا يخرج (الحركة الاختيارية مع العجز) فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات (و) قولنا (من جهة) يخرج (نحو الصغر والكبر والقرب والبعد) من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على ان قوله ومن جهة نحو الصغر عطف على قوله فمنيان يخرج العدم والوجود وفيه بحث لان الصغر واخواته من الامور الاضافية والاضافة ليست موجودة عند المتكلمين فتكون خارجة عن التعريف بقوله معنيان وايضا هذا القيد اعني من جهة واحدة وقع في حيز معنى النفي وهو قيد للمنفي فحقه ان يفيد تعميم الحد وادخال شيء فيه لاتخصيصه واخراج شيء عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز

والاعدام) الاولى تقديم بيان خروجهما عن بيان خروج العدم والوجود ليفيد (قوله ويخرج الاعدام) اى المعدومات التي من جملتها الاعدام فانه لاتضاد بينهما ولا بينها وبين الموجودات وان وجد استحالة الاجتماع في بعض الصور واخر ذكر الاعدام على خلاف قوله والجوهر لان ذكر العدم والوجود بعده يستلزم التكرار (قوله ويخرج الجوهر) لاستحالة اجتماعها في محل واحد اذ لامحل لهما (قوله القديم القائم بغيره) وكذا القديم القائم بذاته وان استحال اجتماعه مع الحادث في محل اذ لامحل له الا انه الجمهور لم يتعرض له قوله لايسمى عرضا) واما الاعراض القديمة القائمة بالمجردات او بالافلاك فلم يثبت عندنا (قوله لايسمى عرضا) اى عند المتكلمين لانه قسم الممكن الذي هو ماسوى الله تعالى ولذا حكموا بحدوثه قوله يخرج العلم بالحركة والسكون) اى العلم بحركة الشيء وسكون ذلك الشيء بعينه فان هذين العلمين يمتنع اجتماعهما لكن بواسطة متعلقهما (قوله العلم بالحركة والسكون) اى العلم بأن هذا الشيء متحرك والعلم بأن هذا الشيء ساكن في آن واحد واما تصور حركته وسكونه معا فمكن ولذا يصح الحكم باستحالتها والعلم عند الجمهور صفة حقيقية يتعدد بحسب التعلقات فلا يرد ماقيل ان العلم تعلق بين العالم والمعلوم فيكون خارجا بقيد معنيان (قوله بل لاستلزامهما الخ) بناء على ان المطابقة معتبرة في العلم عندهم فلو اجتمع العلمان في شخص واحد لزم اجتماع المعلومين اعني كون شخص واحد متحركا وساكنا في آن واحد وتقدير ذلك مما زل فيه الاقدام بناء على الخلط بين الاصطلاحين في العلم (قوله هذا هو الظاهر) اي تقدير يخرج هو الظاهر (قوله وقع في حيز معنى النفي) اشار بزيادة لفظ معنى الى ان النفي انما يفيد العموم اذا كان معناه متوجها اليه ولايكفي مجرد الوقوع في حيز النفي لجواز كونه قيدا للنفي فيفيد التخصيص والى ان النفي اعم من ان يكون صريحا او ضمنا كافيا نحن فيه قوله فحقه ان يفيد تعميم الحد) لانه اذا كان قيدا للنفي لكان النفي راجعا اليه فينفيه وانتفاء القيد يوجب الاطلاق والتعميم واما قوله لذاتيهما فليس قيدا للنفي اعني الاجتماع بل قيدا للنفي اعني الا ستحالة فالتقييد تخصيص الحد واخراج شيء عنه وان شئت فقل الاجتماع في محل اعم من الاجتماع فيه من جهة واحدة فاستحالة الاجتماع في محل من جهة واحدة اعم من استحالة الاجتماع فيه ضرورة ان نقيض الاخص اعم (قوله فحقه ان يفيد الخ) توجه النفي الى المقيد فيجوز ان يكون انتفاؤه بانتفاء الاصل وان يكون [illegible] ولذا قيل نقيض الاخص الاعم من نقيض الاعم واما قال حقه لانه قد يكون لنفي التقييد فقط ولذا قال اهل البيان ان كل كلام فيه قيد يكون المقصود بالنفي والاثبات ذلك القيد ولعل الاول في المقام البرهاني والثاني في المقام الخطابي (قوله واخراج شيء عنه) وكيف يمكن الاخراج به والحال ان الصغر والكبر والقرب والبعد يستحيل اجتماعهما من جهة واحدة (قوله احتراز عن خروج الخ) فيقدر ههنا يدخل بمعونة القرينة العقلية وان كان السياق يقتضي تقدير يخرج قوله ويرد عليه انها امور اعتبارية الخ) وقد يتعسف ويقال يجوز ان يكون التقييد تقييدا على التنزل وتقدير كون الاضافات اعراضا كما ذهب اليه الفلاسفة والاحتراز على التنزل واقع في تعريفات

المطلق فله جهتان جهة وجوده الخاص الذي هو حقيقته وجهة وجوده المطلق الذي هو من لواحقه ولا يستحيل حينئذ ان يكون قابلا وفاعلا لصور المعقولات المرتبة ولا يستحيل ايضا ان يتقرر في ذاته صفات حقيقية ولا ان يكون محلا لمعلولاته ولا ان يكون معلوله الاول غير مباين لذاته ولا ان لا يوجد شيئا في الاعيان الا بتوسط الامور الحالة فيه فان امتناع هذه الامور بناء على ان الواجب تعالى لاتعدد فيه بوجه من الوجوه وهو ممنوع لان فيه جهتين احديهما الوجود الخاص والاخرى الوجود المطلق لايقال الوجود المطلق اعتباري والاعتباري لايصلح ان يكون علة للوجودي لانا نقول الاعتباري لايجوز ان يكون فاعلا للوجودي لكن يجوز ان يكون شرطا لتأثير الفاعل اوشرطا للقبول كما هو المقرر عندهم في الصادر الاول لكن يلزم على مذهب الشيخ انه تعالى لايكون عالما بالجزئي [illegible] الجزئي على [illegible] العلم بالجزئي على [illegible] يقتضي ان يكون صورة الجزئي من حيث هو جزئي متقررة في ذاته والجزئي من حيث هو جزئي قد يتغير [illegible] لم يتغير صورة الجزئي المتقررة في ذاته بتغير الجزئي يلزم الجهل وان تغير يلزم الجهل وان تغير يلزم التغير في صفته الحقيقية ولترجع الى شرح ماق الكتاب قوله لنا البديهة تفرق بين قولنا ذاته [illegible] وبين قولنا ذاته عالم [illegible] دال على انه تعالى عالم لم يزل لذاته قادر بقدرة مغايرة لذاته نعم [illegible] لو لم يكن العلم والقدرة مغايرين للذات لما كان فرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته [illegible] قادر واللازم باطل لان البديهة تفرق بينهما

عن خروج هذه الامور ورد عليه انها امور اعتبارية فكيف تجعل متضادة وايضا هذا القيد انما يدخل في الحد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة وايضا الفاء في قوله (فلا يوجب العقل) دالة على انه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد اى انما اخرجناها لان العقل لا يوجب (تضادا في الامور الاعتبارية) كهذه الامور (وكالحسن والقبح والحل والحرمة) في الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينهما لان المتضادين لابد ان يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف فجعل قوله ولا يوجب كلاما مستأنفا فقال اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم ان كل مالا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان العقل لا يوجب تضادا فيه ومن جملتها الاحكام لان التعلق بافعال

القوم كما سينقل الشارح في تعريف الحكماء للجسم الطبيعي بالجوهر القابل للابعاد المتقاطعة على زوايا قوائم من ان قيد التقاطع على زوايا قوائم احتراز عن السطح الجوهري الذي يقول به المعتزلة غاية الامر ان الاحتراز ههنا عن الخروج وثمه عن الدخول # واعلم ان كلامه ههنا صريح في ان الضدين لابد ان يكونان موجودين في الخارج وهذا لا يصح على رأى جمهور المتكلمين لان الجهل المركب والعلم عندهم ضدان مع انهما عبارتان عندهم عن التعلق الذي من قبيل الاضافات الغير الموجودة على رأيهم كما سيأتي في مباحث العلم فتأمل (قوله انها امور الخ) يعني انها ليست من افراد المحدود وكيف يمكن ادخالها في الحد والقول بأن دخولها على تقدير وجودها تكلف (قوله وايضا) يعني يلزم اخراج المخرج (قوله انما يدخل الخ) لان التعميم انما حصل فيه (قوله كهذه الامور وكالحسن والقبح الخ) يعني ان قوله كالحسن والقبح الخ مثال للامور الاعتبارية لان المعطوف عليه وحرف العطف مقدر في الكلام اذ لا وجه له وفيه تنبيه على انه ليس معناه كما لا يوجب العقل الحسن والقبح والحل والحرمة عندنا اذ لا جامع بين التضاد وبين الحسن والقبح حتى يقاس عدم ايجابه على عدم ايجابها (قوله راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته) لا امرين يعتبرهما العقل بعد ملاحظة للشرع والعقل ولا الاتصاف بها في الخارج بل في الضمير فقط (قوله فلا تضاد بينها) اى بين هذه الصفات الاعتبارية (قوله لان المتضادين لابد ان يكونا معنيين) اى امرين قائمين بالغير في الخارج ليصح القول باجتماعهما فيه بخلاف ما اذا كان امرين يكون الاتصاف بهما باعتبار العقل فانه يكون استحالة الاجتماع بينهما في الاعتقاد وحكم العقل وبما حررناه ظهر اندفاع امرين احدهما ان قوله لان المتضادين الخ في قوة قولنا ان المتضادين لا يكونان اعتباريين ففيه مصادرة والثاني ان عدم ايجاب العقل للتضاد بين الامور الاعتبارية مع قطع النظر عن اعتبار الوجودين في المتضادين غير ظاهر وبعد اعتبار الوجود لا دخل للعقل في عدم الايجاب (قوله كلاما مستأنفا) اى ليس تعليلا للاخراج المذكور بل كلام مستقل متفرع على تعريف المتضادين بتقدير الشرط والجزاء لبيان المعنى لا لصحة الكلام (قوله كل مالا يرجع الى الصفات الموجودة) اى مالا يكون الاتصاف به كالاتصاف بالصفات الموجودة بل بمجرد اعتبار العقل سواء كان موجودا فيه اولا ولذا لم يقل مالا يكون الصفات الموجودة كالصغر والكبر فانهما عبارتان عن قلة الاجزا وكثرتها في الخارج وكالقرب والبعد فانهما عبارتان عن كون الجوهر في الحيز بالقياس الى كون جوهر آخر فيه فاندفع ما نقل عن الشارح قدس سره انه يرد عليه الصغر والكبر والقرب والبعد فانها اضافات قطعا وقد صرح بجريان التضاد فيها على ما زعمه ثم يرد عليه ما سبق من انها خرجت بقوله معنيان فكيف يدخلها الا ان يراد بالمعنى ما يقوم بالشئ في الخارج سواء كان موجودا اولا قوله كالاضافات والاعتبارات فان العقل الخ) نقل عن الشارح انه يرد عليه نحو القرب والبعد والصغر والكبر فانها اضافات قطعا فقد صرحوا بجريان التضاد فيها على زعمه (قوله فان العقل لا يوجب تضادا فيه) اذ لا حصول لهما في المحل حتى يتصور استحالة الاجتماع فيه (قوله الاحكام) اى الاحكام الشرعية الخمسة (قوله لان التعلق الخ) يعني ان الخطاب المتعلق بفعل المكلف وان كان

وايضا العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها الجبائيان ابو علي وابنه ابو هاشم عالمية او صفة تقتضي تلك الاضافة المخصوصة وهو مذهب اكثر اصحابنا الاشاعرة او صور المعلومات القائمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية او صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب الشيخ ابي علي بن سينا ومن تابعه واياما كان فهو غير ذاته تعالى واما القول باتحاد العاقل بالمعقول فقد سبق ذكره عند بيان بطلان الاتحاد والقائلون بان الله تعالى لا يكون عالما بعلم مغاير لذاته ولا يكون قادرا بقدرة مغايرة لذاته احتجوا بوجوه اربعة الاول لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضيا له لانه لو قامت بذاته صفة لكانت مفتقرة الى ذاته ضرورة افتقار الصفة الى موصوفها فكون ممكنة لذاتها لان المفتقر الى الغير ممكن لذاته واجبة بعلة وليست تلك العلة الا الذات الموصوف بها فيكون ذاته مقتضيا لها فيكون قابلا وفاعلا معا وهو محال لما سبق جوابه في مباحث العلة والمعلول من ان الواحد يجوز ان يكون قابلا وفاعلا وقد علمت انه تعالى هو الوجود الخاص الذي يلزمه الوجود المطلق ففيه جهتان فيجوز ان يكون قابلا باحدى الجهتين وفاعلا بالجهة الاخرى # الثاني لو قامت بذاته صفة فلا يخلو اما ان يكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بكثرة القدماء كفر بالاجماع الا يرى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم الثلاثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة اى العلم واقنوم روح القدس

(المكلفين)

المكلفين مأخوذ في حقيقتها فتكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التأثيرات فان مقولة الفعل لا وجود لها وستعرف ان قيد من جهة واحدة مذكور في تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين فله هنالك فائدة ظاهرة بخلافه ههنا فالاولى حذفه هنا (واما اتحاد المحل) الذي لابد من اشتراطه في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في محلين (فلم يشترطه المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشيء) كالسواد مثلا (اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل) بذلك الشيء (بجزء آخر) من القلب (والا اتصف الجملة بهما) اى ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بجزء آخر اتصف

ازليا لكن لا يطلق عليه الحكم الا من حيث تعلقه بالفعل والتعلق امر يعتبره العقل بعد ملاحظة الخطاب والفعل وليس قائما بالفعل لحصوله قبل وجوده فلا يتصف الاحكام بالتضاد وان كانت متصفة باستحالة الاجتماع في اعتبار العقل (قوله وكذا الافعال بمعنى التأثيرات) لا بمعنى الآثار فانه ليس في الخارج الا المؤثر والاثر والتأثير امر انتزاعي يتصف به المؤثر في العقل ولا تضاد بين الافعال ايضا هذا ما عندى في حل هذا الكلام والله اعلم بالمرام (قوله وستعرف الخ) معطوف على قوله ثم ان ذلك البعض فهو من كلام الشارح قدس سره (قوله فائدة ظاهرة) وهى ادخال المتضايفين قوله بخلافه ههنا فالاولى حذفه) اعترض عليه بأن الصواب ذكر ذلك القيد اذ له فائدة ظاهرة ههنا ايضا وهو الاحتراز عن خروج الاجتماع والافتراق فانهما موجودان عند المتكلمين وضدان وقد يجتمعان في محل واحد كاجتماع زيد مع حبيبه وافتراقه عن رقيبه لكن لا من جهة واحدة وسيأتي ان شاء الله تعالى ان الاجتماع عندهم قائم بكل من المجتمعين لا بالمجموع وكذا الافتراق والجواب ان التضاد لا يكون الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد كما سيصرح به وسيجيء في مباحث الاكوان ان الاجتماع والافتراق ليسا نوعين من مطلق الكون بل التمايز بينهما بأمور اعتبارية خارجة عن ماهيتهما بل لا تعدد كون فيما ذكر من التصوير فان فيه كونا واحدا عرض له انه اجتماع بالنسبة الى الحبيب وافتراق بالنسبة الى الرقيب كما سيشير اليه في ثالث مقاصد الاكوان نعم يمكن ان يكون القيد المذكور احترازا عن خروج العلم والجهل المركب ايضا فانهما ضدان عندنا كما سيأتي مع انهما يجتمعان في محل واحد وهو النفس لكن من جهتين فالاعتقاد على ما هو به بالنسبة الى قيام زيد لا على ما هو به بالنسبة الى كلام [illegible] (قوله فالاولى حذفه هنا) لعدم ظهور الفائدة ولذا لم يقل فالصواب وما قيل ان فائدته ادخال الاجتماع والافتراق لانهما موجودان عند المتكلمين يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة لكن يجوز ان لا يكون لجسم واحد اجتماع بالنسبة الى جسم وافتراق بالنسبة الى آخر مدفوع بأن الكون الموجود امر شخصي يعرض له اعتبار ان فالوجود في الخارج لا تعدد فيه وان اعتبر مع الاضافة فهو امر اعتباري لا وجود له وكذا ما قيل ان فائدته ادخال السواد والبياض اللذين في البلقة والخطين اللذين في السطح لان الاجتماع في الصورتين ليس من جهة واحدة بل من جهتين لانتفاء الاجتماع في المحل الواحد في الصورة الاولى وعدم كون الخطين والسطح والبلقة من الامور الاعتبارية عند المتكلمين (قوله فلم يشترط المعتزلة) وقالوا الضدان معنيان يستحيل اجتماعهما لذاتيهما في الجملة سواء كان في محل واحد او في محلين (قوله قالوا الخ) يعنى ان هذا العلم والجهل من حيث قيامهما بمحلين فلا يكون اتحاد المحل شرطا فلا يرد انه اذا كان قيامهما بمحلين مستحيلا كان قيامهما بمحل واحد مستحيلا بطريق الاولى فيما داخلا لان وان اعتبر اتحاد المحل والمراد الجهل المركب فان الجهل البسيط عدمى وهذا عند المعتزلة القائلين بتضاد العلم والجهل المركب اذا كانا متعلقين بشيء واحد لا عند من يقول بتماثلهما (قوله بجزء من القلب) هذا على ما ذهب اليه المليون من ان محل العلم القلب كما دل عليه ظاهر الآيات وانه مركب من اجزاء لا تتجزى فلا تغتر بخلط المذاهب قوله فانه يضاد قيام الجهل الخ) تضاد العلم والجهل المركب انما هو عند بعض المعتزلة واكثرهم على انهما متماثلان كما ستعرف ان شاء الله تعالى نعم قد يطلق الضد على المتماثلين

وهو الحياة والذات واحدة متصفة بهذه الصفات الثلاث واذا كان المثبت للقدماء الثلاثة كافرا فاظنك بمن اثبت ثمانية قدماء كما هو مذهب اكثر المتكلمين او تسعة كما هو مذهب الحنفية القائلين بان التكوين صفة زائدة على القدرة ولزم التركيب في ذاته لانه تعالى حينئذ يشارك الصفة في قدمه ويتميز عن الصفة بخصوصية فلزم التركيب مما به المشاركة ومن الخصوصية وهو محال وان كانت الصفة حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال واجيب عنه بانا نختار ان الصفة القائمة بذاته تعالى قديمة قوله لزم كثرة [illegible] قوله والقول بها كفر بالاجماع ممنوع لان القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة فان قيل القول بالصفات القديمة ايضا كفر فان الله تعالى كفر النصارى باثباتهم الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وهي صفات قديمة اجيب بأن النصارى وان سموا ما اثبتوه من الاقانيم الثلاثة [illegible] [illegible] قالوا بانتقال اقنوم الكلمة الى [illegible] عيسى عليه السلام والمستقل بالانتقال هو الذات فثبت انهم قائلون الذوات القديمة فلهذا كفرهم الله واما قولهم ولزم التركيب في ذاته تعالى فم قولهم لان ذاته تعالى يشارك الصفة في قدمه مسلم وكذا قولهم ويتميز عنها بخصوصية ولكن لا يلزم من الاشتراك في القدم والتميز بالخصوصية التركيب في نفس الذات فان القدم عدمى لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم او بالغير فلا يلزم التركيب في الذات من الاشتراك في القدم الذي هو عدمى [illegible]

جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشئ وجاهلة به معا (اذ) الصفات (التابعة للحياة) كالعلم والجهل والقدرة وغيرها (اذا قامت بجزء) من شئ (ثبت حكمها) كالعالمية والجاهلية والقادرية (للجملة) اى لمجموع ذلك الشئ (عندهم بل زادوا عليه) اى على عدم اشتراط اتحاد المحل (فلم يشترطوا) فى التضاد (المحل اذ قالوا ارادة الله تعالى تضاد كراهيته وهما) صفتان له (حادثتان لا فى محل) اى ليستا فى ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولا فى غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادان لامتناع اجتماع حكميهما فى ذاته اعنى كونه مريدا وكارها معا الشئ واحد وسيرد عليك ان حكم الصفة لا يتعدى من محلها وان المعنى اى العرض لا يقوم بنفسه (و) مع ذلك (يرد عليهم الموت والحياة فانهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما) واذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز ان يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر ممتنعى الاجتماع لما ذكروه ولا يكون بينهما تضاد قال صاحب القنية ان اوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه فلم علتم ذلك بالتضاد بينهما الستم قلتم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندكم فهلا قلتم ان العلم والجهل لا يثبتان فى جزئين من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما (وثالثها) اى ثالث اقسام الاثنين (المتخالفان وهما غير الاولين) اى غير المثلين والضدين (فرسمه) اى رسم الثالث ان يقال المتخالفان هما (موجودان لا يشتركان فى صفة النفس) اى فى جميع الصفات النفسية فخرج عن الحد المثلان (ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فى محل من جهة) فخرج عنه الضدان (وقيل) المراد بالمخالفين (غير المثلين فيكفى) فى رسمهما حينئذ ان يقال هما (موجودان لا يشتركان فى صفة النفس) اى فى جميعها فيخرج المثلان ويكون الضدان قسما من المتخالفين فيكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود من نفى الاشتراك المذكور فى تعريف المتخالفين اخراج المثلين كان محمولا على نفى الاشتراك فى جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافى ان يشتركا فى بعضها فلذلك اشار اليه والى ما يتفرع عليه فقال (ولا يضر الاشتراك) بين المتخالفين وان تنافا

كما سيأتى فى مباحث الاكوان والظاهر انه على سبيل التشبيه والمجاز (قوله بل زادوا عليه) اى بعضهم وهو ابو الهذيل ومن تبعه حيث ذهبوا الى انه تعالى مريد بارادة حاصلة لا فى محل (قوله وسيرد عليك) اى فى آخر بحث العلة والمعلول ان حكم الصفة لا يتجاوز عن محل الصفة فالقول بان الصفات التابعة للحياة اذا قامت بجزء يثبت حكمها للجملة باطل فالقول بالتضاد بين العلم والجهل المذكورين باطل (قوله وان المعنى اى العرض لا يقوم الخ)اى فى بحث الاعراض فالقول بالارادة الحادثة لا فى محل باطل **قوله** يرد عليهم الموت والحياة) اذا ثبت كون الموت وجوديا وعدم قولهم بالتضاد بينهما (قوله يرد عليهم الموت والحياة) على تقدير وجودية الموت كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى خلق الموت والحياة وحاصله انا لانسلم ان بين العلم والجهل المذكورين تضادا فان امتناع اجتماعهما لا يستلزم التضاد كما فى الموت والحياة عندكم فالايراد المذكور منع وسند وليس بنقيض على ما يوهمه قوله ويرد عليهم الموت والحياة **قوله** قال صاحب القنية الخ) قيل كأن الشارح استبعد عدم جعل الموت ضدا للحياة على تقدير وجوديته فنقل كلام القنية اشارة الى احتمال خلل فى النقل من المصنف فان كلامها فى العلم والموت لا فى الموت والحياة لكنه يندفع منهم باعتبار قيد لذاتيهما فى تعريف الضدين اذ ليس عدم اجتماع الموت والعلم لذاتيهما وكأن المصنف غير كلامه لذلك والحق ان ما ذكره المص مأخوذ من ابكار الافكار فان الاعتراض هناك بالموت والحياة (قوله قال صاحب القنية الخ) لما لم يثبت ان القائل بعدم التضاد بين الحياة والموت وبانه وجودى [illegible] بل انما ثبت القولان منهم فلعل القائل متعدد كما هو الظاهر اذ القول بعدم التضاد [illegible] وجودية الموت مستبعد جدا نقل الشارح قدس سره كلام صاحب القنية وانه اورد الاعتراض بالموت والعلم (قوله مع انهما ليسا بضدين عندكم) لعدم استحالة اجتماعهما لكن لا يخفى انه لا فائدة حينئذ فى التقييد بقوله عندكم (قوله ليس المانع من ذلك تضادهما) لان استحالة اجتماعهما ليس لذاتيهما بل لامتناع

ان كل واحد من عالمية الله تعالى وقادريته واجبة والواجب بوجوبه يستغنى عن العلة فلا يعلل العالمية بالعلم ولا القادرية بالقدرة واجيب بان العالمية انما لا تعلل اذا كانت واجبة بذاتها واما اذا كانت واجبة بالغير فتعلل والعالمية واجبة بالعلم الذى هو واجب لاقتضاء الذات له ولا يكون العالمية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل وكذا القادرية واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها ولا يكون القادرية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل ※ الرابع لو زاد علمه تعالى وقدرته على الذات لاحتاج فى ان يعلم ويقدر الى الغير واللازم باطل لانه محال ان يكون فى انه عالم وقادر محتاجا الى الغير بيان الملازمة انه لو زاد علمه وقدرته لاحتاج فى ان يعلم ويقدر الى العلم والقدرة والعلم والقدرة غير الذات فيكون محتاجا الى الغير واجيب بان ذاته تعالى اقتضت صفتين هما العلم والقدرة موجبتين للتعلقات العلمية والايجادية بهما يكون الذات عالما وقادرا وان اردتم بالاحتياج الى الغير هذا المعنى فلا نسلم استحالته وان اردتم بالاحتياج غير هذا المعنى فبينوه اولا حتى نتصور ونتكلم عليه ※ اعلم ان للمحققين طريقة حسنة فى اثبات علم البارى تعالى بيانها ان العالم كما لا يفتقر فى ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التى بها هو هو فلا يفتقر ايضا فى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعلم شيئا بصورة تتصورها فهى صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعلم تلك الصورة بغيرها بل كما تعلم ذلك الشئ بتلك الصورة كذلك تعلم تلك الصورة

ضدين (فى بعض صفة النفس كالوجود) فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات (والقيام بالمحل) فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كامر (وهل يسميان) اى هل يسمى المختلفان المتشاركان فى بعض الصفات النفسية اوغيرها (مثلين باعتبار مااشتركا فيه) من الصفة النفسية اوغيرها لهم فيه (تردد) وخلاف (وترجع الى مجرد الاصطلاح) لان المماثلة فى ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمنازعة فى اطلاق الاسم قال القاضى والقلانسى من الاشاعرة لامانع من ذلك فى الحوادث معنى ولفظا اذا لم يرد التماثل فى غير ماوقع فيه الاشتراك حتى صرح القلانسى بان كل مشتركين فى الحدوث متماثلان فيه اى فى الحدوث (وعليه) اى على ماذكر من اطلاق المتماثلين على المختلفين باعتبار مااشتركا فيه (يحمل قول النجار فى تعريف التماثل) بالاشتراك فى صفة اثبات (فالله مماثل عنده للحوادث فى وجوده عقلا) اى بحسب المعنى (والنزاع فى الاطلاق) اى اطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى (ومأخذه) اى مأخذ الاطلاق (السمع) عند من يجعل اسماء الله تعالى توقيفية فللنجار ان يلتزم التماثل بين الرب والمربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كامر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا (واعلم ان الخلاف فى الغيرين ثابت ههنا فنهم من لايصف الصفات) اى صفات الله تعالى القديمة (بالتماثل والاختلاف) بناء على انهما من اقسام التغاير ولاتغاير بين تلك الصفات كامر (ومنهم من وصفها بهما) بناء على ان تلك الصفات متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الآمدى عن القاضى القول بالاختلاف نظرا الى مااختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وعلى هذا فالقاضى لايشترط الغيرية فى التخالف فبالاولى ان لايشترطها فى التماثل ايضا فلا يكون

اجتماع حكميهما **قوله** فخرج عن الحد المثلان) اطلق الرسم اولا على التعريف المذكور اشارة الى جواز ان يكون له ماهية ملزومة لذلك المفهوم المساوى لها والحد ثانيا بناء على انه مفهوم اصطلاحى فالظاهر انه ليس له حقيقة غيره والتعريف ثالثا نظرا الى الاجمالين اولان المراد بالعبارات معنى واحد اذقد يستعمل مترادفة (قوله فانه صفة نفسية) اى منتزعة من نفس العرض حتى لوامتنع عرض غير قائم بمحل لايكون عرضا بخلاف التحيز للاجسام فانه منتزع باعتبار الحيز حتى لو [illegible] جسم من غير حيز يكون جسما فما قيل الفرق بين القيام بالمحل والتحيز به بان الاول صفة نفسية والثانى معنوية تحكم وهم **قوله** والقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض الخ)سيذكر فى اوائل موقف الاعراض ان قبول الاعراض ليس بصفة نفسية للجواهر لان كون الشئ قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى الغير وعد ههنا القيام بالمحل صفة نفسية للاعراض مع ان القيام بالغير ايضا انما يعقل بالقياس الى الغير وهو المقوم به اعنى المحل فان قلت القيام بالمحل معتبر فى مفهوم العرض ولا كذلك قبول الاعراض بالنسبة الى الجوهر قلت هذا انما يفيد اذا كان مفهوم العرض ذاتيا لما تحته اذ لوكان عارضا له لكان الفرق بين القيام بالمحل وبين الحدوث فى كون الاول صفة نفسية الا عراض والثانى صفة معنوية للحوادث بناء على الاحتياج فى وصف الحادث به الى تعقل امر زائد عليه وهو لعدم السابق المعتبر فى مفهومه محل تأمل على ان مفهوم العرض لوكان ذاتيا لما تحته كان مفهوم الجوهر اعنى المتحيز كذلك فلم يعد التحيز للجوهر صفة معنوية والقيام بالمحل للعرض صفة نفسية فتدبر (قوله مثلين) اى متقيدين بتلك الصفة لامطلقا فانهما المتشاركان فى جميع الصفات النفسية **قوله** وان منع اطلاق اللفظ عليه) قيل وعلى هذا ينبغى جواز ان يقال لمربوب مماثل لرب وان لم يجز الرب مماثل لمربوب اذ دلالة الاطلاق لايستلزم عدا الالاق (قوله واعلم ان الاختلاف فى الغيرين الخ) اى مفهوم الغيرين مأخوذ ههنا اى فى التماثل والاختلاف فانه لابد فى الاتصاف بهما من الاثنينية وان كان كل اثنين غيرين يكون صفاته متصفة باحدهما وان خصا بما يجوز الانفكاك بينهما لاتكون متصفة بشئ منهما هكذا ينبغى ان يفهم **قوله** فلا يكون هذا الخلاف مبنيا الخ) قيل تفصيل المبحث ان منهم من لم يشترط التغاير فى التماثل والاختلاف ومنهم القاضى

بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط واذا كان حالك مع مايصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فاظنك بحال العالم مع مايصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولايظن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط فى علمك بتلك الصورة بل حصولها لك شرط فى علمك بتلك الصورة وكونك محلا لتلك الصورة هو شرط لحصول تلك الصورة لك الذى هو شرط فى علمك بها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر من غير حلولها فيك حصل العلم من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ القابله فاذن الاثار الصادرة من الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فالفاعل عالم بها من حلولها فيه واذا تحقق هذا فاعلم ان الحق تبارك وتعالى عالم بذاته من غير تغاير بين ذاته وبين علمه بذاته بالذات فذاته وعلمه ليسا متغايرين بالذات بل التغاير بالاعتبار فالعلم بذاته عين ذاته فالعالم والعلم والمعلوم واحد بالذات والتغاير بالاعتبار فذاته وعلمه بذاته سبب لعلمه بالصادر الاول فكما ان السببين اى ذاته وعلمه بذاته واحد بالذات ولاتغاير الا بالاعتبار كذلك الاثران اى الصادر الاول وعلمه تعالى به شئ واحد بالذات من غير تغاير يقتضى كون احدهما مباينا للاول تعالى والثانى متقررا فيه فكما ان التغير فى السببين اعتبارى فكذلك فى الاثرين فاذن وجود الصادر الاول هو نفس علمه تعالى به من غير افتقاره الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك * ثم لما كانت

هذا الخلاف مبنيا على الخلاف فى الغيرين ﴿ المقصد العاشر ﴾ كل متماثلين فانهما لايجتمعان واليه ذهب الشيخ﴾ الاشعرى وقد يتوهم انه يجب عليه ان يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما فى حدهما وحينئذ ينقسم الاثنان قسمة ثنائية الى المخالفين والمتضادين كما انقسم على رأى بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت والحق انه لاوجوب عليه ولادخول لهما فى حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سيأتى واما الثانى فلان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين * فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين فى الحد قطعا قلت لااندراج ايضا اذليس امتناع الاجتماع لذاتيهما * الايرى ان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالمعنيين فى حد الضدين معنيان لا يشتركان فى الصفات

ومنهم من اشترط والمشترطون ان قالوا بالتغاير بالصفات قالوا بالوصف بالتماثل والاختلاف فيها ايضا وان لم يقولوا به لم يقولوا بهما ايضا فراد المصنف بقوله فانه اشارة الى التفصيل على تقدير شرط التغاير لان الوصف بالتغاير شرط البتة فالمراد بقوله ومنهم من يصفها بهما هو المشهور لاالقاضى حتى يرد ما ذكره الشارح وهذا ليس ببعيد الا ان الآمدى لم يذكر قول البعض بالتماثل والاختلاف بناء على القول بالتغاير والله اعلم (قوله كل متماثلين فانهما لايجتمعان) اما لانتفاء المحل كما فى الجوهرين اولانتفاء الاجتماع فيه كما فى العرضين ولذا لم يقل فى محل واحد ومن زاد هذا القيد خص المتماثلين بالعرضين كما فى شرح المقاصد قوله واليه ذهب الشيخ الاشعرى) سيجئ فى المقصد الثانى من موقف الالهيات ان مذهب الشيخ ان لااشتراك بين شيئين من الموجودين الا فى الاسماء والاحكام فما نقل عنه ههنا من ان كل متماثلين لايجتمعان لابد ان يكون على التنزل وفرض وجود المماثلة ومثله كثير فى كلامهم ثم المفهوم من ابكار الافكار ان المتماثلين عند الشيخ [illegible] حيث قال مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى ومتبعيه ان كل عرضين متماثلين [illegible] ونحو ذلك فهما ضد ان يمتنع اجتماعهما فى محل [illegible] الا ان يحمل على [illegible] ولا يخلو عبارته عن الايماء الى ذلك (قوله قسمة ثنائية الخ) ان يقال الاثنان ان [illegible] اجتماعهما فهما متضادان والا فهما متخالفان وينقسم المتخالفان الى المتماثلين وغيرهما (قوله لاوجوب عليه) سواء كانا داخلين فى حد المتضادين اولا (قوله ليس لتضادهما) اى لتخلفهما فى المتضادين بل للزوم الاتحاد ورفع الاثنينية كما سيجئ فهما نوعان متباينان وان اشتركا فى امتناع الاجتماع (قوله واما الثانى) اى عدم الدخول فى الحد سواء كان الدخول موجبا لجعلهما قسما من المتضادين اولا [illegible] بالوجوب لجعلهما قسما من المتضادين لم يرد الاعتراض بقوله فان قلت الخ كما لايخفى (قوله كانا مندرجين فى الحد قطعا) فلايصح جعل المتماثلين مطلقا قسما للمتضادين فهذا اعتراض منشاؤه قوله فلا يندرجان تحت معنيين وليس اثباتا للمقدمة اعنى دخولهما فى الحد قوله اذليس امتناع الاجتماع لذاتيهما) ولاخراج المتماثلين بقوله لذاتيهما وجه آخر وهو ان المتماثلين متحد ان ذاتا وكلمة لذاتيهما تقتضى تعدد ذات فان قلت هذا انمايتم اذا اريد بالذات الماهية لاالهوية ولادليل عليه قلت بل دليله انه لو حمل على الهوية لصدق تعريف المتضادين على بعض المتخالفين كالسواد الحال فى هذا المحل والحلاوة الحالة فى ذلك المحل [illegible] لايجوز الانتقال لشئ منهما حتى يتصور اجتماعهما فى محل (قوله لذاتيهما) يعنى ليس منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما بل للمحل مدخل فى ذلك ان وحدته رافع للاثنينية بينهما حتى لوفرض عدم استلزامهما رفع الاثنينية [illegible] احتمالهما [illegible] بعضهم اجتماعهما بناء على عدم ذلك الاستلزام فاندفع ما حررنا فان قيل ان تجويز البعض [illegible] انما يفيد ان امتناع اجتماعهما ليس ببديهى وانه يحتاج الى الواسطة فى الاثبات وهو لا [illegible] الواسطة فى الثبوت (قوله وايضا المراد الخ) اى لانسلم الدخول المذكور لم لايجوز ان يراد بالمعنيين لايشتركان فى الصفة النفسية كما [illegible] الى ذلك اجراء الحد المذكور بعد حدهما ههنا فقوله يشتركان الخ تأييد للمناقشة [illegible] قرينة التقييد فى الحد فى استتمام الاتهم وانه انمايتم لوكان [illegible]

الجواهر العقلية تعقل ماليس لها بمعلومات لها بحصول صورها فيها وذلك لان ماليس بمعلول لها حصوله لها انما هو بحلوله فيها وحلول صورته التى بها هو هو فيها يمتنع لان ماليس بمعلول لها اما جوهر او عرض وكل منهما يمتنع حلوله فيها لامتناع حلول الجوهر فى المحل وامتناع انتقال العرض متعين ان يكون حصوله لها بحلول صورته فيها ولما كانت الجواهر العقلية تعقل الاول الواجب تعالى ولاموجود الا وهو اثر للاول تعالى كان جميع صور الوجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول تعالى عالم بتلك الجواهر مع تلك الصور لابصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ماهو عليه بجملته وتفاصيله فوجود اعيان الموجود علمه تعالى وكذلك وجود صور الاعيان الحالة فى الجواهر العقلية علمه تعالى وكذلك وجودها الحالة فى النفوس المجردة السماوية وكذلك وجود الصور الجزئية والشخصية المرتسمة فى النفوس المنطبعة الفلكية بل يكون الوجود باسره العينى والذهنى الجسمانى وغيره علمه تعالى قال الله تعالى وان الله قد احاط بكل شئ علما وقال الله تعالى وما تسقط من ورقة الايعلمها ولاحبة فى ظلمات الارض ولارطب ولايابس الا فى كتاب مبين * يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم يعلم خائنة الاعين وماتخفى الصدور يعلم السر واخفى فقد تبين ان علمه تعالى قد احاط بجميع الاشياء الكلية والجزئية * قال * الثالث فى الحيوة اتفق الجمهور على انه تعالى حى لكنهم اختلفوا

النفسية يرشدك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين (ومنعه المعتزلة) واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا (الاشرذمة) منهم فانهم (قالوا لاتجتمع حركتان) متماثلتان فى محل (لنا) فى اثبات امتناع الاجتماع (مسالك) اربعة (الاول يجب) على تقدير اجتماعهما فى محل (عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض) ايضا لان الذات اعنى الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كان العوارض ايضا مشتركة فلا [illegible] اصلا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية (الثانى الالزام فى العلمين النظريين) اى [illegible] المثلين لجاز ان يجتمع علمان نظريان بشئ واحد لانهما مثلان فاذا قام بشخص [illegible] جاز ان يقوم به ايضا علم نظرى آخر بذلك الشئ وهو محال (اذ يلزم النظر فى [illegible]) اى الاجتماع على تقدير جوازه (لايجب) بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فاذا [illegible] فى محل واحد جاز ان ينتفى عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى عن المحل احد المثلين ([illegible]) اى اتصاف ذلك المحل (بضد المثل) المنتفى لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح [illegible] بالضد الآخر (وانه) اى ذلك الضد (ضد) ايضا (له) اى للمثل الباقى فيلزم اجتماع [illegible] الباقى مع ضده هذا خلف (الرابع لو جاز) اجتماع المثلين (لم يمكننا الجزم بأن القائم بالمحل المعين ([illegible]) لكنا نجزم بذلك (وفيها) اى فى هذه المسالك كلها (نظر فالاول) منظور فيه

مذكور [illegible] فى كلام الشيخ الاشعرى ايضا ليس [illegible] (قوله على جواز اجتماعهما مطلقا) اى [illegible] الكل ويجوزون كل متماثلين [illegible] الاقايل منهم فانهم يستثنون منها الحركة [illegible] تماثلها باتحاد المتحرك ومافيه الحركة والمبدأ والمنتهى واذا كان كذلك [illegible] (قوله فلا اثنينية فلا تماثل) لايقال لو تم ماذكره لدل على امتناع عروضهما لمحل واحد [illegible] اذا لم يجتمعا جاز ان يكون للمحل فى احد الزمانين عوارض مخصوصة وفى الزمان الآخر عوارض اخرى فلايكون نسبة المثلين الى جميع العوارض نسبة واحدة فيجوز امتيازهما بحسب العوارض بخلاف ما لو اجتمعا اذ ههنا يدعى اتحاد نسبتهما اليها فان قلت محل كل من النقطتين [illegible] واحد بمجموع ذلك الخط [illegible] ولاشك انهما مثلان فقد اجتمع مثلان فى [illegible] لا امتياز بينهما [illegible] على قواعد [illegible] النقطة [illegible] اعتبار انتهائه فى جانب ومحل النقطة الاخرى ذلك المجموع [illegible] فى [illegible] بحيثية موجبة لامتياز الحالين ولا كلام فيه (قوله فلا اثنينية فلا تماثل) بخلاف [illegible] محل واحد فان عوارض المحل مختلفة فى الوقتين (قوله بشئ واحد) اى بالذات [illegible] انه قد يتصور الشئ بوجهين [illegible] فقد اجتمع العلمان النظريان بشئ واحد قوله [illegible] المعلوم) هذا مبنى على امتناع حصول المثلين معا من نظر واحد فتأمل (قوله اذ يلزم [illegible]) لان احد النظرين يكون متقدما على الآخر لامتناع توجه النفس قصدا الى شيئين [illegible] شئ واحد بالذات والاعتبار فيلزم ان يكون النظر الثانى فى المعلوم من حيث انه [illegible] الحاصل قوله الثالث الخ) فيه بحث لان هذا الدليل مشترك الالزام لان العرض [illegible] اهل الحق من بقائه تجدد الامثال فانتفاء مثل واحد يصحح طرو ضده على محله [illegible] آخر فيجتمع الضدان على انه لو صح ان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه [illegible] صح ان انتفاء احد الضدين فى محل قابل لذاته مصحح لاتصافه بالضد الآخر والافلا [illegible] من الفرق بين الانتفاء بعد الوجود اعنى الزوال وبين الانتفاء مطلقا بعد تحقق القابلية الذاتية فانتفاء [illegible] فى محل المثل الآخر مصحح لطرو ضده المستلزم لاجتماع الضدين فتأمل قوله الرابع لو [illegible] الخ) قيل هذا من لوازم المسلك الاول ولهذا لما ذكر الامام الاول لم يذكر هذا والآمدى [illegible] هذا لم يذكر الاول (قوله لو جاز الخ) خلاصته ان الجواز المذكور يستلزم رفع الامان [illegible] المعلوم بالبديهة قوله الى اسباب مفارقة) اما الفاعل المختار المميز بارادته كلا من

في المعنى فذهب الحكماء وابو الحسين الى ان حيوته عبارة [illegible] صحة اتصافه بالعلم والقدرة وذهب الباقون الى انها عبارة عن صفة [illegible] هذه الصحة ويدل عليها انها [illegible] تكن كذلك لكان اختصاصه [illegible] تلك الصحة ترجيحا بلامرجح [illegible] باتصافه تعالى بتلك الصفة [illegible] بأن ذاته المخصوص كاف فى التخصيص والاقتضاء ❁ اقول [illegible] البحث الثالث فى الحياة اتفق الجمهور [illegible] حى لكنهم اختلفوا فى معنى كونه حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصرى الى ان الحياة عبارة عن [illegible] اتصافه بالعلم والقدرة [illegible] الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع وذهب الباقون اى الجمهور [illegible] ومن المعتزلة الى انها عبارة عن [illegible] تقتضى عن هذه الصحة ويدل [illegible] هذه الصفة انها لو لم تكن [illegible] هذه الصحة لكان [illegible] تعالى بهذه الصحة ترجيحا [illegible] وينتقض هذا [illegible] [illegible] الصفة [illegible] لاجل [illegible] الترجيح بلامرجح ولزم [illegible] مندفع هذا الدليل [illegible] كاف هذا [illegible] الرابع فى الارادة [illegible] الجمهور على انه مريد [illegible] ارادته فقال الحكماء [illegible] ينبغى ان تكون [illegible] حتى يكون على الوجه [illegible] ويسمونه عناية وفسروا [illegible] فى الكل من الصفات الداعية الى الايجاد والنجار [illegible] مغلوب ولامكره والكعبى [illegible] فى افعال نفسه وأمر [illegible] غيره وقال

(اوعدم التمايز فى نفس الامر ممتنع) لجواز تمايز المثلين عندالاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل (او) عدم التمايز (عندنا غير ممتنع) لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه (و) كذا (الثانى) منظور فيه (لانه لا يوجب السلب الكلى) الذى هو المدعى اعنى قولنا لا يجوز اجتماع المثلين اصلا بل يوجب سلب الكلى لان امتناع اجتماع هذين المثلين اعنى العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الايجاب الكلى اعنى قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا يستلزم له اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ما سلف (و) كذا (الثالث) منظور فيه (لانه فرع جواز الخلو) اى خلو المحل الذى اجتمع فيه المثلان عن احدهما (و) فرع (ان المحل لا يخلو عن الشئ وضده) وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يكون المثلان المجتمعان فى محل لازمين له فلا يجوز زوال شئ منهما عنه واما الثانى فلجواز ان يخلو المحل عن الشئ الذى هو المثل الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين * فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعا ولا حاجة بنا الى وقوعه قلت لا نسلم ايضا كون ذلك الانتفاء مصححا للضد مع وجود المثل الباقى (والرابع) ايضا منظور فيه (للالتزام) اى نلتزم انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل الآن واحدا

المثلين لما يخصه من العوارض المخالفة مع الاشتراك فيما ذكر واما الفواعل لا بالاختيار التى بين احدها واحد المثلين مناسبة مخصوصة فان ذلك جائز كما مر فى بحث التعين (قوله الى اسباب مفارقة) كالفاعل والشرائط وامورلها مناسبة لكل واحد منهما (قوله وعدم التمايز) اى على تقدير تسليم لزومه قوله وكذا الثانى منظور فيه) قد يجاب عن هذا النظر بأن ما ذكره ليس دليلا على المدعى بل هو نقض كلام الخصم كما يشعر به لفظ الالزام وكفى بصورة واحدة نقضا ولهذا قال الآمدى فيه وهذا المسلك قوى جدا وهذا مبنى على ان مدعى الخصم هو الايجاب الكلى و ستعرف ما فيه (قوله لا يجامع العلم بما ينظر فيه) اى بالوجه الذى يحصل من النظر والا فالعلم بالمنظور فيه فى الجملة شرط للنظر لامتناع طلب المجهول المطلق قوله وفرع ان المحل لا يخلو عن الشئ وضده) المناسب لقوله فى تقرير المسلك الثالث فيجوز اتصافه بضد المثل ان يحمل كلامه ههنا على حذف المضاف اى وفرع ان المحل لا يخلو عن الشئ وجواز ضده لان ذلك القول صريح فى ان المدعى لزوم جواز اجتماع الضدين لا لزوم نفس الاجتماع وحينئذ يطابق الرد المردود ولا يحتاج الى ايراد السؤال والجواب بخلاف ما اذا حمل على ظاهره كما فعله الشارح (قوله واما الثانى فلجواز الخ) الصواب فلانه واقع كالفلك فانه لا ثقيل ولا خفيف فيجوز ان يكون فيما نحن فيه من ذلك القبيل فلا يلزم اجتماع المثلين واما جعل الجواز الذى هو متفرع على منع الحكم الكلى سندا له فغير معقول وايضا المتفرع على الجواز المذكور عدم لزوم جواز اجتماع الضدين وحينئذ لا ورود للاعتراض المذكور قوله اى نلتزم انه لا يمكننا الخ) وقد يقال فى الجواب عن الرابع يجوز القطع بانتفاء الممكن ضرورة او استدلالا فلا معنى لقوله لو جاز لم يمكننا الجزم الخ ولا يخفى ما فيه فتأمل قوله لهم الجسم يغمس الخ) قيل مدعاهم الايجاب الكلى والمذكور على تقدير التمام يدل على الايجاب الجزئى الا ان يجعل فى قوة المنع فان الايجاب الجزئى يناقض السلب الكلى الذى هو مدعى الاشاعرة وفيه بحث لان المعتزلة يعترفون بأن السواد فى زيد مثل السواد فى عمرو مع عدم امكان اجتماعهما فهم لا يدعون الايجاب الكلى قطعا بل الايجاب الجزئى فدليلهم موافق لمدعاهم واما جعله فى قوة المنع فتمحل ظاهر وتكلف القائل لا الضرورة مع ان لفظ لهم وقول الشارح فى بيانه فى اثبات جوازه ينادى على فساده وقد يقال المراد بالدليل المذكور هو اثبات الجواز الكلى وحاصله ان ما بالذات لا يزول بالغير فلو كان المانع هو ذات المثلين لما اجتمعا فى هذه الصورة فثبت ان لا مانع بالذات فثبت الجواز الكلى الذاتى وهو ان امتناع الاجتماع عند من يدعيه ليس لذاتيهما ايضا ولهذا اخرج المثلان العرضان عن تعريف الضدين بهذا القيد كما ذكره الشارح فيجوز ان يمتنع الاجتماع فى بعض المواضع بخصوصه ولا توجد

اصحابنا و ابو على و ابو هاشم والقاضى عبدالجبار انها صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقديم والتأخير لا بد من مخصص وهو ليس نفس العلم فانه تابع للمعلوم ولا القدرة فان نسبتها الى الجميع على وتيرة واحدة فلا تخصص ولان التأثير والايجاد والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لتوقف الايجاد على الترجيح لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص لوقت معين او وجوده مشروط باتصال فلكى او علمه تعالى بحدوثه فى ذلك الوقت او بما فى حدوثه فيه من المصلحة يرجحه لان خلاف المعلوم والاصلح محال لانا نقول الممتنع لا يصير ممكنا والكلام فى تلك الاتصالات والحركات والاوضاع ايضا فان الافلاك لبساطتها كما امكن ان تتحرك على هذا الوجه امكن ان تتحرك على خلافه وان تتحرك بحيث يصير المنطقة دائرة اخرى وان تكون الكواكب فى جانب غير ما هى فيه والعلم بأن الشئ سيوجد انما يتعلق به اذا كان بحيث سيوجد فالحيثية سابقة على العلم فلا تكون منه واما رعاية الاصلح فغير واجب على ما سنذكره احتج المخالف بان الارادة لو تعلقت لغرض لكان البارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال واجيب بان تعلقها بالمراد لذاتها لا لغيرها * اقول * المبحث الرابع فى ارادته تعالى توافق الجمهور على انه تعالى مريد ونازعوا فى معنى الارادة فقال الحكماء ارادته تعالى هى علمه بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغى ان يكون نظام الوجود

(لهم) اى للمعتزلة فى اثبات جواز الا جتماع (الجسم يغمس فى الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك) الاختلاف فى لونه بحسب تكرير الغمس (الا لتضاعف افراد السواد) المطلق (عليه) فالكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان فثبت اجتماع المثلين (والجواب ان كل واحد منها) اى من الالوان المذكورة (لون مخالف للآخر) فى الشدة والضعف (وتتوارد) هذه الالوان (على الجسم بدلا والثانى يزول الاول) عنه ولا يتصور اجتماعهما) فى ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان المتأخر اشد من المتقدم فى السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين ﴿ المقصد الحادى عشر ﴾ قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان فى زمان واحد ﴾ لاشك ان المتبادر من لفظ الاجتماع مايغنى عن قيد وحدة الزمان الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان (فى ذات واحدة) وان كانا فى وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز فى الاجتماع فى ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين فى زمان واحد فى ذاتين جائز (من جهة واحدة) هذا القيد الاخير اعنى وحدة الجهة لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضين

فى آخر (قوله فى اثبات الخ) اشار باطلاق الحكم الى انه لا يثبت مدعاهم اعنى الموجبة الكلية **قوله** كدرة) ضد الصفو والكهبة لون ليس بخالص فى الحمرة وهو فى الحمرة خاصة وذلك الشيء بحالك حلوكة اى اشتد سواده **قوله** الا لتضاعف افراد السواد) قيل بل الحق ان اجزاء صغارا من الصبغ تنشب ثم مثله وفيه بعد لانه انكار لعروض السواد بالحقيقة وانه مكابرة وقد يقال بل يتلون بعض الاجزاء ثم آخر وآخر وفيه بعد ايضا (قوله الا لتضاعف الخ) الحصر ممنوع لجواز ان يكون ذلك بسبب اختلاف الجسم فى قبول اجزاء الصبغ او لاختلاف اجزاء الصبغ فى التصبيغ (قوله والجواب ان كل واحد منها الخ) هذا هو الحق فان الالوان المختلفة فى صورة تبدل الفواكه من الخضرة الى السواد يتوارد بدلا عليها فكذلك فى صورة الصبغ ولذا لم يجب بالمتعين السابقين **قوله** والسواد كهبتان) الكدرات الثلاث اذا انضم كل من ثانيها وثالثها الى الاول حصل كهبتان ولاحاجة فى ذلك الى اربع كدرات على ما يتوهم **قوله** والثانى يزول الاول) مثلا المرتبة التى استحقت لاسم الكدرة زالت فى الغمسة الثانية ولصيرورتها قوية حصلت مرتبة اخرى استحقت بخصوصيتها اسما آخر وهكذا لان الصبغ الحاصل فى اول المراتب زال فى ثانيتها (قوله ان المتبادر من لفظ الاجتماع الخ) يعنى ان لفظ الاجتماع معناه الحصول بطريق المعية فاذا كان زمان حصول امرين فى ذات واحدة متعددا لا يتحقق المعية بينهما اصلا لا فى الزمان ولا فى الذات بخلاف ما اذا اتحد زمان حصولهما وان كان فى ذاتين فانه يتحقق المعية بينهما بحسب الزمان ومن هذا علم ان الاجتماع مفرع عن اعتبار وحدة الزمان لا عن اعتبار وحدة الذات (قوله ولو على سبيل المجاز) بأن يراد منه مطلق الحصول **قوله** فى ذات واحدة من جهة واحدة) لا يخفى ان تعريف المتقابلين ينتقض بالمثلين فلابد من العناية بأن المراد بالامرين ههنا غير المثلين بقرينة اشتهار ان المتقابلين من اقسام [illegible] اوان المراد عدم اجتماعهما بحسب ماهيتهما كما اشرنا اليه فى تعريف المتضادين ولا تعدد فى [illegible] (قوله فصرح بوحدته) اما مستعمل فى معناه الحقيقى وو حدة الزمان تصريح ما علم ضمنا او فى مطلق الحصول على سبيل التجريد ويكون القيد للتقييد وعلى التقديرين افاد القيد المذكور دفع توهم استعمال الاجتماع فى الحصول المطلق الشامل للاجتماع والتعاقب (قوله لادخال المتضايفين) قيل وكذا لادخال مثل السواد والبياض القائمين بجسم واحد لاقسمة فيه فى الخارج ومثل خطين عارضين لسطح واحد بناء على ان المثلين داخل فى المتقابلين على ما هو مقتضى هذا التعريف وايضا الماء الفاتر اجتمع فيه الحرارة والبرودة المطلقتان لكون الكيفية القائمة به حرارة من وجه وبرودة من وجه انتهى وفيه ان المراد بالاجتماع الاتصاف سواء كان بطريق الحلول اولا ليشمل الايجاب والسلب والعدم والملكة على ما سيجيء ولذا قال فى ذات ولم يقل فى محل او موضوع ولا اتصاف للجسم بالسواد والبياض القائمين به اذ لا يقال انه اسود وابيض بل بعضه اسود وبعضه ابيض وان حار لهما

حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية صدوره عنه تعالى حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب شوقى ويسمون هذا العلم عناية وفسر ابو الحسين البصرى الارادة بعلمه تعالى بما فى الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار فسر الارادة بكونه تعالى غير مغلوب ولا مكره والكعبى فسر الارادة بعلمه تعالى فى افعال نفسه بها بامره تعالى لافعال [illegible] الكعبى فسر الارادة بالنسبة الى افعاله تعالى بعلمه بها وبالنسبة الى افعال غير بامره بها وقال اصحابنا وابو على الجبائى وابنه ابو هاشم والقاضى عبد الجبار الارادة صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقديم والتأخير [illegible] باوقات معينة مع جواز [illegible] بعدها يستدعى مخصصا [illegible] ذلك المخصص [illegible] تابع للمعلوم فلا [illegible] الدور وليس [illegible] لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات والى جميع الاوقات [illegible] فلا تخصص مقدورا دون [illegible] آخر ولا وقتا معينا من بين الاوقات فلا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات بالحدوث دون بعض [illegible] ووقت معين دون غيره وتلك [illegible] الارادة والضامن شان القدرة [illegible] الايجاد الذى نسبته الى كل [illegible] سواء وشان الارادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو [illegible]

زيد من جهتين (فامان لايكون احدهما) اى احد المتقابلين (سلبا للآخر) منهما (اويكون فالاول) من هذين القسمين ينقسم الى قسمين لانه (ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان. وسيأتى بيان احوالهما فى آخر الموقف الثالث (والا فهما الضدان) وعلى هذا فتعريفهما انهما متقابلان ليس احدهما سلبا للآخر ولايتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين (وقد يشترط فى الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض) فانهما متخالفان متباعدان فى الغاية (دون الحمرة والصفرة) اذ ليس بينهما ولابين احداهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر فى تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة التضاد المشهورى الشامل للتعاند فذاك وان اعتبر الحقيقى وجب جعل المتعاندين قسما خامسا (قالوا) اى الحكماء (وقد يلزم احدهما) اى احد المتضادين (المحل امابعينه كالبياض) اللازم (للثلج اولابعينه كالحركة والسكون) على تقدير كونه وجوديا (للجسم) فانه لايخلو عنهما لكن احدهما لابعينه لازم له (وقد يخلو المحل عنهما) معا فلالزوم هناك لاحدهما اصلا (امامع اتصافه) اى المحل (بوسط) بين المتضادين (ويعبر عنه) اى عن ذلك الوسط اما (باسم وجودى كالمز) المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد (او بسلب الطرفين كما يقال لاعادل ولاجائر) لمن اتصف بحالة متوسط بين العدل والجور واما قولهم الفلك لاثقيل ولاخفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة (اودونه) اى دون الاتصاف بوسط (فيخلو) المحل (عن الوسط) ايضا (كالشفاف) الخالى عن السواد والبياض وعن كل مايتوسطهما من الالوان (واذ [illegible] كن

فى كل الجسم وكذا الاتصاف للسطح بالخطين بل بالتناهى بهما والكيفية القائمة بالماء الفاتر المحمول عليها الحرارة والبرودة المطلقتين مواطأة لايقتضى اتصاف الجسم بهما لان الحمل انمايقتضى اتحادهما بحسب الوجود المحمول لااتحادهما فى الوجود الرابطى فان الجسم الاسود المتحرك متصف بالسواد المتحد باللاحركة ولااتصاف له باللاحركة (قوله الابالقياس الى الآخر) قال المصنف فى بحث الاضافة قولهم المضاف مايعقل ماهيته بالقياس الى الغير لايراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك بل ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلايتم تعقله الابتعقل الغير فعلم انه لكونه نسبة متكررة يتوقف تعقل كل منهما على تعقل صاحبه فلذا نفى التوقف فى تعريف الضدان دون الاستلزام (قوله ضدين مشهورين) لاشتهاره بين عوام الفلاسفة كذا قال الشيخ **قوله** فتعريفهما انهما متقابلان الخ) يندرج فيه الاستعداد مع الكمال ولاضير لانهما ضدان (قوله بالحقيقيين) لكونه المعتبر فى العلوم الحقيقية كذا قال الشيخ قوله التضاد المشهور الشامل الخ) يسمى هذا التضاد بالمشهورى لكونه المشهود فيمابين عوام الفلاسفة ويسمى المعنى الخاص بالتضاد الحقيقى لكونه المعتبر فى علومهم الحقيقية وقد يقال الشيخ صرح باشتراط غاية الخلاف فى التضاد المشهورى ايضا وحينئذ يكون تقابل مثل السواد والصفرة خارجا عن الاقسام الاربعة البتة وصرح ايضا بأن الضدين فى التضاد المشهورى لايلزم ان يكونا موجودين بل قد يكون احدهما عدما للآخر فهو لايكون قسما لتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب (قوله التضاد المشهورى الخ) هذا هو المسطور فى الكتب وفى شرح المقاصد ناقلا عن الشيخ انه يشترط فى التضاد المشهورى ايضا غاية الخلاف (قوله وجب جعل الخ) اى ان اريد الحصر وان اريد بيان اقسامهما المعروف منها فى العلوم الحقيقية على مافى شرح حكمة العين فلاحاجة الى ذلك **قوله** كالبياض اللازم للثلج) القول بلزوم البياض للثلج كلام محتمل لجواز تصفره مثلا بمثل الزعفران لكنه مناقشة فى المثال **قوله** كالحركة والسكون للجسم) وامامطلقا عند من يجعل الكون اول الحدوث سكونا اوللجسم الباقى عنده غيره (قوله للجسم) اى المطلق ان جعل حال الحدوث داخلا فى السكون او الجسم الباقى ان لم يجعل داخلا فيه واعتبر فيه اللبث (قوله كالمز المتوسط) بناء على انه طعم بسيط بين الحلاوة والحموضة وان حصل من خلط الجسم الحلو والحامض وكذا الفاتر (قوله اثبات حالة متوسطة) بل

متوقف على الترجيح والموقوف على الشئ غير ذلك الشئ لايقال امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين ويمتنع حصوله قبل ذلك الوقت وبعده فلذلك اختص حدوثه بذلك الوقت اووجود كل حادث مشروط باتصال فلكى بان خلق الله تعالى الافلاك وخلق فيها طباعا محركة لها لذواتها ثم بسببها يتولد هذه الحوادث فى عالمنا واذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصاف الفلكية ثم للاتصاف الفلكية مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتأخر وتأخر المقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك وحينئذ لاحاجة لها الى المخصص اوعلمه تعالى بحدوثه فى ذلك الوقت يرجحه فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فيعلم ايها تقع وايها لاتقع ووجود ماعلم الله تعالى عدمه محال وبالعكس فلاجرم علمه بحدوثه فى ذلك الوقت يرجحه فان خلاف المعلوم محال اوعلمه تعالى بما فى حدوثه فى ذلك الوقت يرجحه فان خلاف الاصلح محال فان الله تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما فيها من المصلحة والمفسدة والعلم باشتمال الفعل على المصلحة مستقل يكون داعيا الى الايجاد فانامتى علمنا فى الفعل مصلحة خالية عن المضار دعانا ذلك العلم الى الفعل لانا نقول لايجوز ان يكون امكان وجود حادث مخصوصا بوقت معين والالكان قبل ذلك الوقت ذلك الحادث ممتنع الوجود فصار ممكن الوجود ممكن الوجود وهو محال لان الممتنع لايصير ممكنا ولا يجوز ان يكون المخصص الاتصالات والحركات الاوضاع فانه حينئذ يكون الكلام فى تلك الاتصالات والحركات

(تعاقبهما)

تعاقبهما) اى تعاقب الضدين (على المحل كالسواد والبياض) بحيث لايخلو عنهما معابل يعدم احدهما عنه ويوجد الآخر فيه فى آن واحد كالسواد والبياض (اولا) يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لايخلو عنهما (كالحركتين الصاعدة والهابطة) فانه لايجوز تعاقبهما على محل واحد (ان قلنا) يجب ان يكون (بينهما سكون) كما هو المشهور (واعلم ان التضاد لايكون الا بين انواع جنس واحد) اى لاتضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع المندرجة تحته (ولايكون) التضاد فى هذه الانواع (الا بين الانواع الاخيرة) المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذى هو جنسهما القريب (وماتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة او التضاد فيه بالعرض) قد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما فلا يصح القول بان لاتضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس شئ من الشرية والخيرية ذاتيا لماتحته لان الخيرية عبارة عن كون الشئ ملايما والشرية عبارة عن كونه منافرا وقد تعقل الاشيا التى يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات اوشرورا فليسا جنسين لماتحتهما وظن آخرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بأن لاتضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس مختلفة وهو ايضا مردود بأن كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هى كونها فضيلة اورذيلة ولاتضاد بين حقيقتيهما اذليست احديهما فى غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين

خاوه عنهما **قوله** وايضا قد يمكن تعاقبهما) هذا تقسيم للضدين باعتبار آخر والاختلاف بين اقسام القسمين بالحيثيات فلا يضر اجتماع امكان التعاقب مع لزوم احدهما لا بعينه للمحل فى مادة واحدة مثلا (قوله وايضا الخ) تقسيم آخر للضدين (قوله الا بين انواع جنس واحد) المراد به الانواع الاخيرة ولو اراد الانواع الحقيقية لكفى لكن ليس الاجمال كالتفصيل (قوله بين الاجناس) اى من حيث انها اجناس فلا يرد ان الاجناس قد تكون انواع جنس واحد كالاقسام الاربعة للكيف فكيف يصح الاحتراز عنها بقوله الا بين انواع جنس واحد (قوله اصلا) سواء كانت مندرجة تحت جنس اولا كالاجناس العالية (قوله تحت جنس واحد) بل تحت جنسين (قوله ان الخير والشر) سواء فسرا بالكمال والنقصان او بالملايم والمنافر (قوله ضدان) لايخفى ان كونهما ضدين يقتضى ان يكون قيدمن جهة واحدة فى تعريف المتقابلين لادخالهما ايضا لاجتماعهما فى شئ واحد من جهتين (قوله وجودية) اى لايكون مأخوذا فى مفهومه السلب لانه عبارة عن عدم الخير (قوله فليس شئ الخ) اى لانسلم كونهما ذاتيين لماتحتهما فلا يرد النقض بهما على قولنا لاتضاد بين الاجناس واما اذا اورد النقض بهما على قولنا لاتضاد الا بين الانواع الاخيرة فالجواب هو الاول (قوله لان الخيرية الخ) سند للمنع اورده بصورة الاستدلال ترويجا واشارة الى قوة المنع فالايراد على قوله وقد تعقل الاشياء الخ بأن التعقل بالكنه ممنوع والتعقل بالوجه لايفيد نفى الذاتية خارج عن قانون المناظرة قوله مع الذهول عن كونها خيرات اوشرور) هذا انما يتم لو ثبت تعقل تلك الاشياء بالكنه وهو فى حيز المنع فالاقرب فى الاستدلال ان يقال ماثبت للشئ مقيسا الى الغير لايكون ذاتيا له والخيرية وكذا الشرية من هذا القبيل **قوله** متضادة للتهور الخ) التهور صفة يحصل بها الاجتراء على مالا يفيد الا لحوق ضرر لموصوفها فهو نوع من الجنون و الجنون فنون **قوله** قد عرض لها صفة الخ) قال الشارح فى حواشى المطالع و لو سلم انهما نوعان لهما فلا نسلم انهما متضاد ان لان الكلام فى التضاد الحقيقى والشجاعة وسط بين التهور والجبن فلا يكون ضد الشئ منهما **قوله** اذ ليست احديهما فى غاية البعد الخ) هذا لا يدل على نفى التضاد مطلقا بل على نفى التضاد الحقيقى وقد عرفت ان الكلام فى ذلك فلا غبار (قوله فى غاية البعد) فانها بين الطرفين اعنى التهور والجبن (قوله انما التضاد بين عارضيهما الخ) وهذا العارضان اعتباريان ليس لهما حقيقة سوى المفهومين المذكورين فالامر الاعم المعتبر جنس لهما وهما نوعان اخيران بالنسبة الى حصصها فلا

والا وضاع ايضا كالكلام فى تلك الحوادث فانه لابد لحدوث تلك الاتصالات والحركات والاوضاع من مخصص فان الافلاك لبساطتها كما امكن ان تتحرك على هذا الوجه وهو ان يكون المحدد يتحرك من المشرق الى المغرب وفلك الثوابت بالعكس امكن ان تتحرك على خلافه بان يكون المحدد يتحرك من المغرب الى المشرق وفلك الثوابت من المشرق الى المغرب وكما امكن ان تتحرك بحيث يكون المنطقة على هذا الوجه امكن ان تتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة اخرى غيرها وكما امكن ان يكون الكواكب فى الجانب الذى هى فيه امكن ان تكون فى جانب غير ماهى فيه واذا كان كذلك فننقل الكلام الى الاتصالات الفلكية والحركات والاوضاع ولا ينس فلابد وان يسند الى الله تعالى والعلم بان الشئ سيوجد انما تعلق به اذا كان الشئ بحيث سيوجد لان العلم بأن الشئ سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فالحد سابقه على العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد من اجل العلم والا يلزم الدور ولا يجوز ان يكون علمه بما فى الفعل من المصلحة مرجحا له وانما يجوز ذلك لو كان رعاية الاصلح واجبة على الله تعالى وهى ممنوعة فان رعاية الاصلح غير واجبة على الله تعالى كما سنذكره واحتج المخالف بان الارادة ان تعلقت لغرض لكان البارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على محال بيان الملازمة ان الارادة ان تعلقت لغرض لكان ذلك الغرض غيره فيكون مستكملا بذلك الغرض الذى هو غيره والمستكمل بالغير ناقص

بالذات وان تعلقت الارادة لالغرض لكان ذلك عبثا والعبث على الله تعالى محال واجيب بان تعلق لارادة بالمراد لذاتها فان ارادة الله تعالى منزهة عن الاغراض بل هى واجبة التعلق بايجاد ذلك ذلك الشئ فى ذلك الوقت لذاتها لالغيرها ❊ قال ❊ فرع ارادته غير محدثة وقالت المعتزلة ارادته قائمة بذاتها حادثة لا فى محل وقالت الكرامية هى صفة حادثة فى ذاته تعالى لنا وجهان الاول ان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة به فلو كانت ارادته محدثة احتاجت الى ارادة به فلو كانت ارادته محدث احتاجت الى ارادة اخرى ولزم التس• الثانى قيام الصفة بنفسها غير معقول ومع ذلك كان اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص لان نسبتها الى جميع الذوات على السواء و كونها لا فى محل مفهوم سلبى لايصلح انيكون مخصصا وقيام الصفة الحادثة بذاته ممتنع لماسبق ❊ اقول ❊ هذا فرع على انه مريد بارادة مغايرة للعلم والقدرة فنقول ارادة الله تعالى غير محدثة قالت المعتزلة ارادة الله تعالى قائمة بذاتها حادثة لا فى محل وقالت الكرامية ارادة الله تعالى صفة حادثة يخلقها الله تعالى فى ذاته لنا وجهان الاول ان وجود كل حادث موقوف على تعلق الارادة به لماسبق فلو كانت ارادة الله تعالى محدثة احتاجت الى ارادة اخرى ولزم التس• قيل لقائل ان يقول عليه انكم اثبتم الارادة لترجح احد وقتى الايجاد على سائر اوقاته وجوزتم ان القادر ان يرجح احد مقدوريه على الاخر

عارضيهما هذا ماذكر فى الملخص فان اردت تطبيق مافى الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثانى الذى اشار الى جوابه بقوله اوالتضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو الخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذى اشار الى جوابه الاول من جوابى الملخص بقوله فن العدم والملكة ولك ان تقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة والرذيلة ايضا جنسان بينهما تضاد كالخير والشر ثم اشار الى الجواب اولا بأن الكل من قبيل العدم والملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشرية عدم الخيرية وثانيا بأن التضاد فى الكل بالعرض اى هذه الامور الاربعة امور عارضة ليس شئ منها جنسا لما تحته على قياس ماعرفت فكون الشئ خيرا ضد لكونه شرا كما ان كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التى يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد (وضد الواحد) اذا كان حقيقيا (لايكون الاواحدا فالشجاعة ليس لها ضدان) حقيقيان (هما التهور والجبن بل لاتضاد) حقيقيا (الابين الاطراف) كالتهور والجبن وكالفجور والخمود وكالجربزة والبلادة (كل ذلك) الذى ذكرناه من ان الاجناس لاتضاد فيها وكذا الانواع اذالم تكن انواعا اخيرة تحت جنس واحد قريب ومن ان ضد الواحد الحقيقى لايكون الاواحدا (ثبت بالاستقراء) وتتبع احوال الموجودات دون البرهان القاطع

يرد النقض بهما على قولنا لاتضاد الا بين الانواع الاخيرة لجنس واحد (قوله فان اردت الخ) فيه اشارة الى ان التطبيق محتاج الى نوع عناية وتصرف بأن يراد بقوله نحو الفضيلة والرذيلة ما يصدقان عليه وبقوله والخير والشر مفهوماهما قوله اشارة الى التوهم الثانى)فى العبارة حذف المضاف اى نحو نوعى الفضيلة والرذيلة والتزام هذا الحذف افيد لتعدد السؤال حينئذ بخلاف التوجيه الثانى (قوله اشارة الى ان التوهم الثانى) والعدول عما فى الملخص للاشارة الى ان النقض ليس مختصا بالتهور والشجاعة بل سائر الاطراف ايضا كذلك وذكرهما فى الملخص لمجرد التمثيل (قوله بالعرض) اى بالتبع لابالذات لان التضاد بالذات بين عارضيهما ولا حاجة الى حمل العارض على [illegible] العبارة عن المتبادر (قوله اشارة الى التوهم الاول) فالمراد من الخير والشر مفهوماهما لا ما يصدقان عليه بين كل ماصدقا عليه تضاد (قوله ان الفضيلة والرذيلة الخ) فالمراد منهما مفهوماهما كما فى الخير والشر وهو الظاهر المتبادر ويكون النقضان واردين على القاعدة الاولى (قوله اشار الى الجواب اولا الخ) فالجوابان من شبهة واحدة منشاؤها صورتان فكل واحد من الجوابين جواب عن كلا النقضين فكان الظاهر الواو وانما اورد كلمة أو نظرا الى عموم قوله وما يتوهم يعنى مايتوهم بخلاف ذلك لايخلو عن هذين الامرين قوله وثانيا بأن التضاد فى الكل بالعرض) اى فى العرض كما فى جلست بالمسجد فعلى هذا تطبيق الجواب ظاهر قوله كالتهور والجبن الخ)التهور افراط فى القوة الغضبية والجبن تفريط فيها والمتوسط الشجاعة والفجور هو غاية ميلان النفس الى ماتشتهيه والخمود هو غاية سكونها عنه والمتوسط العفة والجربزة الافراط فى القوة الدراكة والبلادة تفريط فيها والمتوسط الحكمة (قوله بل بين العوارض التى يجوز الخ) اشارة الى ان جواز دخولهما تحت جنس واحد كاف لنا وان الناقض للقاعدة الثانية يلزمه اثبات عدم الدخول (قوله فالشجاعة الخ) اى على تقدير كونهما ضدا حقيقيا قوله ثبت بالاستقراء) فان البرهان الذى اورده على هذا المطلب لايتم لكن [illegible] اثباته بالاستقراء ايضا بوجوه * الاول ان معنى الاستقراء فى انحصار التضاد بين نوعين من جنس هو انا وجدناه فيما دون غيرهما ولا طريق غيرنفيه عن الفجور والعفة مثلا سوى ان لايكون الا فيما بين نوعين من جنس واحد وهذان نوعان من جنسين وفيه دور ظاهر والجواب ان الطريق الى ذلك انتفاء غاية الخلاف بينهما الثانى انه ان اشترط فى التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضرورى لااستقرائى لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لابين البعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما فى انواع اللون والجواب منع الضرورة اذ العقل يجوز ان يكون شيئان متساويان ويكونان معا فى غاية الخلاف ❊ الثالث الاستقراء هو الذى دل على انتفائه ❊ الرابع انهم اطبقوا على تضاد السواد

(والضدان)

(والضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين) لان المتضايفين على تقدير وجودهما داخلان في الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال في المتماثلين (والثانى) وهو ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه (ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل للامر الوجودى فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له) اى قبول ذلك القابل للامر الوجودى (فى ذلك الوقت كالكوسج فانه) يعنى كونه كوسجا (عدم اللحية عمن) من (شانه فى ذلك الوقت ان يكون ملتحيا لاالامرد) اى يقال الكوسج لمن ذكر لا للامرد الذى ليس من شانه اللحية فى ذلك الوقت (فهو العدم والملكة المشهوران وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه) كالعمى للاكمه وعدم اللحية للمرأة (اوجنسه القريب اوالبعيد) فالاول (كالعمى للعقرب) فان البصر من شان

والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين آخرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة فى عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ماذكروا من ان التضاد الحقيقى لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون فى الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض ويمكن منع اختلاف السوادات والبياضات بالنوع وان كان مطلق السواد والبياض عارضا لما تحته قوله لان المتضايفين على تقدير وجودهما الخ) ان لم يتحقق من المتكلمين القول بوجود المتضايفين لم يكن الحكم باخصية الضدين عند الحكماء مما عند المتكلمين وجه وجيه وان تحقق ثبت الاحتياج فى تعريف الضدين الى قوله من جهة واحدة وقد زعم من قال انه مستدرك ليس له فائدة ظاهرة (قوله على تقدير وجودهما) يعنى ان المتضايفين قد اختلف فى وجودهما فعلى القول بوجودهما يكونان داخلين فى الضدين على مقتضى تعريف المتكلمين دون تعريف الحكماء وليس المراد انهما على فرض وجودهما كذلك حتى يرد ان مادة الافتراق يجب ان تكون متحققة حتى يحصل الجزم بالاخصية ولان المتكلمين قائلون بدخولهما فى تعريف الضدين قوله قيل وكذا الحال فى المتماثلين) اى يدخلان فى الضدين كدخول المتضايفين ومآله التوهم الذى يوجب على الاشعرى ان يجعل المتضادين شاملا للمتماثلين وقد عرفت اندفاع توهمه ثم ان المصنف عد المثلين ضدين فى المقصد السادس من مباحث الاين فاما محمول على هذا الميل واما على سبيل التشبيه واما (قوله وكذا الحال فى المتماثلين) اى فانهما على القول بامتناع اجتماعهما انهما داخلان فى تعريف الضدين [illegible] لاباعتبار قصد غاية الخلاف فيه وهذا الاشكال ماذكره الشارح [illegible] وعدم [illegible] المتكلمين لان المراد منه بجميع افرادهما قطعا لان التوهم جعله دليلا على وجوب [illegible] من المتضادين (قوله نسبتهما الى الخ) بان يعتبر التقابل بينهما بالنسبة الى قابل الامر الوجودى كذا فى شرح حكمة العين فالمتقابلان تقابل العدم والملكة هما المتقابلان تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهو المذكور فى التجريد لكن قال المحقق الدوانى ان مجرد الاجتماع بالنسبة الى الموضوع القابل لا يكفى فى العدم والملكة بل لابد مع ذلك ان تكون النسبة اليه مأخوذة فى مفهوم العدمى (قوله فى ذلك الوقت) اى الذى اعتبر نسبتهما اليه (قوله كالكوسج) اى الذات الموصوفة بالكوسجية مثال القابل للامر الوجودى (قوله يعنى كونه الخ) فالمرجع مذكور معنى (قوله لاالامرد) اى لا عدم اللحية للامرد ترشد الى ذلك قوله لا كعدم القيام بالغير للمفارق فقوله يقال الخ بيان لحاصل المعنى وليس اشارة الى التقدير فى النظم قوله بل اعم من ذلك) اى من قبول ذلك القابل الامر الوجودى فى ذلك الوقت وهذا العموم قد يتحقق بعموم الوقت بان يجوز استعداد المحل للوجودى وقبوله اياه فى وقت آخر كعدم اللحية عن الطفل وقد يكون باعتبار عموم القابل عن الشخص والنوع والجنس كما اشار بقوله بل بحسب نوعه الى آخره (قوله بل بحسب نوعه) اضراب عن المقدر اى فلا يعتبر قبوله له فى ذلك الوقت بل فى وقت آخر ما بالشخص كدرود الاسنان للصبى او بحسب نوعه الخ فالقسم الاول متروك واعلم ان عبارة المتن محتاج الى تكلفات

من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة بلا مرجح ثم يصير تلك الارادة مرجحية لما عداها فلا يلزم التسلسل ولاشك ان من جوز للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح يلزمه ذلك واما من لم يجوزه فلا يلزمه *الثانى ان ارادة الله تعالى لو كانت حادثة فاما ان تكون قائمة بذاتها او قائمة بذات الله تعالى وكلاهما باطل اما الاول فلان الارادة الحادثة صفة وقيام الصفة بنفسها غير معقول ومع ذلك كان اختصاص ذاته تعالى بالارادة القائمة بذاتها تخصيصا بلا مخصص لان الارادة اذا كانت قائمة بذاتها كان نسبتها الى جميع الذوات ذات البارى وذوات الحوادث على السواء كان اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص قوله وكونها لا فى محل مفهوم سلبى اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان ذات الله تعالى لا فى محل والارادة ايضا لا فى محل فكان اختصاص ذاته تعالى بالارادة اولى من غيره وتقرير الجواب ان كون الارادة لا فى محل عدم [illegible] [illegible] ولهم ان يقولوا لا نسلم ان الارادة على تقدير كونها قائمة بنفسها كان اختصاص ذاته تعالى بها تخصيصا لا [illegible] قوله لان نسبتها الى جميع الذوات على السواء قلنا لا نسلم فان ذات الله تعالى فاعل للارادة واختصاص الفاعل بالاثر اولى من اختصاص غيره واما الثانى فلانه تعالى لا يجوز ان يكون محلا للحوادث لما سبق قال *الفصل الثانى فى سائر الصفات وفيه مباحث الاول السمع والبصر دلت الحجج السمعية على انه تعالى سميع بصير وليس فى العقل ما يصرفها عن ظواهرها فيجب الاقرار

جنسها القريب اعنى الحيوان*والثانى كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجسم الذى هوفوق الجماد قابل للحركة الارادية (لا كعدم القيام بالغير للمفارق) اذليس من شان المفارق القيام بالغير ولا من شان نوعه اوجنسه مطلقا اذالم يجعل الجوهر جنسا له (فهوالعدم والملكة الحقيقيان) فالحقيق من العدم والملكة اعم من المشهورى منهما على عكس الحقيق والمشهورى فى المتضادين (وان لم يعتبر ذلك) الذى ذكرناه من نسبة المتقابلين الى ما بل للامر الوجودى (فسلب وايجاب نحو الانسان واللاانسان) ثم ان ههنا مباحث * الاول قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا فى تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بامر واعتبر بعضهم فى تعريفهما الموضوع بدل الذات وارادوا به المحل المستغنى عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان لا تضاد فى الجواهر اذلا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما فى ذات واحدة امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس فى تعريف المتقابلين بخلاف مفهومى البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول فى محل واحد على قياس البصر والعمى * الثانى المشهور فى تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان اولا فهما المتضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودى فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما

فى التطبيق على المراد جرأ المصنف على ذلك ظهور المقصود (قوله لا كعدم القيام الخ) معطوف على قوله بل بحسب نوعه الخ بحسب المعنى كأنه قيل و ان اعتبر قوله له اعم من ذلك كالامثلة المذكورة لا كعدم القيام بالغير للفارق قوله اذ لم يجعل الجوهر جنسا له) واما اذا كان جنسا له فالقيام بالغير من شان جنس المفارق اعنى الجوهر كقيام الصورة بالهيولى لان المراد بالقيام الحلول مطلقا لا الحلول فى الموضوع (قوله الذى ذكرناه) اشارة الى تذكير اسم الاشارة (قوله وعرفوا الخ) فالمراد بامرين المتخالفان قوله ولذلك صرحوا الخ) اذ المتبادر من نفى الاجتماع على ان يكون النفى راجعا الى القيد مع ثبوت الاصل (قوله اذلا موضوع لها) اما لانتفاء المحل كما فى المفارقات والجسم والهيولى اوبانتفائه للاستغناء كما فى الصور الجسمية والنوعية (قوله بين الصور النوعية للعناصر) قيد بالنوعية لثبوت التماثل بين الصور الجسمية وبالعناصر لان الصور النوعية للافلاك لاختصاص كل صورة منها لمادتها لا يمكن زوالها عن مادتها فلا يصح اعتبار نسبتها الى محل واحد بالشخص يجوز العقل تواردهما عليه فلا تقابل بينهما قوله ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما الخ) قال بعض الافاضل ان اريد بامتناع الاجتماع المذكور فى تعريف التقابل امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فى ذات فكيف يكون السلب والايجاب واردين على النسبة العقلية والظاهر ان منشأ الاستشكال عدم كون النسبة العقلية ذاتا لا بمعنى القائم بنفسه ولا بمعنى المستقل بالمفهومية فجوابه ان المراد بالذات ههنا هو الحقيقة بمعنى ما به الشئ هو هو والنسبة ذات بهذا المعنى فلا اشكال قوله قد يسمى تباينا) انما قال قد يسمى بلفظ قد لانه قد يمتنع اجتماع المفهومين بحسب الصدق مع انهما لا يسميان متباينين كالنائم واللانائم (قوله لا بحسب الصدق الخ) يعنى ان المراد بالحلول مقابل الحمل سواء كان حقيقيا اوشبيها به كاتصاف محل الملكة بالعدم فانه اتصاف خارجى يشبه بالحلول كما سيجئ فلا يرد ان اللابياض ليس له حلول فى المحل فانه مختص بالموجودات (قوله على قياس البصر والعمى) فان امتناع الاجتماع بينهما باعتبار الحلول اظهر لكون المحل القابل معتبرا فى العدمى (قوله وجوديان) اى ليس السلب داخلا فى مفهوم شئ منهما (قوله بجواز كونهما عدميين) منع لقوله وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والآخر عدميين

بها لا على معنى انه تعالى عالم بالمسموعات والمبصرات فيكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثهما وهو المعنى بكونه سميعا بصيرا واستدل بان الحى ان لم يتصف بهما كان ناقصا وهو اقناعى لانه متوقف على ان كل حى يصح ان يتصف بهما وان عدم اتصاف الحى بهما نقص وللمخالف ان يمنعهما احتج المخالف بوجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر وهو باطل عندكم وان كانا محدثين كان ذاته محل الحوادث وهو محال واجيب عنه بانهما صفتان قديمتان تستعدان للادراك وهو تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما الثانى السمع والبصر تأثر الحاسة او ادراك مشروط به وهما على الله تعالى محال واجيب بمنع الصغرى * اقول * الفصل الثانى فى سائر الصفات وفيه مباحث الاول فى السمع والبصر الثانى فى الكلام الثالث فى البقاء الرابع فى صفات اخر الخامس فى التكوين السادس فى انه تعالى يرى * المبحث الاول فى السمع والبصر اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقال حجة الاسلام والكعبى وابو الحسين البصرى السمع والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات لانه قد دلت الحجج السمعية على انه تعالى سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة فى العلم بالمسموعات والمبصرات او صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض وليس فى العقل ما يصرف الحجج السمعية عن ظواهرها

(عدمين)

عدمين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لايقابل نفسه ولاالعدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لايقابل العدم المضاف لاجتماعهما فى كل موجود مغاير لمااضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب

وقوله كالعمى واللاعمى اشارة الى النقض بمايكون احد العدمين سلبا للآخر (قوله بأن العدم الخ) اثبات للقدمة الممنوعة بعدم تحقق التقابل بين العدمين و التعرض لعدم نفسه استطرادى لعدم مقابلته لعدم المضاف اذ الكلام فى العدمين قوله لاجتماعهما فى كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان) نقل عنه ان هذا انما يصح لو لم يكن احد العدمين مضافا الى الآخر واما القول بأن عدم العدم وجود ولا كلام فى ذلك فستعرف ان الشارح رده فى حواشى التجريد * واعلم انه يكفى فى نفى التقابل بين العدمين انه لو وجد شئ مغاير لما اضيفا اليه لاجتمعا فيه ولا يلزم الاجتماع بالفعل وقد اشار اليه الشارح فى حواشى التجريد حيث اجاب عن الاعتراض بأن هذا الدليل لايجرى فى اللاشيئية و اللاممكنية اذ لايجتمعان فى شئ من المفهومات المحققة والمقدرة بأن كونهما بحيث لو وجد احدهما فى مفهوم واحد وجد الآخر فيه يكفينا فى نفى التقابل بينهما وبهذا يندفع مايقال بعد تسليم انتفاء اضافة احد العدمين الى الآخر يجوز ان لايكون بين ملكتيهما اعنى المفهومين الذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام و عدم القيام بالغير ثم يرد ماقيل على تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم و الملكة قد يرتفع كلاهما كعدم الحول عما من شان شخصه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعنى قابلية البصر والحول كلاهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط عما من شان شخصه ان يكون احول و الجدار ليس من شانه ذلك وعلى كل من التقادير لايصح قوله لاجتماعهما فى كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان (قوله لاجتماعهما فى كل موجود الخ) يعنى لابد فى المتقابلين من نسبتهما الى محل واحد حتى يحكم العقل بامتناع اجتماعهما فيه فان لم يكن بين ملكتى العدمين المضافين واسطة اصلا بأن يكون منهما من الامور الشاملة كالشئ والممكن العام او كلاهما شامل لجميع الموجودات كالقيام بالنفس والقيام بالغير فلا تقابل بين عدميهما لانتفاء نسبتهما الى محل واحد وان كان بينهما واسطة يجتمع العدمان فيه فاندفع الايراد عليه باللاممكنية واللاشيئية وبعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير فانهما عدميان لايجتمعان فى موجود مغاير لما اضيف اليه لعدم الواسطة بين ما اضيفا اليه واما ماقاله الشارح قدس سره فى حواشى التجريد بأنه يكفى فى نفى التقابل بين اللاممكنية واللاشيئية كونهما بحيث لو وجد احدهما فى مفهوم وجد الآخر فيه ففيه ان فرض وجود مفهوم منهما محال فيجوز ان يستلزم المحال اعنى امتناع الاجتماع واما ايراد شارح التجريد من ان عدم الحول عما من شان شخصه ان يكون احول وعدم قابلية البصر كلاهما مسلوبان عن الجدار فلا يصح قوله لاجتماعهما فى كل موجود مغاير لما اضيف اليه فجوابه ان التقابل بينهما ليس بالذات بل باعتبار استلزام الحول وجود البصر فهما خارجان عن تعريف المتقابلين (قوله واما العمى فهو انتفاء الخ) يعنى اللاعمى مفهوم عام لايمكن اتصاف المحل به من حيث عمومه فلا يكون من حيث هو مقابلا للعمى بل اما فى ضمن انتفاء البصر او انتفاء القابلية وعلى التقديرين التقابل بين الوجودى والعدمى فلا نقض وقس على ذلك الجواب عن جميع صور العدمين اذا كان احدهما سلبا للآخر قوله فهو البصر بعينه) رده فى حواشى التجريد بأن تعقل البصر لايتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر يتوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما قطعا وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما لمجرد حرف السلب فى اللفظ فقط (قوله فهو البصر بعينه) اى من حيث الصدق وان تغايرا فى المفهوم فالتقابل بينهما فى الحقيقة تقابل بين الوجودى والعدمى وبهذا اندفع ما اورده الشارح قدس سره فى حواشى التجريد من ان التغاير بينهما فى المفهوم لاشبهة فيه وان كانا متلازمين فى الوجود قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب) اورد عليه ان اراد ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل

فيجب الاقرار بها بالمقتضى السالم من المعارض واذا كان سميعا بصيرا يكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها * اعلم ان العقل دل على استحالة ادراكه تعالى بآلات جسمانية فيكون السمع والبصر فى حقه تعالى لايكون بآلات جسمانية فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما هو مذهب الحكماء او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لايكون بآلات جسمانية كما هو مذهب الاصحاب وهو المعنى بكونه سميعا بصيرا او استدل على ان السمع والبصر صفتان زائدتان على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف تقرير الدليل انه تعالى حى والحى يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من يصح اتصافه بصفة لو لم يتصف بها اتصف بضدها وضدها نقص فان لم يتصف البارى تعالى بهما كان ناقصا والنقص على الله تعالى محال قال المص وهذا الاستدلال اقناعى لانه متوقف على ان كل حى يصح اتصافه بالسمع والبصر وان عدم الاتصاف بهما نقص والمقدمتان [illegible] اما الاولى فلان حياة الله تعالى [illegible] حياتنا والمختلفان لايجب اشتراكهما فى جميع الاحكام فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حياته تعالى كذلك سلمنا ذلك لكن لم لايجوز ان يقال حياته وان كانت مصححة للسمع والبصر لكن حقيقته غير قابلة لهما كما ان الحياة وان كانت مصححة للشهوة والنفرة [illegible] غير قابلة لهما وكذلك [illegible] تعالى قابلة للسمع والبصر لكن لم لايجوز ان يكون حصولهما موقوفا على شرط يمتنع التحقق فى ذات الله تعالى واما الثانية فلا نم ان عدم اتصاف الحى [illegible] نقص قوله لو لم يتصف بهما اتصف بضدهما

ورد ذلك بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى فى نفسه فقد ثبت التقابل بين العدمين وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا فى العدم والملكة ولا فى السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمى منهما عدما للوجودى واجيب بأن المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولاشك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان فى المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام فى وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المصنف عن المشهور الى قوله اما ان لايكون احدهما سلبا للآخر او يكون تنبيها على ان المراد بالوجودى ههنا ما لايكون السلب جزء مفهومه فدخل مثل العمى واللاعمى فى القسم الثانى اعنى ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر ووجب ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل فى قسم المتضادين مع تصريحهم بأن الضدين لابد ان يكونا وجوديين * الثالث المتقابلان تقابل التضاد كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما فى الخارج مقيسا الى محل واحد فى زمان واحد فاذا وجد فيه احدهما امتنع به وجود الآخر فالمتضادان المذكوران امران موجودان فى الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف كالابوة والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما فى الخارج فى محل واحد فى زمان واحد فى جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات فى الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما فى الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون احدهما اعنى الملكة كالبصر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود فى المحل يقابل العمى بحسب

السلب والايجاب فممنوع ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدمين وان اراد تقابل سلب القابلية مع تقابل السلب والايجاب فذلك ممنوع لكن لا كلام فيه انما الكلام فى تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا (قوله فالتقابل بينهما) اى بين اللاعمى والعمى بالايجاب والسلب لانه فى الحقيقة تقابل بين القابلية وسلب القابلية وان كان بحسب الظاهر بين العدمين (قوله متخالفان فى المحل) لكون احدهما مقيسا الى اللازم والآخر الى الملزوم قوله مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه) هذا على سبيل التمثيل والمراد بالجسم العنصرى فالمناقشة فى اللزوم بوجود الحركة فى الفلك مع انتفاء السخونة فيه مما ليس لها كثير نفع (قوله تنبيها الخ) حال من فاعل ضمير عدل اى منبها وفيه بيان فائدة اقامة لفظ السلب مقام عدلين وليس مفعولا له لان صلة العدول دفع الاعتراضين السابقين لا التنبيه المذكور قوله على ان المراد بالوجود الخ) قيل ان حمل مثل العمى والبصر حينئذ من العدم والملكة تكلف اذ ليس السلب جزأ من مفهومه بل نفسه ايضا والحق انهما من المتضادين والجواب ان العمى العدم المضاف فالاضافة الوجودية جزء آخر وحينئذ لا كلام فى ذلك قوله فدخل مثل العمى الخ) فاسر من ان احد المتقابلين فى هذا القسم يكون وجوديا لا يكون مرضيا عند المصنف قوله واما عدم اللازم) اعتراض على المصنف وقوله مع تصريحهم من تتمة الدخل ولا يحتمل التقرير اصلا كما ظن لان الاضافة معتبرة فيكون السلب جزأ من المجموع البتة كما حققته (قوله مع تصريحهم الخ) يعنى ان عدول المصنف وان صحح الحصر ودفع النقض لكنه مخالف لتصريحهم قوله الثالث الخ) مقصوده بهذا البحث بيان ان التقابل بين المتقابلين قد يكون باعتبار وجودهما فى الخارج مقيسا الى محل واحد فى زمان واحد وقد يكون باعتبار اتصاف المحل (قوله يتقابلان باعتبار وجودهما فى الخارج) اى قد يكون كذلك اذ لا يلزم فى الضدين كونهما موجودين بل ان لا يكون السلب جزأ من مفهومهما وكذا الحال فى المتضايفين فانهما قد يكونان من الامور الذهنية كالعلية والمعلولية وفى الملكة والعدم نحو الكلية والجزئية بخلاف الايجاب والسلب فانه لا يكون لهما وجود فى الخارج اصلا قوله قد يكون احدهما اعنى الملكة كالبصر موجودا خارجيا) كانه يريد انه يجوز ان يكون موجودا خارجيا والا فلا يلزم الوجود فى الخارج للملكة بل للمتضادين ايضا قوله

(اتصاف)

ممنوع فانه يجوز خلو القابل للشئ عنه وعن ضده احتج المخالف بوجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر واللازم باطل عندكم لان عندكم ماسوى الله حادث وبيان الملازمة ان السمع والبصر لا يتحققان بدون المسموع والمبصر وان كانا محدثين كان ذاته محلا للحوادث لان السمع والبصر حادثان قائمان بذاته تعالى لان ذاته تعالى متصف بهما واللازم محال لما عرفت ان ذاته تعالى يمتنع ان يكون محلا للحوادث واجيب عن هذا الوجه بان السمع والبصر صفتان قديمتان تعدان المتصف بهما لادراك المسموعات والمبصرات وادراك المسموعات والمبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر عند وجودهما فلا يلزم قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر بالمسموع والمبصر الثانى السمع والبصر تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او ادراك المسموع والمبصر مشروط بتأثر الحاسة عنهما وكل منهما على الله محال فلا يكون سميعا بصيرا واجيب بمنع الصغرى فانا لانم ان السمع والبصر هما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او ادراك مشروط بهما بل السمع والبصر ادراك المسموع والمبصر عند حدوثهما * قال * الثانى فى الكلام تواتر اجماع الانبياء عليهم السلام واتفاقهم على انه سبحانه وتعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف على كلامه تعالى فيجب الاقرار به وكلامه ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تعالى خلافا للحنابلة والكرامية او بغيره خلافا للمعتزلة بل هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المغاير للعلم والارادة لانه تعالى

اتصاف المحل به ﴿واما الايجاب والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين ههنا في الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اى اعتقادا فالمتقابلان ههنا يوجدان في الذهن وهو وجود حقيقي لهما او في القول اذا عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازى وهذا معنى ماقيل من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد ﴿ الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شئ فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وحينئذ اما ان تكون النسبة بالصدق خبرية [illegible] في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شئ يكون مفهوم اللافرس حينئذ هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا

بحسب اتصاف المحل به) فالمراد من الحلول ههنا مايعم حلول الاعراض في محالها وماهو باتصاف المحل بالامور الاعتبارية قوله واما الايجاب والسلب الخ) قيل ثبوت النسبة ولاثبوتها اذا اعتبرا من حيث هما علمان فهما موجودان خارجيان فبينهما تضاد بالنسبة الى اتصاف النفس بهما وقيامهما بها فتأمل (قوله واما الايجاب والسلب) بمعنى ثبوت النسبة وانتفائها اللذين هما جزآ القضية وقد يعبر عنهما بوقوع النسبة ولا وقوعها فانه يطلق الايجاب والسلب عليهما كما نص عليه المحقق التفتازانى في شرح العضدى لا بمعنى ادراك الوقوع وادراك اللاوقوع فان التقابل بينهما تقابل التضاد لكونهما قسمان من العلم [illegible] قيام العرض بمحله (قوله امران عقليان) اى موجودان في العقل دون الخارج وان كان الخارج ظرفا لنفسهما فيما اذا كان الطرفان من الموجودات الخارجية كالجسم والسواد (قوله فاذا حصلا في العقل) هذا صريح في ان المراد بالايجاب والسلب الوقوع واللاوقوع فما في شرح التجريد من ان الشارح قدس سره اعتبر التقابل بين الايجاب والسلب بمعنى الادراكين وهم (قوله كان منهما الخ) اى الثبوت واللاثبوت عقدا لان المراد بحصولهما في العقل الاذعان بأن النسبة واقعة او ليست بواقعة (قوله فالمتقابلان) اى الثبوت والانتفاء (قوله وهو وجود [illegible] لهما) بناء على ان الحاصل في الذهن ماهيات الاشياء لا اشباحها (قوله وهذا معنى [illegible] اى ان المتقابلين ههنا موجودان في الذهن لان تقابلهما باعتبار الوجود في الذهن وقيامهما به فانه تقابل التضاد فعلى تحقيق الشارح قدس سره يكون النسبة موردا للايجاب والسلب بمعنى انه يمتنع اتصاف النسبة الحكمية المخصوصة بهما في الذهن في زمان واحد واعتبر الشارح الجديد الموضوع [illegible] موردا لثبوت المحمول وعدم الثبوت بناء على ظاهر مانقله عن الشفاء من ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال ولا [illegible] او ما اعتبر الشارح قدس سره اظهر لان الثبوت واللاثبوت صفة النسبة في نفسها وانما يتصف [illegible] بهما بالعرض فاعتبار الموضوع مورد الهما دون النسبة تكلف (قوله فلا تقابل بينهما الخ) اذ [illegible] القيد بالناطق واللاناطق مثلا كلاهما حاصلان معا في الذهن والخارج (قوله حينئذ) اى حين عدم اعتبار نسبته الى الشئ قوله ولا سلب في الحقيقة) قيل فيه نظر اذ حينئذ لا يرد مفهوم الفرس واللافرس وكذا البياض واللابياض نقضا على المصنف لانهما داخلان على تقريره في المتضادين لان المتضادين على تفسيره هما المتقابلان اللذان لايكون احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على الآخر ولاشك في صدقه على البياض واللابياض مثلا على تقدير انتفاء السلب في الحقيقة اللهم الا ان يكون مقصوده الايراد على الجمهور لا المصنف والحق ان دخول مفهوم كلمة لا في مفهوم اللابياض يكفي في خروج البياض واللابياض عن المتضادين وان المراد بالسلب المنفى عن مفهوم التضادين والمتضائفين بعمه اذ لا وجه لاحداث اصطلاح جديد (قوله ولا سلب في الحقيقة) لانه عبارة

قد يخالفهما [illegible] بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن وامتناع ارادته لما يخالف علمه والاطناب في ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن انظار العقول ﴿اقول﴾ [illegible] الثاني في الكلام تواتر اجماع الانبياء صلوات الله عليهم واتفاقهم على انه تعالى متكلم و ثبوت نبوتهم غير متوقف على كلامه تعالى لان الانبياء عليهم السلام اذا ادعوا النبوة واظهروا المعجزة على وفق دعواهم علم صدقهم من غير ان يتوقف العلم بصدقهم على كلامه تعالى فيجب الاقرار بكلامه تعالى واتفق [illegible] على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى و[illegible] في معناه واتفق اصحابنا على ان كلامه تعالى ليس بحرف [illegible] قائم بذاته تعالى لان الاصوات والحروف محدثة ويمتنع ان يكون محلا للحوادث خلافا للحنابلة والكرامية [illegible] كلام الله تعالى اصوات وحروف قائمة بذاته تعالى ولا حروف [illegible] يقومان بغيره تعالى [illegible] انهم قالوا معنى كونه [illegible] كونه تعالى موجدا [illegible] دالة على معان [illegible] في اجسام مخصوصة بل كلام الله تعالى هو المعنى [illegible] المعبر عنه بالعبارات [illegible] المغاير للعلم والارادة فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بأنه لا يؤمن وامتناع ارادته تعالى بما يخالف [illegible] اراد ايمان ابي لهب لوجب وقوعه واذا وجب وقوعه يمتنع [illegible] بانه لايؤمن واذا كان [illegible] يؤمن امتنع وقوعه واذا امتنع [illegible] امتنع ارادته والمتكلمون من الفريقين طولوا الكلام فيه ولكن الاطناب في ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته

محجوب عن نظر العقل * قال * فرع على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق فان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال * اقول * هذا فرع على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص فى حق الكاذب والنقص على الله تعالى محال فلا يكون خبر الله تعالى كذبا فيكون صدقا ضرورة امتناع الخلو عن الصدق والكذب * قيل الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور ... بان الحسن والقبح بهذا المعنى عقلى لا ينازع فيه احد والاولى ان يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا مختلفين فى تعليله * قال * الثالث فى البقاء ذهب الشيخ الى انه باق ببقاء قائم بذاته وتبعه القاضى وامام الحرمين والامام واحتجوا بأن البقاء لو كان موجودا لكان باقيا ببقاء آخر ولزم التسلسل وبان كونه باقيا لو كان ببقاء قائم به لكان واجب الوجود لذاته واجبا بالغير هذا خلف احتج الشيخ بان الشئ حال حدوثه لا يكون باقيا ثم يصير باقيا والتبدل والتغير ليس فى ذاته ولا فى عدم ونوقض بالحدوث واعلم ان المعقول من بقاء البارى تعالى امتناع عدمه وبقاء الحوادث مقارنة وجوده لزمانين فصاعدا وقد عرفت ان الامتناع ومقارنة الزمان من المعانى المعقولة التى لا وجود لها فى الخارج * اقول * البحث الثالث فى البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته تعالى ونفى القاضى ابو بكر الباقلانى وامام الحرمين والامام فخر الرازى البقاء واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا بالضرورة فان كان باقيا ببقاء آخر لزم التسلسل وان كان باقيا ببقاء الذات لزم

اولا بتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبته مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به بديهة العقل ففهوما الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان فى انفسهما غاية التباعد ومتدافعان فى الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار * فان قلت قدمر ان المعتبر فى المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومى الفرس واللافرس حلول فى محل فلا تقابل بينهما قلت ينقل الكلام الى مفهومى البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة كما اشرنا اليه فمن زعم ان بين الفرس واللافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد سها الا ان يبنى ذلك على الشبه والنظر الى الظاهر ﴿خاتمة﴾ للمقصد الحادى عشر (التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب) لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما (وغيرهما من الاقسام انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ولولاه) اى لولا استلزام كل منهما السلب الاخر (لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك) اى استلزام كل منهما سلب الآخر فلولا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا اصلا فالتنافى بين السلب والايجاب بالذات وفى سائر الاقسام بتوسطهما ولا شك

عن رفع الايجاب والايجاب انما يرد على النسبة وهو ظاهر فكذا السلب وانما قال فى الحقيقة لوجود السلب منه فى الظاهر وهو المراد بقول المصنف اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون اذ لو اريد به السلب حقيقة لم يكن العدم والملكة داخلين فى القسم الثانى ولم يصح تمثيله للسلب والايجاب بقوله نحو الانسان واللا انسان وبما حررنا اندفع ما قيل انه اذا لم يكن السلب منه حقيقة يصدق عليهما انهما امران ليس احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على الآخر فيكونان من المتضادين فلا يلزم خروجهما من الاقسام الاربعة على تقسيم المصنف نعم يلزم على التقسيم المشهور (قوله ادراك وقوع الخ) اى تصوره كما نص عليه فى حواشى التجريد ولم يرد به اذعان ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهذا اللفظ منشأ توهم من توهم ان مذهب الشارح قدس سره ان التقابل بين الايجاب والسلب بمعنى الادراكين (قوله فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة) الظاهر انه اعتراض على المصنف حيث عد الانسان واللا انسان من الايجاب والسلب بل على من حصر التقابل فى الاربعة مطلقا وقد يجاب بأن الشيخ قال فى الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللا فرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فمن حصر التقابل فى الاقسام الاربعة اراد بالايجاب والسلب المعنى العام الذى ذكره الشيخ وان كان اطلاق الايجاب على احد قسمى العام على سبيل الشبه والمجاز نعم من حصر التقابل فى الاربعة واراد بالايجاب والسلب المعنى الخاص ورد عليه بطلان الحصر (قوله كما اشرنا اليه) فيما سبق بقوله بخلاف مفهومى البياض واللابياض فانه يمتنع الخ (قوله الا ان يبنى على الشبه الخ) اى شبه الاعتبار الثانى بالاعتبار الاول فى كون المفهومين فى كل منهما فى غاية التباعد فيراد بالايجاب وجود اى معنى كان وجوده فى نفسه او وجوده لغيره وبالسلب لا وجود اى معنى كان سواء كان لا وجوده فى نفسه او لا وجوده لغيره على ما وقع فى الشفاء فحينئذ يدخل نحو البياض واللابياض بالاعتبار الثانى فى المتقابلين بالايجاب والسلب وبما ذكرنا ظهر ان ما قيل من ان ما فى الشفاء من تعميم الايجاب والسلب يدفع ما ذكره الشارح قدس سره ليس بشئ لان خلاصته ان تقابل الايجاب والسلب بحسب الحقيقة لا يوجد فى المفردين وبحسب الظاهر يوجد فيهما اذ نحو البياض واللابياض خارج عنه اذا اريد بالايجاب والسلب ما هو فى الحقيقة وهو لا ينافى التعميم المستفاد من الشفاء (قوله التقابل بالذات) بمعنى انتفاء الواسطة فى الاثبات والثبوت والعروض كما يدل عليه تعليل الشارح قدس سره قوله وغيرهما من الاقسام الخ) اما فى تقابل التضاد والتضايف فظاهر واما فى تقابل العدم والملكة فلان مفهوم العمى ... مفهوم العمى سلب البصر مقيدا بكون المحل قابلا له وهذا السلب المقيد مستلزم لسلب البصر مطلقا (قوله انما يثبت فيها التقابل لان الخ) ففى جميعها يتحقق الواسطة فى الثبوت وهذا الحكم لا ينافى ما تقدم من ان الوحدة والكثرة لا تقابل بينهما بالذات بل بواسطة المكيالية والمكيلية لان

ان التنافى فى الذات اقوى وايضا (فالخير فيه انه ليس بشر وهو) اى نفى الشر عن الخير امر (عارض) له خارج عن ماهية الخيرية (وفيه انه خير وهو ذاتى) للخير ليس بخارج عن ماهيته (وكونه شرا ينفى) عنه كونه (عارضا) له وهو نفى الشرية (وكونه ليس خيرا ينفى) عنه (الذاتى) الذى هو الخيرية (والتنافى للذاتى اقوى) فى النفى وامتناع الاجتماع من التنافى للعرضى (فهو) اى تقابل السلب والايجاب (اقوى التقابلات وقيل بل) الاقوى لهو (التضاد اذ فيهما) اى فى المتضادين (مع السلب) الضمنى (امر آخر زائد وهو غاية الخلاف) المعتبرة فى التضاد الحقيقى ﴿المرصد الخامس فى العلة والمعلول﴾ لما كانت العلة والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب اورد مباحثهما فى الامور العامة (وفيه مقاصد) عشرة ﴿ المقصد الاول ❁ تصور احتياج الشئ الى غيره ضرورى ﴾ حاصل بلا اكتساب فان كل احد يعلم احتياجه الى امور واستغناءه عن امور والتصور

بالذات هناك فى مقابلة بالعرض (قوله بتوسطهما) اى هما واسطة فى الثبوت (قوله ان التنافى فى الذاتى اقوى) لكونه مقتضى الذات كوجود الواجب قوله والتنافى للذاتى اقوى) اعترض عليه بان العرض اذا كان لازما كان رافعة رافعا للزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعة منافيا لمعروضه لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة لافتقاره فى التأثير الى غيره لانا نقول النار القوية قد تسخن بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة المؤثرة بلا واسطة فلم لا يكون الامر ههنا كذلك والحق ان رفع الذاتى اذا كان رفعا للماهية نفسها كما ادعاه الشارح فمما يكون رافع الذاتى اقوى فى النفى والمعاندة من الرافع للعرضى لان رفعه مستلزم لرفع الماهية لانفسه قوله وقيل بل الاقوى هو التضاد) قاله صاحب التجريد على ما فى بعض نسخه ورد بانه لا يتصور اختلاف فوق التنافى الذاتى بأن يكون احدهما صريح سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع فى التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف فى اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك فى غاية الظهور بخلاف البواقى (قوله غاية الخلاف المعتبرة الخ) يعنى ان غاية الخلاف وان تحقق فى المتقابلين فى الايجاب والسلب فهى ليست بمعتبرة فيها بخلاف المتضادين فيكون تنافيهما اشد قوله لما كانت العلية والمعلولية الخ) لا يخفى ان المناسب لما اورده المصنف فى اول الموقف الثانى من تفسير الامور العامة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجودات التى هى الواجب والجوهر والعرض ان يقال ايراد مباحثهما فى الامور العامة لعدم الاختصاص المذكور لكن لما لم يكن ذلك العدم ظاهرا فى العلية عند اهل السنة لما تقرر من قواعدهم وسبق فى المقصد الرابع من المرصد الخامس فى احكام النظر وسيصرح به فى المقصد العاشر من هذا المرصد ايضا من انه لا علاقة بوجه من الوجوه بين الممكنات ولا علية وانما خلق البعض عقيب البعض باجراء العادة ليس الا وكان حمل مباحث العلة مع عمومها وكونها اكثر مباحث هذا المرصد على الاستطراد بعيدا اشار الشارح الى ان وجه ايراد مباحثهما فى الامور العامة انما يظهر بناء على هذا التفسير الذى نقله نفسه فى صدر الموقف الثانى لا على تفسير المصنف ولا يبعد ان يقرأ اورد فى عبارة الشرح على صيغة المجهول (قوله لما كانت الخ) يعنى انه لما كانت حال العلية والمعلولية فى عدم شمول كل واحد منهما بجميع الموجودات بناء على ان برهان التطبيق قام على وجوب الانتهاء فى طرف العلية والمعلولية فلابد من علة لا يكون معلولا ومن معلول لا يكون علة وشمولهما لجميع الموجودات على سبيل التقابل كحال الوجوب الذاتى والامكان الخاص أورد مباحثهما فى الامور العامة وفيه اشارة الى ان ما فعله الامام فى كتابه الملخص والمباحث المشرقية حيث جعل الوجوب والامكان من الامور العامة دون العلية والمعلولية تحكم وما قيل ان مراده ان ايراد مباحثهما فى الامور العامة مبنى على التفسير الثانى للامور العامة لا على تفسير المصنف لانه يلزم ان يكون مباحث العلية مذكورا استطرادا فليس بشئ اما اولا فلان بناء ايراد المصنف على تفسير لم يذكره لا معنى له وقراءة اورد على المجهول يجعل كلام الشارح قدس سره لغوا واما ثانيا فلان لزوم الاستطراد ممنوع ولو سلم فهو لازم

الدور وان كان باقيا بنفسه والذات باقية بالبقاء مفتقرة اليه انقلبت الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال وبان كونه تعالى باقيا لو كان ببقاء قائم به لكان واجب الوجود لذاته واجبا لغيره هف بيان الملازمة انه تعالى لو كان باقيا ببقاء قائم به تعالى ولا شك ان البقاء غيره فيلزم افتقار واجب الوجود الى غيره فيكون واجبا لغيره هف احتج الشيخ بان الشئ حال حدوثه لم يكن باقيا والتبدل والتغير ليس فى ذات الحادث فان ذات الحادث ليس لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا ولا فى عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل ان يصير باقيا فتعين ان يكون التبدل والتغير فى صفة زائدة وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالحدوث فانه لو كان صحيحا لزم ان يكون الحدوث صفة زائدة لان الشئ لم يكن حادثا ثم صار حادثا فالحدوث صفة زائدة لكن قد عرفت ان الحدوث ليس وصفا ثبوتيا زائدا ثم قال المص المعقول من بقاء البارى تعالى امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما ليس بزمانى وقد عرفت ان امتناع العدم ومقارنة الزمان من الامور الاعتبارية التى لا وجود لها فى الخارج ❁ قال ❁ الرابع فى صفات أخر اثبتها الشيخ وهى الاستواء واليد والوجه والعين للظواهر الواردة بذكرها واولها الباقون وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف فى الايمان بها والرد الى الله تعالى ❁ اقول ❁ المبحث الرابع فى صفات اخر اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعرى الظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة

السابق على التصديق الضرورى مطلقا اولى بأن يكون ضروريا (فالمحتاج اليه) فى وجود شئ (يسمى علة) له (و) ذلك الشئ (المحتاج) يسمى (معلولا والعلة) اما تامة كما سيأتى واما ناقصة والناقصة (اما جزء الشئ) الذى هو المعلول (او) امر (خارج عنه والاول ان كان به الشئ بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة) لا يقال صورة السيف قد تحصل فى الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة فى الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها (وان كان) الشئ (به بالقوة كالخشب له) اى

فى الوجوب ايضا كما ذكره الشارح قدس سره سابقا واما ثالثا فلان التفسير الثانى وهو مايشمل المفهومات باسرها لا الموجودات فقط واما رابعا فلانه حينئذ يصير قوله كالوجوب والامكان مستدركا (قوله تصور احتياج الشئ) ولو بالوجه (قوله كل احد) قدر على الاكتساب اولا قوله واستغناؤه عن امور) ذكر الاستغناء اما استطرادى او لانه عدم الاحتياج وضرورته يستلزم ضرورة الاحتياج الذى كلامنا فيه قوله على التصديق الضرورى مطلقا)اى بالنسبة الى الكل حتى البله والصبيان فلا يرد جواز كسبية اطراف البديهى ويحتمل ان يكون مطلقا قيدا لتصور اى بالكنه او بوجه ما فانه كاف فى المطلوب (قوله مطلقا) اى الضرورى بالنسبة الى الكل حتى البله والصبيان قوله فالمحتاج اليه فى وجود شئ يسمى علة) قيل المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التى هى عينه يكون جزأ من العلة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها اصطلاح آخر لا بمعنى المحتاج اليه كيف والاحتياج يستلزم التقدم والعلة التامة فى الصورة المذكورة لا تتقدم على المعلول لا زمانا ولا ذاتا كما سيصرح به وقد يقال جزء العلة التامة كل واحد من المادة والصورة لا مجموعهما والا لزم كون المعلول عين العلة لان جزء العلة علة ونظيره ماذكره المحققون من ان اجزاء العدد الذى يتوهم تركبه من الاعداد هى الوحدات لا تلك الاعداد مثلا الاثنان ليس جزأ من العشرة وقد سبق تحقيقه والانصاف ان كلا من المادة والصورة كما انه داخل فى قوام العلة التامة للمعلول المركب كذلك مجموعهما والاثنان انما لا يكون جزأ من العشرة بناء على ماسبق من التحقيق وامكان تصور العلة التامة بالكنه بدون تصور هذا المجموع وكذا لزوم كون جزء العلة علة ممنوع واما كون جزء العلة علة فانما هو على تقدير التسليم فى جزء العلة بمعنى المحتاج اليه وقد يقال المراد بالاحتياج المأخوذ فى تفسير العلة اعم من الاحتياج الواحد والاحتياجات المتعددة والثانية موجودة فى العلة التامة باعتبار اجزائها المنفردة والتقدم وكذا لزوم كون جزئها علة انما يلزم فى المعنى الاول وانت تقول المراد بالمحتاج اليه اعم من ان يكون هو نفسه كذلك او كل واحد من اجزائه المفردة ونظيره ماذكره الشارح فى حواشى الطوالع من ان معنى قولهم الحد التام تعريف بالداخل دخول كل جزء من اجزائه (قوله فالمحتاج اليه) سواء كان بنفسه او باعتبار اجزائه ليشمل العلة التامة المركبة من المادة والصورة والفاعل فانه محتاج اليه باعتبار الفاعل واما ذاته اعنى المجموع فهو محتاج الى مجموع المادة والصورة الذى هو عين المعلول احتياج الكل الى جزئه كما سيجئ (قوله فى وجود شئ) اشار بذلك الى ان العلية فى العدم بمجرد اعتبار عقلى مرجعه عدم علية الوجود للوجود قوله والناقصة اما جزء الشئ) المقسم فى عبارة المتن هو العلة الناقصة كما اشار اليه الشارح ولا يرد مجموع المادة والصورة لما عرفت من انه معلول لا علة ولو سلم فالوحدة النوعية باعتبار العلة معتبرة فى المقسم (قوله اما تامة كما سيأتى اوناقصة) يعنى ان القسمة الاولى متروكة فى الذكر اختصارا بقرينة قوله ويسمى جميع مايحتاج اليه الشئ علة تامة والكلام فى ان العلة التامة اذا كانت مشتملة على المادة والصورة يصدق عليه تعريف العلة بمعنى المحتاج اليه اولا سيجئ تحقيقه قوله والاول ان كان به الشئ بالفعل) الباء للسببية وتقديم الجار والمجرور للحصر فالمستفاد منه ان الصورة هى السبب القريب لحصول الشئ بالفعل البتة حتى لو جاز وجودها بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة فيخرج المادة التى يلازمها الصورة كالمادة الفلكية فان وجود الفلك وان كان معها بالفعل لكن لا بها ولا يخرج ايضا كل

الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والثانية وهى هذه السبعة مع البقاء والشيخ ابو الحسن الاشعرى اثبت صفات أخر اثبت الاستواء صفة اخرى واليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود والعين صفة اخرى للظواهر الواردة بذكرها كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله يبقى وجه ربك وقوله تعالى ولتصنع على عينى واحتج من حصر الصفات فى السبعة او الثمانية بأنا مكلفون بكمال المعرفة وهو انما يحصل بمعرفة جميع الصفات وهى لا تتيسر الا بطريق ولا طريق الا الاستدلال بالافعال وتنزيهه تعالى عن النقائص وهذان الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات ورد هذه الاحتجاج بانا لا نسلم ان الاستدلال بالافعال وتنزيهه عن النقائص لا يدلان الا على هذه الصفات ولئن سلم انهما لا يدلان الا على هذه الصفات ولكن لا نسلم ان لا طريق لنا فى معرفة الصفات الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص بل السمع طريق آخر فى اثباتها وانما اثبتها الشيخ لورود النصوص بها وكونها غير مرادفة لسائر الصفات والباقون اولوا الظواهر الواردة بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف فى الايمان بها بعد نفى مايقتضى التشبيه والتجسيم والرد الى الله تعالى * قال * الخامس فى التكوين قالت الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير القدرة فلا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة متعلقة بامكان الشئ والتكوين

(السرير)

للسرير (فهو المادة) وليس المراد بالعلة الصورية والمادية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التي توجدبها الاعراض امابالفعل او بالقوة (ولها) اى للمادة (اسماء) متعددة (باعتبارات مختلفة فادة) وطينة (اذ تتوارد عليها الصور المختلفة وقابل)وهيولى (من جهة استعدادها للصور وعنصر اذ منها يبتدأ التركيب واسطقس اذ اليها ينتهى التحليل) وقد يعكس

من جزئى الصورة المركبة اذاثبت اماجزؤها الاول فظاهر واماجزؤها الثانى فلان لجزئها الاول مدخلا قريبا فى جواب حصول المركب بالفعل وقداعتبرنا الحصر * فان قلت اذا خرج من تعريف الصورة جزؤها الاخير ولاشك فى عدم دخوله فى تعريف المادة مع دخوله فى المقسم بطل الانحصار قلت المقسم علة الشئ بلاواسطة اعنى المحتاج اليه اولاوبالذات والمعلول انما يحتاج اولابالذات الى كل من المادة والصورة واماالاحتياج الى جزئها فانما هو ثانيا وبالعرض وبهذا التقرير يظهر اندفاع الاعتراض بصدق تعريف المادة على غير الاخير من اجزاء الصورة وذلك لان ما عبارة عن العلة بلاواسطة ويظهر ايضا جواز اخراج كل من جزئى الصورة بهذا الطريق ايضا هذاغاية توجيه المقام وان اشتمل على نوع تكلف لتصحيح الكلام مع انه بعدمحل الملام (قوله ان كان به الشئ بالفعل) الباء للملابسة اى مايقارن لوجوده وجود الشئ بمعنى ان لايتوقف بعدوجوده على شئ آخر فخرج مادة الافلاك واجزاء الجزء الصورى المادة المركب كصور الخشب للسرير فانها اجزاء مادية بالنسبة المركب وحمل الباء على السببية القريبة مع عدم صحته فى مابه الشئ بالقوة يحتاج الى القول بأن العلة التامة والفاعل سيان بعيدان بواسطة الصورة (قوله لايقال الخ) ليس مراده النقض بالصورة النوعية للسيف الحاصلة فى الخشب بأن يقال الصورة النوعية للسيف حاصلة فى الخشب مع عدم حصول نوع السيف على ماوهم لان نوع الصورة السيفية ونوع السيف لاوجود لها بالفعل بل الصورة الشخصية الحاصلة فى الخشب المخصوصة كماهو الظاهر المتبادر من العبارة (قوله مع ان السيف الخ) لعدم ترتب آثار السيف عليه قوله لانا نقول الصورة السيفية المعينة) اى تعينا نوعيا باعتبار حلولها فى المادة الحديدية والمراد بحصولها بشخصها حصول شخص منها (قوله الصورة السيفية المعينة) وهى التى تحصل فى الحديد المعين قوله عين تلك الصورة) اى الصورة السيفية المعينة تعينا نوعيا قوله بل فرد آخر من نوعها) هذا على حذف المضاف اى شبه نوعها اذ لو تحقق فرد من نفس نوعها وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف وهذا ظاهر لزوما وبطلانا (قوله بل فرد آخر من نوعها) به يتحقق بالفعل مايشبه السيف وتحقق فرد من نوع الصورة السيفية لايستلزم تحقق فرد من السيف انما يلزم ذلك لو كان نوع الصورة السيفية مختصا بنوع السيف ولو سلم الاستلزام فنلتزم تحقق فرد من السيف ايضا ونقول ان الآثار المرتبة على السيف الحديدى ليست آثارا لنوع السيف بل لصنفه وهو السيف الحديدى فتدبر فانه قدزل فيه اقدام الناظرين قوله وان كان الشئ به بالقوة) المناسب للسوق ان يقرر هكذا وان كان مابه الشئ بالقوة ليفيد الحصر ويخرج كل من جزئى المادة على قياس ما تحققت لكن الشارح اعتمد على السياق فى افادة الحصر فلم يبال بتأخير الجار والمجرور مع انك قدعرفت خروجه بوجه آخر ثم المراد ماقاله الشيخ فى الشفاء من ان المادة هى مالايكون باعتباره وحده للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هو هو لحصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل كما اشرنا اليه قوله وليس المراد بالعلة الصورية والمادية الخ) المفهوم من هذا الكلام ومن اطلاقاتهم ايضا عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض فقوله فى حاشية المطالع وحاشيته الصغرى اطلاق المادة عليه والصورة فى تعريف الفكر على سبيل التشبيه والمجاز لاختصاصهما بالاجسام محل تأمل كما قدنبهناك عليه فى مباحث النظر (قوله وليس المراد بالعلة الصورية الخ) اى فى عبارات القوم (قوله بل مايعمهما الخ) فاطلاق المصنف الصورة والمادية على العلة الصورية والمادية مبنى على التسامح (قوله ولها اسماء) اى يطلق على المادة هذه الاسماء ولو باعتبار بعض افرادها وهى المواد الجوهرية فلايرد ان العلة المادية للاعراض لايطلق

بوجوده قلنا الامكان بالذات فلا يكون بالغير والتكوين هو التعلق الحالى ولذلك يترتب عليه الوجود كما قال الله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون * اقول بـ المبحث الخامس فى التكوين قال بعض الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير القدرة والمكون حادث قال الامام القول بأن التكوين قديم اومحدث يستدعى تصورها ماهيته فان كان المراد به نفس مؤثرية القدرة فى المقدور فهى صفة نسبية لاتوجد الامع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان كان المراد به صفة مؤثرة فى وجود الاثر فهى عين القدرة وان اردتم به امرا ثالثا فبينوه قالوا متعلق القدرة قد لايوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرة فى امكان الشئ والتكوين يؤثر فى وجوده اجاب المص بأن الامكان بالذات ولاتأثير للقدرة فى كون المقدور ممكنا فى نفسه لان مابالذات لايكون يزول بالغير فلم يبق الا ان يكون تأثير القدرة فى وجود المقدور تأثيرا على سبيل الصحة لاعلى سبيل الوجوب فلو اثبتنا صفة اخرى لله تعالى مؤثرة فى وجود المقدور لكان تأثيرها فى المقدور ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدر الواحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب استحال ان لايوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون تعالى موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق فالقدرة تنافى هذه الصحة فان الموجب بالذات لايكون قادرا مختارا . واعلم ان الحنفية انما اخذوا التكوين من قوله تعالى

ويفسر كل من العنصر والاسطقس بتفسير الآخر (وهاتان) اى الصورة والمادة (علتان للماهية) داخلتان فى قوامها (كما انهما علتان للوجود) ايضا لتوقفه عليهما (فيخصان باسم علة الماهية) تمييزا لهما عن الباقيين المشاركتين اياهما فى علية الوجود (والثانى) اعنى مايكون خارجا عن المعلول (امامابه الشئ كالنجار له)اى السرير(وهو الفاعل)والمؤثر(واماما لاجله الشئ كالجلوس عليه له وهو الغاية) اى العلة الغائية (وهاتان) العلتان اعنى الفاعل والغاية (يخصان باسم علة الوجود) لتوقفه عليهما دون الماهية (والاوليان) وهما المادة والصورة (لاتوجدان الا للمركب) وهو ظاهر (والغاية لاتكون الا للفاعل بالاختيـار) فان الموجب لايكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة (وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها) لها بالغاية الحقيقية التى هى علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل (والغاية معلولة فى الخارج وان كانت علة فى الذهن) فان الجلوس على السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله فى الذهن (فلها) اى للغاية (علاقتا العلية والمعلوليـة) بالقياس الى شئ واحد لكن باعتبار وجوديها الذهنى والخارجى (ويسمى جميع مايحتـاج اليه الشئ) فى ماهيته ووجوده او فى وجوده فقط (علة تامة) وفى لفظ الجميع نوع اشعـار بوجوب التركيب فى علة التـامة وذلك غير واجب الا ترى الى قوله (وانهـا) اى العلة التامة (قد تكون علة فاعليـة) اما وحدها كالفاعل الموجب الذى صدر عنه بسيط

عليها هذه الاسماء **قوله** والثانى اعنى مايكون خارجا عن المعلول) قد يكون مابه المعلول جزأ منه كما فى المركب من الواجب والممكن فينبغى ان يخص كلامه بما كل جزء منه ممكن ثم كون النجار فاعلا للسرير انما هو بحسب مفاهم العرف والا فهو فى التحقيق باعتبار حركاته المخصوصة معد للسرير (قوله مابه الشئ) الباء للسببية فان الفاعل هو المعطى لوجود الشئ (قوله كالنجار) التمثيل مبنى على المسامحة فانه فاعل للحركات المعدة للسرير (قوله وهو الفاعل) والمجموع من الواجب والممكن وان كان فاعله جزأ منه لكن ليس فاعليته الا باعتبار فاعليته الممكن فيكون خارجا عن المعلول **قوله** واما لاجله الشئ كالجلوس الخ) ظاهر كلامه يدل على ان العلة الغائيـة نفس الجلوس* فان قلت المقرر انتفاء المعلول بانتفاء جزء من علته التامة مع عدم انتفاء السرير بانتفاء نفس الجلوس وان اعتبر العلة الغائية تصور الجلوس يرد ان الغاية معلولة فى الخارج كما صرح به ولايستقيم هذا فى نفس التصور قلت العلة الغائية نفس الجلوس لكن عليته فى الذهن اى باعتبار تصوره ويلزم من انتفاء الجلوس بهذا الاعتبار انتفاء المعلول اذ مآل المعنى حينئذ انتفاء تصورها(قوله دون الماهية) باعتبار قوامها فهذا لايتوقف على عدم كون الماهيات مجعولة **قوله** والغاية لاتكون الا للفاعل بالاختيار) مراده ان العلة الغائية لاتكون الا للمختار لانه يلزم العلة الغائية لكل فاعل مختار اذ افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض عند الاشاعرة وقوله بعد هذا او مع الغاية كما فى البسيط الصادر عن المختار مبنى على مذهب غيرهم او على التجويز والاحتمال الصرف (قوله لاتكون الا للفاعل بالاختيار) وان كان الفاعل بالاختيار يوجد بدونها كالواجب تعالى عند الاشعرية (قوله تشبيها الخ) من حيث ترتب كل منهما على الفعل (قوله بحسب تصوره وحصوله فى الذهن) من حيث ترتبه على المعلول (قوله اوفى وجوده فقط) كما فى المعلول البسيط **قوله** وفى لفظ الجميع نوع اشعار الخ) انما قال نوع اشعار ايماء الى امكان توجيهه بأن المراد ان لايبقى يحتاج مركبة البتة (قوله نوع اشعار الخ) انما قال ذلك لانه يمكن توجيهـه بأن المراد به مالايحتاج الى امر غيره **قوله** وذلك غير واجب الا ترى الخ) فان قلت للعلة ماهيـة ووجود وكل منهما محتاج اليه فيلزم التركيب ولو اعتبر وجوده الخاص عين ماهيته فلاشك فى زيادة الوجود المطلق قلت زيادة الوجود المطلق بحسب الواقع لايستدعى احتياج المعلول الى وجود مطلق زائد على ذات العلة كيف ولا وجود مطلقا عند الشيخ الاشعرى ومتابعيه فى ذلك والوجود الخاص عين العلة مع تمـام وجود المعلول فليتأمل فان قلت كل ممكن مسبوق وجوده بوجوبه كما تقرر عندهم فحينئذ يكون الوجوب من جملة ما توقف عليه فيلزم التركيب قلت وجوب كون الوجوب السابق على تقدير تحققه جزأ من

انما امرنا الشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فجعل قوله كن مقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاختراع والايجـاد والخلق الفاظ تشترك فى معنى وتتباين بمعان والمشترك فيه كون الشئ موجدا من العدم مالم يكن موجودا وهى اخص تعلقا من القدرة لان القدرة متساوية النسبـة الى جميع المقدورات وهى خاصة بمايدخـل فى الوجود منهـا وليست صفـة نسبية تعقل مع المنتسبين بل هى صفة تقتضى بعـد حصـول الاثر تلك النسبة واما ادعاؤه انهم قالوا القدرة مؤثرة فى امكان شئ فليس بصحيح انمـا الصحيح ان القـدرة متعلقة بصحـة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثر فيه ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة الارادة الى المراد والقدرة والعلم لا تقتضيـان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والتكوين يقتضيـه والقول بازلية التكوين لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى* قوله ان كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجبا ليس بشئ لان ذلك الوجوب يكون لاحقا لاسابقا يعنى اذا اراد الله تعالى خلق شئ من مقدوراته كان حصول ذلك الشئ واجبا لابمعنى انه كان واجبا قبـل ان يخلقه* قوله ان كان المراد به صفة مؤثر فى وجود الاثر فهو عين القدرة فجوابه ان القـدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات اثرالها فيكون موجودا ولايلزم من اثبات التكوين جميع المثلين لان متعلق القـدرة غير متعلق التكوين فهذا مايمكـن ان يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة بمجموعهما هما اللذان يتعلقان

اذالم يكن هنـاك شرط يعتبر وجوده ولامانع يعتـبر عدمه و اما امكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول ومن تمته فانا اذا وجدنا ممكنـا طلبنا علته (اومع الغاية كما في البسيط) الصـادر عن المختار (وقد تكون مجتمعة من الاربع) المذكورة (كما في المركب) الصـادر عن المختـار وقدتكون مجتمعة من ثلاث منها كما في المركب الصادر عن الموجب (والعلة النـاقصة متقدمة) على المعلول تقدما ذاتيـا سـواء كانت داخلة فيـه اوخارجة عنـه واما التقدم الزماني فيجوز الا في العلة الصورية فانهـا مع المعلول بالزمان (واما العلة التـامة) على تقدير تركبهـا من اربع اوثلاث (فمجموع امور كل واحدمنها متقدم) فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها عليـه مما لا شـك فيه (واماتقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء) المادية والصورية (هو المـاهية) بعينها من حيث الذات (ولايتصور تقدمهـا) اى تقدم المـاهية (على نفسهـا فضـلا عنها) اى عن تقدمها على نفسـها (مع انضمـام امرين آخرين) همـا الفاعل والغـاية

العلة التامة وان اشار اليه صاحب التنقيح وانكر بهذا سبق الوجوب غير صحيح للزوم تقدمه على نفسه لانهم صرحوا بكونه اثر العلة التامة متأخرا عنها مع لزوم تقدمه عليها على تقدير كونه جزأ منها وهو محال لكن اشار الفاضل التفتازاني الى جوابه بأن الوجوب عندهم تؤكد الوجود فلم يعتبروه جزأ من العلة التامة بل اعتبروه اثرا لها ومقصود الشارح هو التنبيه على ان في تعريفهم مسامحة لاشعار لفظ الجميع بوجوب التركيب مع عدم وجوبه عندهم بمقتضى قاعدتهم فلا اشكال هذا غاية مايقـال * فان قلت ارتفاع الموانع شرط وعدم تصور المانع لايضر في التوقف فيلزم التركيب قلت ان اعتبر ارتفاع الموانع كاسما عن شرط وجودي فالامر ظاهر اذ لايتوقف المعلول على شرط وجودي اصلا والا فالتركيب على تقدير عدم تصور المانع يكون فرضيا لاحقيقيا هذا * بقي ههنا بحث وهو ان المعلول كما يتوقف على ذات الفاعل يتوقف على امكان فاعليته وان ماهية الممكن علة قابلة على ان اعتبار امكان الصادر في جانب المعلول لايمنع اعتباره في جانب العلة ايضا الا يرى ان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول وجزء المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزأ من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التأثير لم يوجد مؤثر بلا اشتراط امر في تأثيره فليتأمل (قوله ومن تمته) فكأنه قيل مايحتاج اليه الشيء الممكن في وجوده فلا يعتبر في جانب العلة لان ماهو معتبر في المحتاج لايعتبر في المحتاج اليه وما اورد عليه من ان اعتباره في جانب المعلول لايقتضي عدم اعتباره في جانب العلة كالعلة المادية والصورية فمدفوع بأن المعلول في المركب حقيقة هو التركيب والتأليف بين المادية والصورية كما نص عليه في الاشارات فلا يكونان معتبرين في جانب المعلول قيل انه يشكل بالتأثير والاحتياج والوجود المطلق الزائد على الماهية التي هو نفس الوجود الخاص والوجود السابق والوجوب انه ليس شيء منها مما يحتاج اليه المعلول بل هي امور اضافية ينتزعها العقل من استتباع وجود العلة لوجود المعلول وحكم العقل بانه امكن فاحتاج فاثر فيه الفاعل فوجب وجوده فوجد فانما هي في الملاحظة العقلية وليس في الخارج الا المعلول الممكن او العلة الموجبة لوجوده فتدبر فانه دقيق واما رفع المانع فان اريد به المانع في نفس الامر فيجوز ان لايكون فيه مانع وان اريد المانع الفرضي فانما يستلزم التركيب الفرضي لا في نفس الامر **قوله** والعلة النـاقصة متقدمة) قد نبهنـاك على ان مجموع المادة والصورة ليس علة ناقصة وان كان جزأ من العلة التامة **قوله** واماتقدم الكل من حيث هو كل) فيه بحث لانهم اعتبروا الوجوب السابق اثر العلة التامة وان كانت مركبة فهي سابقة عليه والسابق على السابق اولى بأن يكون سابقا فتأمل **قوله** فضلا عنها مع انضمام امرين آخرين) توضيحه ان الماهية اذا انضمت الى امرين كانت متقدمة على المجموع المركب من الماهية والامرين تقدما ذاتيـا واذا كان هذا المجموع متقدما على الماهية كانت الماهية متقدمة على نفسها بمرتبتين وهو اشد استحالة من تقدمها على نفسها بمرتبة واحدة وايضا يلزم من التقدم في صورة الانضمام مع تقدم الشيء على نفسه تقدم الجزء على الكل ولاشك ان الفسادين افحش من الواحد وهذا معنى قوله فضلا عنها الخ (قوله ولا يتصور

بوجود الاثر ولاحاجة معهما الى اثبات صفة اخرى * قال * السادس في انه تعالى يصح ان يرى في الآخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافا للمعتزلة من غير ارتسام اواتصال شعاع به وحصـول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية اما الاول فيدل عليه وجوه سمعية اربعة * الاول ان موسى عليه السلام سأل الرؤية فلو استحال لكان سؤاله جهلا او عبثا * الثاني انه تعالى علقها باستقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن فكذا المعلق به * الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة * الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون * واما الثاني فلتقدسه عن الجهة والمكان واستدل بأن الجسم مرئي لانا نرى الطويل والعريض والطول ليس بعرض اذ لو كان عرضا لكان قيامه اما بجزء واحد فيكون اكبر مقدارا فينقسم اوبا كثر فيقوم الواحد بمتعدد وهو محال والعرض ايضا مرئي فالمصحح مشترك وهو اما الحدوث او الوجود والاول عدمي فتعين الثاني واعترض عليه بأن التأليف عرض والصحة عدمية فلا تحتاج الى سبب وان سلم فلا نم وجوب كونه مشتركا ووجوديا فان المختلفين قد يشتركان في اثر واحد والصحة لما كانت عدمية جاز ان يكون لعدم وان سلم فلم لايجوز ان تمتنع رؤيته تعالى لفوات شرط او وجود مانع * اقول * المبحث السادس في انه تعالى يصح ان يرى في الآخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشـاف البدر المنير المرئي خلافا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع خارج من العين الى المرئي وحصوله مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا

(اليها) والحاصل ان مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لان التغاير الاعتبارى بالاجمال والتفصيل لايجدى ههنا نفعا بخلافه فى باب التعريف فاذا ضم الى ذلك المجموع امران اوامر واحد فكيف يتصور تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة هى الفاعل وحده اومع الغاية كانت متقدمة على المعلول بلا اشكال (فان قيل قد تركت قسما) من العلة الناقصة (وهو الشرط) فانه من جملة مايحتاج اليه الشئ فى وجوده وجزء ايضا من العلة التامة فليست العلة الخارجية منحصرة فى الفاعل والغاية (قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل

الخ) لاشك ان المعلول فى الماهية المركبة من المادة والصورة انما هو التركيب والانضمام فاللازم تقدم المادة والصورة على التركيب والانضمام فتقدم العلة التامة لايستلزم تقدم الماهية على نفسها ولعمرى كيف خفى هذا على المحصول (قوله ان مجموع المادة الخ) قد يقال ان المادة والصورة متفرقتين معتبرتان فى جانب العلة ومن حيث الحلول والاجتماع عين المعلول فلا تقدم للشئ على نفسه ورد بأن الحلول والاجتماع ان كان مما يتوقف عليه المعلول يكون معتبرا فى العلة ايضا فيلزم تقدم الشئ على نفسه وان لم يكن كذلك فلا وجه لاعتباره فى المعلول والجواب انه لازم لوجود المعلول وان لم يكن موقوفا عليه قوله لان التغاير بالاجمال والتفصيل لايجدى ههنا نفعا) لان الكلام فى تقدم مجموع المادة والصورة على الماهية ذاتا لاتصورا والتغاير المذكور لايجدى فيه وانما يجدى فيما تقدم بحسب التصور المعتبر فى باب التعريف ومما ينبغى ان يعلم ان قوله بخلافه فى باب التعريف ليس شرحا لكلام المصنف بل هو استطرادى وقع فى اثناء بيان الحاصل والا فقد ذكر المصنف فيما سبق ان معنى تقدم الحد على المحدود تقدم كل جزء من اجزائه عليه لا ان يكون الحد نفسه متقدما على المحدود بالتغاير الاعتبارى بالاجمال والتفصيل وان قال به القاضى الارموى فليتأمل (قوله لان التغاير بالاجمال الخ) لان الكلام فى تقدم المادة والصورة على الماهية ذاتا لاتصورا (قوله فكيف يتصور الخ) لانه يلزم حينئذ تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين وهذا معنى قوله [illegible] مع انضمام امرين آخرين (قوله وهو الشرط) اى مايتوقف الشئ على وجوده ولا يكون من الاقسام المذكورة فالتعرض لارتفاع المانع زيادة على الجواب تمهيدا للسؤال والجواب الآتيين (قوله فانه من جملة مايحتاج اليه الخ) الاول لاثبات اصل العلية والثانى لاثبات كونه ناقصة قوله وجزء ايضا من العلة التامة) هذا تأكيد لقوله فانه من جملة مايحتاج اليه الشئ فى وجوده قيل ولك ان تحمله على التأسيس بناء على ان فى اضافة ايضا اشعارا بأنه كسائر الاجزاء لاانحطاط له حتى لايعتد به ولا يعد من العلة وانت خبير بأن التشبيه يشعر بالانحطاط فى المشبه (قوله انه جزء للفاعل بالحقيقة) متعلق بالجزء اى جزء حقيقة وان لم يكن جزأ ظاهرا او بالفاعل اى جزء مما هو فاعل حقيقة فان الفاعل حقيقة مايتصف بالفاعلية بالفعل واما ذات الفاعل [illegible] قوله لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية) قيل هذا لايفيد لان مقصود السائل ان نفس الشرط مثلا داخل فى المقسم لان المعلول يحتاج اليه ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول ولا انه [illegible] ولا لاجله ولا معنى لعدم الحصر الا وجود شئ يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شئ من الاقسام [illegible] كونه جزأ من بعض الاقسام واجيب بأن مراده ان الشرط مثلا جزء للفاعل فلا يحتاج اليه [illegible] وبالعرض اى بواسطة احتياج الفاعل المستقل اليه والمقسم كما اشرنا اليه هو المحتاج اليه اولا وبالذات وهو القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال فلا ضير فى خروج نفس الشرط من الاقسام لكن بقى شئ وهو انه كان يجب ان لايذكر العلة الغائية حينئذ لانهم صرحوا بأنها مؤثرة فى مؤثرية الفاعل لا فى وجود المعلول فالاحتياج اليه بواسطة احتياج الفاعل بالفعل اليها لا اولا وبالذات (قوله هو المستقل بالفاعلية) سواء كان مستقلا بنفسه او بمدخلية امر آخر فالمراد بما به الشئ ما يستقل بالسببية والتأثير كما هو المتبادر سواء كان بنفسه او بانضمام امر آخر اليه فيكون ذكر هذا القسم مشتملا على ما ذكر امور ثلاثة الفاعل المستقل بنفسه وذات الفاعل والشرائط وعلى ان كلا

رؤيته تعالى بالمواجهة لاعتقادهم كونه تعالى فى الجهة والمكان والمراد بالرؤية الحالة التى يجدها الانسان حين ما يرى الشئ بعد علمه به فانا ندرك تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لايجوز عودها الى ارتسام صورة المرئى فى العين او اتصال شعاع خارج من العين الى المرئى حين المواجهة فهى حالة اخرى مغايرة [illegible] عند العلم يمكن حصولها [illegible] الارتسام وخروج الشعاع فيصح الرؤية بهذا المعنى اما الاول وهو صحة الرؤية بالمعنى المذكور فيدل [illegible] الاول ان موسى عليه السلام سأل الرؤية فلو استحالت الرؤية لكان موسى عليه السلام جهلا بما لا يجوز [illegible] للخصم ان يقول سؤاله عليه السلام [illegible] قومه بدليل قوله حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم [illegible] وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام اتهلكنا بما فعل السفهاء [illegible] قوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة [illegible] تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث هو ممكن فكذا المعلق باستقرار الجبل ايضا ممكن فالرؤية ممكنة قيل لانسلم انه علق الرؤية على امر ممكن بل على امر ممتنع لانه علق الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان لفظة ان دخلت على الماضى صار بمعنى المستقبل اى لو صار مستقرا فى المستقبل فسوف ترانى وما صار مستقرا فى الزمان المستقبل والا لوجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط الذى يتم به علية [illegible] ان علية هو شرط [illegible] لعليته ولم يتحقق حصول الرؤية بالاتفاق فلم يستقر الجبل [illegible] الضرورة فاذن الجبل حال [illegible] الله الرؤية باستقراره كان متحركا [illegible] استقرار الجبل من حيث

بالفاعلية) والتأثير (ولايكون كذلك الاباجتماع الشرائط وارتفاع الموانع) فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل فلاحاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من تتمة المادة لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وماعداها من تتمة المادة (فان قلت) لما جعل ارتفاع الموانع جزأ للفاعل اوالقابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشئ فى وجوده (فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف الضرورة) الشاهدة بأن العدم لايكون كذلك (قلنا عدم المانع لاتحقق له فى نفس الامر ولاتميز له ولاثبوت فكيف يكون مبدأ لوجود الغير نعم انه) اى عدم المانع (قد يكون كاشفا عن شرط وجودى كعدم الباب المانع للدخول فانه) اى عدم الباب (كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه) اى فى الامر الممتد الذى هو المسافة (فسقوط الا انه ربما لايعلم) الشرط الوجودى المعتبر فى علة الوجود (الابلازم عدمى فيعبر عنه بذلك) اللازم العدمى كما فى المثالين المذكورين (فيسبق الى الاوهام انه) اى ذلك العدمى (مؤثر) فى الوجود ومعتبر فى علته وليس كذلك فظهر ان الامور الداخلة فى العلة التامة كلها وجودية فتكون هى ايضا موجودة بوجود اجزائها باسرها ثم التحقيق ان بديهة العقل لاتجوز كون العدم

منها مما يحتاج اليه المعلول وعلى انها ناقصة انما المتروك تفصيله وبيان اشتماله على الامور الثلاثة وقس على هذا التقرير فى جانب المادة بأن المادة هو القابل والقابل لايكون قابلا بالفعل الابحصول الشرائط فالمراد بمادة الشئ بالقوة الجزء الذى يكون به الشئ قابلا له بالفعل سواء كان بنفسها او بانضمام امر آخر اليه فيكون ذكر هذا ذكر اللامور الثلاثة انما المتروك التفصيل وبماذكرنا اندفع ماقيل سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ماذكرنا من الشرائط والآلات ورفع المانع والمعد مما يحتاج اليه المعلول ولايصدق عليه انه جزء منه ولامامنه ولامالاجله ولانعنى بعدم الحصر فى الاقسام الاوجود شئ يصدق عليه المقسم ولايصدق عليه شئ من الاقسام وقد يقال فى توجيهه بأن المراد ان المعلول يحتاج اولا الى الفاعل المستقل والقابل بالفعل واحتياجه الى ماذكر انما هو بواسطة احتياجهما اليه فيكون تلك الامور من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشئ بلاواسطة ورد بأنه يخرج عن القسمة العلة الغائية لانها علة لعلية الفاعل فيكون علة بالواسطة **قوله** الاباجتماع الشرائط وارتفاع الموانع) ارتفاع الموانع عند المصنف من قبيل الشرائط ولذا اكتفى فى السؤال بذكر الشرائط وافرد بالذكر ارتفاع الموانع ههنا عطفا للخاص على العام تفخيما لامره **قوله** وقد يجعلان من تتمة المادة الخ) لاشك ان جعل الادوات من تتمة المادة بعيد جدا والاولى جعلها من تتمة الفاعل كما سنذكره الان قوله ومنهم من جعل الخ ربما يشعر بترجيح الجعل الاول على الثانى **قوله** فان قلت فعدم المانع الخ) يمكن تقريره هذا السؤال بحيث يرجع الى ماسيذكره الشارح بقوله فان قلت الما جعل ارتفاع الموانع جزأ للفاعل الخ [illegible] اشار اليه الشارح بقوله ثم التحقيق الخ (قوله لما جعل الخ) اشار بتقدير الشرط الى ان [illegible] فعدم المانع للدلالة على ان منشأ السؤال ماتقدم كما ان مورده ذلك وان هذا السؤال لاتعلق له بالجواب عن [illegible] الحصر لان اعترافه بأن رفع المانع ليس مما يحتاج اليه اعتراف لعدم بطلان الحصر به (قوله وانه خلاف الضرورة الخ) فانا اذا علمنا وجود حادث طلبنا بالبديهة علته بل هذا مركوز فى طبائع الحيوانات العجم (قوله مبدأ) اى موقوفا عليه الوجود فى الخارج فانه فرع التميز والثبوت فيه و[illegible] لايكفى فيه (قوله نعم انه الخ) هذا هو الجواب وما سبق كان تقريرا لمقالة السائل من ان العدم لايكون جزأ من علة الوجود وخلاصته ان الموقوف عليه هو الشرط الوجودى بناء على ماثبت من امتناع التوقف على العدمى الا انه لجهالته عبر عنه بلازمه العدمى واتهم [illegible] فقيل انه جزء العلة تجوزا (قوله له قوام) اى يحصل فى الخارج تجدده بما يحيط به

هو متحرك بحال فالتعليق عليه لايدل على امكان الرؤية لان التعليق على الشرط الممتنع لايدل على امكان المشروط واجاب الامام بانا سلمنا ان الجبل فى تلك الحالة كان متحركا لكن الجبل من حيث هو جبل يصح السكون عليه والمذكور فى الاية ليس الاذات الجبل واما المقتضى لامتناع السكون فهو حصول الحركة فاذن القدر المذكور فى الاية منشأ لصحة الاستقرار وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار غير مذكور فى الاية فوجب القطع بالصحة قيل عليه ان المذكور فى الاية هو وقوع السكون فى حال النظر الجبل الذى [illegible] قوله تعالى فان استقر مكانه [illegible] السكون التى يلزم ماهية الجبل [illegible] الاشتراط بالحركة وتلك الحركة وتلك الحال تستلزم الحركة فلايمكن معها صحة السكون الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن [illegible] نحو المرئى طلبا لرؤيته [illegible] والثانى [illegible] فيحمل على الرؤية التى هى [illegible] النظر بالمعنى الثانى [illegible] ارادة المسبب من [illegible] النظر لايدل على الرؤية [illegible] نظرت الى الهلال فلم أره [illegible] على الرؤية لم يتعين الرؤية [illegible] يحتمل ان يكون المراد غير [illegible] تأويلا آخر وهو ان [illegible] واحد الالاء [illegible] يكون [illegible] يومئذ ناضرة نعمة ربها [illegible] منتظرة اويحمل على [illegible] وهو الثواب وحينئذ يكون المراد ناضرة الى ثواب ربها ناظرة [illegible] بالان باطلان اما الا [illegible] الشار

مؤثرا فى الوجود مفيدا له ولكن تجوز ان يتوقف التأثير فى الوجود على امر عدمى كما يجوز توقفه على امر وجودى فعلى هذا جاز ان يكون مدخلية الشئ فى وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لابد من عدمه الطارى على وجوده فما قيل من ان العلة التامة للوجود لابد ان تكون موجودة اريد به ان ماله مدخل لوجوده لابد ان يكون موجودا وماله مدخل بعدمه لابد ان يكون معدوما وماله مدخل بوجوده وعدمه لابد ان يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضى لوجود المعلول واما انه يجب ان يكون كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا اقام عليه برهان ايضا ❁ فان قلت لما جعل ارتفاع المانع جزأ الفاعل كان المؤثر فى الوجود معدوما وقد اعترفتم بأنه محال بديهة قلت ليس معنى كونه جزأ له انه

احترازا عن فضاء لاقوام له كفضاء خارج العالم فانه لايمكن النفوذ فيه (قوله ولكن يجوز ان يتوقف الخ) فانه لاشبهة فى توقف الوصول على عدم الحركة المانعة له فى العقل والتوقف لايستدعى التميز الخارجى كما زعمه المصنف فان التوقف امر اعتبارى مرجعه صحة الترتب بالفاء فيكفيه التميز العقلى بمعنى ان العقل اذا لاحظ العدمى ولاحظ وجود المعلول يحكم بترتبه على ذلك العدمى لا على وجوده العقلى فلا يرد انه متوقف على الوجود وان التوقف ثابت بينهما وان فرض انتفاء العقول فلا يكفيه التميز العقلى فلابد من القول بأنه كاشف عن الوجودى (قوله من حيث وجوده وعدمه معا) بأن يتوقف على عدمه بعد الوجود كما فى المعد أو على وجوده بعد العدم كالانهضام الجيد المتوقف على عدم شرب الماء اولا وشربه ثانيا واما نفس الاستعداد فلا يتوقف الوجود على عدمه وان كان مقارنا له قوله وان يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد) كلامه فى حاشية المطالع يفيد انحصار العلة التى يتوقف عليها المعلول باعتبار وجودها وعدمها فى المعد فالكاف مقحمة بحسب المعنى او بالنظر الى الافراد الذهنية وان امكن ان يناقش فى الانحصار بأن نفس الاستعداد من ذلك القبيل مع انه من اثر المعد قال فى حاشية المطالع المعد هو الموجب للاستعداد التام الذى هو القوة القريبة اعنى ان يتهيأ القابل للتبول تهيأ كافيا لقبوله مقارنا لعدمه حتى اذا وجد فيه بالفعل لم يوصف باستعداده اياه بل بامكان الاتصاف فانه لازم له لايفارقه ويمكن ان يدفع المناقشة المذكورة بان الاستعداد لما كان اثرا للمعدوم لازما له ادرج فى عداده ولم يعده من اجزاء العلة التامة استقلالا قوله فما قيل من ان العلة التامة للوجود الخ) لايخفى ان حاصل ماذكره ان المراد بوجود العلة التامة حصول الامور التى لها مدخل فى وجود المعلول ولا شك ان العلة التامة للمعدوم ايضا لابد ان تكون موجودة بهذا المعنى فلا وجه وجيها للتخصيص بالموجود حينئذ ولا اشارة فى ذلك القول الى خصوصيات تلك الامور حتى يوجه التخصيص بأن بعضها انما يجرى فى الموجود دون المعدوم على ان اجزاء العلة التامة لاتنحصر فيما ذكره اذ المعدوم الذى مدخليته بحسب الذات كالاتصاف بالامور الاعتبارية مثلا خارج عنه قوله ماله مدخل لوجوده) ضمير وجوده راجع الى ما الذى هو عبارة عن جزء العلة التامة وقوله لوجوده صفة لمدخل اى مدخل كائن لوجوده ويصح بحسب المعنى جعله بدلا من له وقس عليه نظيره ولا يظن ان الضمائر راجعة الى المعلول فانه لايصح وفى بعض النسخ بوجوده بالباء السببية وكذا فى نظيره وهو الظاهر (قوله من ان العلة التامة للوجود الخ) والتخصيص بالوجود بناء على ان العلية اصالة فى الوجود وعلية العدم للعدم مرجعها عدم علية الوجود للوجود (قوله مما لم يحكم الخ) فان البديهة بعد وجود حادث تحكم بوجود فاعله (قوله ولا اقام عليه برهان) فان البرهان انما قام على انتهاء سلسلة الموجودات الى فاعل يكون وجوده لذاته (قوله فان قلت الخ) يريد ان هذا التحقيق انما يتم اذا لم يجعل عدم المانع جزأ من الفاعل اما اذا جعل جزأ منها يلزم كون المؤثر المفيد للوجود معدوما قوله قلت ليس معنى كونه الخ) هذا لاينافى ماسبق من المص من انه جزء للفاعل بالحقيقة لان مراده انه جزء من الفاعل المستقل بالتأثير ومراد الشارح انه ليس جزأ من ذات الفاعل

سبب النعم والاية مسوقة لبيان النعم واما الثانى فلان النظر الى الثواب لابد ان يحمل على رؤية الثواب لان تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لايكون من النعم البتة واذا وجب اضمار الرؤية لامحالة كان اضمار الثواب اضمارا للزيادة من غير دليل فلا يجوز اجيب بان الاية دالة على ان الحال التى عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة سابقة على حالة استقرار اهل الجنة فى الجنة واهل النار فى النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة اى تظن ان يفعل بها ما هو فى شدته وفظاعته فاقرة داهية تقصم فقار الظهر فانه فى حال استقرار اهل النار فى النار فقد فعل بها الفاقرة واذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد البشارة بها سرورا يستتبع نضارة الوجه ومثل ذلك الانتظار لايكون مستدعيا للغم كما ان انتظارا كرام الملك وعطائه لايكون موجبا للغم اذا تيقن وصوله اليه وانتظار العذاب بعد الانذار بوصوله غم يستتبع بسارة الوجه اى شدة عبوسة كانتظار عقاب الملك اذا تيقن عقابه ولا يحتاج الى اضمار الرؤية فى النظر الى الثواب بمعنى الانتظار لان النظر عبارة اما من الرؤية اوعن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظارا لوصوله من النعم لما بينا الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وجه الاحتجاج انه تعالى اخبر عن الكفار على سبيل الوعيد بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك يدل على ان المؤمنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم والا لم يكن فى الاخبار عن الكفار على سبيل الوعيد بأنهم عن ربهم يومئذ

جزء له حقيق بل معناه انه من تتمته وداخل في عداده وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك افراده بالذكر
ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام انه مؤثر ان اراد به سبق التأثير الحقيقي فباطل وان اراد به سبق
التأثير بمعنى المدخلية في الوجود فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة
وليس شيء منهما مادة ولا صورة وايضا الموضوع في الاعراض من العلل الخارجة ولم يذكر فيها لانا
نقول الجنس اذا اخذ من حيث انه جزؤ اعني بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى
صورة او نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع
فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا قابلا فجعل من عدادها ولم يعد قسما برأسه
ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما جزء له او خارج عنه
والثاني اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية
وحدها واما غير محل له فاما منه الوجود او ما لاجله الوجود او لا هذا ولا ذاك وحينئذ اما ان يكون
وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع والاول اعني ما يكون جزأ اما يكون جزأ عقليا وهو الجنس
والفصل او جزأ خارجيا وهو المادة والصورة ❁ المقصد الثاني ❁ الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين ❁

(قوله ليس معنى كونه جزؤ الخ) اى على هذا التحقيق انه جزء حقيق له كما ذهب اليه المصنف بل
انه من تتمته فكأنه جزأ منه (قوله وهذا المقدار الخ) اى كونه معتبرا في جانبه كاف في الاعتذار
لانه ثبت بهذا القدر التعرض له في اقسام العلة حيث اريد بالفاعل المستقل بالتأثير ولا يتوقف على
كونه جزأ حقيقة (قوله لا يقال الخ) اعتراض على اصل الحصر المذكور ولا تعلق له بالتحقيق
(قوله وليس شيء منهما الخ) فيه ان عدم كونهما مادة وصورة بمعنى العلة المادية والصورية
ممنوع وعدم كونهما مادة وصورة جوهريتين لا يضر (قوله وايضا الخ) فيه انه من الشرائط
المعتبرة في جانب الفاعل (قوله الجنس اذا اخذ الخ) سواء كان للمركب او للبسيط وكذا الفصل فاندفع
ما في شرح المقاصد ايضا من ان هذا انما يتم في المركب لان جنسه وفصله مأخوذان من المادة والصورة
دون البسيط (قوله يسمى صورة) اى بالقياس الى المادة فلا ينافي ما تقدم من ان كل واحد منهما
اذا اخذ بشرط لا شيء كان جزأ ومادة للنوع (قوله الاجزاء العقلية) اى ما يتوقف عليه الوجود
العقلي سواء كانت محمولة كالجنس والفصل اذا جوز التركيب من الامور المتساوية او غير محمولة
(قوله فجعل من عدادها) فالضمير في قوله فهو المادة راجع الى ما به الشيء بالقوة اعني قيد القسم
لا الى الداخل الذي به الشيء بالقوة فيشمل الموضوع بل المحل بالنسبة الى الصورة الجوهرية وكذا
الحال في قوله فهو الصورة لانها قد تكون خارجة عن المعلول شرطا لوجوده كالهيئة السريرية عند
من لا يقول بجزئيتها للسرير قوله واما الموضوع فهو مع كونه خارجا الخ) وهذا بعينه هو الاعتذار
عن ترك ذكر المحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية ولتقاربهما اكتفى في الاعتذار بذكر احدهما
(قوله ولك ان تقول الخ) لما كان ادخال بعض اقسام العلة الناقصة في التقسيم السابق محتاجا
الى تكلف اورد تقسيما لا شائبة من التكلف فيه (قوله الصورة الجوهرية) اى المعينة فانها محتاجة
في وجودها الى المادة وان كانت مطلقها لوجود المادة (قوله وحدها) اى بالقياس الى مجموع
الصورة والمادة فانه بهذا الاعتبار داخل في القسم الاول(قوله اما وجوديا الخ)واما المعد فهو داخل
في الشرط باعتبار وفي عدم المانع باعتبار (قوله جزأ عقليا) اى جزأ له في الوجود العقلي وليس
المراد به الجزء المحمول حتى يرد الاشكال بالاجزاء الغير المحمولة للامور العدمية (قوله وهو الجنس
والفصل) وما في حكمه (قوله او جزأ خارجيا) اى جزأ في الوجود الخارجي (قوله لا يعلل بعلتين
مستقلتين) اى يمتنع ان يجتمع عليه علتان يكون كل منهما كافيا في وجوده وكذا توارد الناقصتين
التين يستلزم تعدد التامتين كالمادتين والصورتين والفاعلين وما قيل ان هذا الحكم لا يصح عند
الاشاعرة لانحصار العلية عندهم في ذاته تعالى فوهم اما اولا فان مذهب الاشاعرة انحصار الفاعلية
في ذاته تعالى كما سيجيء في المقصد الثالث لانحصار العلية مطلقا وكيف يقول عاقل بعدم احتياج الكل

لمحجوبين فائدة واذا لم يكن المؤمنون
يومئذ عن ربهم لمحجوبون فيرونه
• واما الثاني وهو ان يرى من غير
ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال
شعاع الى المرئي وحصول مواجهة
فكما عرفت انه تعالى مقدس عن الجهة
منزه عن المكان متعال عن المواجهة
واستدل على مذهب الحق بدليل
مزيف اما تقرير الدليل فلان الجسم
مرئي وذلك لانا نرى الطويل
والعريض والطويل المرئي ليس
بعرض لانه لو كان عرضا لكان قائما
بمحل وقد ثبت ان الجسم مؤلف
من اجزاء لا تتجزى موجودة بالفعل
فالطويل اما ان يكون قائما بجزء واحد
من الاجزاء التي تألف الجسم منها
فيكون ذلك الجزؤ اكثر مقدارا مما
ليس بطويل فيكون قابلا للقسمة فيكون
جسما هذا خلف واما ان يكون قائما
باكثر من واحد فيقوم العرض الواحد
قائما بمحال كثيرة وهو محال والعرض
كاللون ايضا مرئي فالعرض والجوهر
يشتركان في صحة الرؤية والحكم
المشترك لابد له من علة مشتركة
فالمصحح للرؤية مشترك بين الجواهر
والعرض ولا مشترك بينهما الا
الحدوث والوجود والحدوث
لا يصلح للعلية لان الحدوث عدمي
لانه عبارة عن كون الوجود مسبوقا
بالعدم والعدمي لا يصلح للعلية فتعين
الوجود فالوجود هو المصحح للرؤية
والوجود معنى مشترك بين الواجب
والممكن فالمصحح للرؤية متحقق
في الواجب فيصح رؤيته واعترض
عليه بانا لا نسلم ان الطويل مرئي
بل المرئي تأليف الجواهر بعضها مع
بعض والتأليف عرض قائم بالاجزاء
المتلاقية فتكون المرئي هو العرض
لا الجوهر وصحة الرؤية غير محتاجة

مستقلتين لوجهين الاول لوعلل ﴿ الواحدبالشخص (بمستقلتين) اى لواجتمع عليه علتان مستقلتان (لكان محتاجا اليهما) اى الى كل واحدة منهما (لعلية) اى لكون كل واحد علة له فان المعلول محتاج الى علته البتة (مستغنيا عنهما) اى عن كل واحدة منهما (اذ بالنظر الى كل واحد منهما) اى كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية (يوجد) ذلك المعلول الشخصى (ولولم يوجد) الامر (الآخر) اذ الفرض ان كل واحد مستقل (وهو) اى جواز وجوده بكل منهما وان لم يوجد الآخر (معنى الاستغناء) اى استغناء ذلك المعلول عن الآخر فيلزم ان يكون فى زمان واحد محتاجا الى كل واحدة من المستقلتين وغير محتاج اليهما ٭ لايقال منشأ الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج اليها علية الاخرى له فلا استحالة فى اجتماعهما لانا نقول احتياج شئ الى آخر فى وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء

الى الجزء وعدم احتياج العرض الى الموضوع واما ثانيا فلان الحكم بامتناع اجتماعهما لايتوقف على وجودهما فى الخارج (قوله الاول الخ) خلاصته ان العلية تقتضى الاحتياج الى كل منهما والاستقلال عدم الاحتياج فيلزم اجتماع الاحتياج وعدم الاحتياج لشئ واحد بالقياس الى شئ واحد فى زمان واحد من جهة واحدة اعنى الوجود وقد عرفت سابقا ان الاحتياج بديهى التصور ولو عرف باللفظى قيل هو ان يمكن لا حصول شئ بدون شئ آخر فما قيل فيه بحث لانه ان اريد بالاحتياج كونه بحيث لايمكن وجوده الا بايجادها بخصوصها اياه فلا نسلم ان العلة يجب ان يكون كذلك وان اريد به مجرد الاستناد المصحح للفاء فلا ينافى الاستغناء عنه بغيره والجواب عنه ان المعلول لايستند الا الى ما لا يتحقق الا به فلو كان كل واحد من الامرين بحيث يصح استناد المعلول اليه كان العلة فى الحقيقة هى القدر المشترك بينهما لاشئ منهما بخصوصه وحينئذ يمكن اختيار كل من شق الترديد ولا يخفى تقريره ثم قال ويظهر لك مما قررنا ان توارد العلتين على معلول شخصى محال مطلقا سواء كان على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب او على سبيل البدل وان ماذكره الشارح قدس سره فى جواب لايقال مندفع مما يقتضى منه العجب اما اولا فلان ترديد الاحتياج فى المعنيين غير حاصر لما عرفت فى معنى الاحتياج بل غير صحيح لان المعنى الاول مختص بالفاعل المستقل الذى لايمكن ان يكون غيره فاعلا والمعنى الثانى معنى التقدم الذاتى واما ثانيا فلان المعلول مستند الى كل واحدة من علله الناقصة اذ لامعنى للاستناد الا توقف الوجود عليه فكيف يصح ان المعلول لايستند الا الى ما لايتحقق الا به ولو كان كذلك لكان قولهم الواحد الشخصى لايعلل بعلتين لغوا من الكلام واما ثالثا فلانا لانسلم انه لو كان كل واحد من الامرين بحيث يصح استناد المعلول اليه كان العلة فى الحقيقة هى القدر المشترك بينهما لاشئ منهما بخصوصه وهل النزاع الا فيه قوله اى لواجتمع عليه علتان مستقلتان) وجه التفسير التنصيص على المراد ورفع ابهام العبارة عدم جواز التعليل بمستقلتين ولو على سبيل التوارد ثم المراد بالعلة المستقلة اما الفاعل المستقل بالتأثير كما سبق الفهم من العبارات الواقعة فى الاستدلال كتأثير احداهما او كلتاهما فيه وكونه اثرا لهما واما العلة التامة كما يشعر به كلام الشارح فى تقرير الوجه الثانى فاطلاق التأثير مجاز بناء على ان العلة التامة مؤثرة بما فيها والاستدلال على هذه الدعوى لايدل على عدم اعتبار دخول المادة والصورة فى العلة التى ثبت عدم جواز تعددها كما ظن لان كون هذه المادة والصورة مع امور مخصوصة مؤثرة فى المعلول المخصوص بالفعل استقلالا بما فيها لايفيد ضرورة عدم كونهما مع امور مخصوصة اخر كذلك فان قلت اطلاق العلة التامة على كل من العلتين المستقلتين المجتمعتين لايكاد يصح لانها جملة ما يتوقف عليه الشئ ولا توقف للمعلول على شئ منهما بخصوصه قلت هذه مناقشة لفظية والمقصود انه هل يجوز ان يجتمع علتان كل منهما يكفى فى وجود المعلول بلا انضمام شئ آخر ويكون وجود المعلول من كل منهما ولو بما فيهما وتفسير العلة التامة بجملة ما يتوقف عليه الشئ بناء على ما تقرر عندهم من عدم جواز تعددها على ان هذه المناقشة متوجهة على العلة الفاعلية المعتبرة فيها احتياج المعلول اليها فما هو الجواب فهو الجواب (قوله فلا استحالة فى اجتماعهما) لاختلاف جهتى الاحتياج وعدمه

الى سبب فان صحة الرؤية عدمية والعدمى لايحتاج الى سبب ولئن سلم ان صحة الرؤية محتاجة الى سبب فلا نسلم وجوب كون السبب مشتركا وجوديا فان الشيئين المختلفين قد يشتركان فى اثر واحد بالنوع سلمنا ان السبب يجب ان يكون مشتركا ولكن لانسلم ان الحدوث لايصلح للعلية قولكم لان الحدوث عدمى مسلم قولكم والعدمى لايصلح للعلية قلنا ممنوع لان العدمى يصلح لان يكون علة للعدمى وصحة الرؤية لما كانت عدمية جاز ان تكون معلولة لامر عدمى فيجاز ان يكون الحدوث وان كان عدميا علة لصحة الرؤية التى هى عدمية وان سلم ان المصحح هو الوجود فلم قلت انه يلزم من حصوله فى حق الله تعالى حصول الصحة فلم لايجوز ان يمتنع رؤيته تعالى لفوات شرط او وجود مانع فان الاثر كما يعتبر فى تحققه حصول المقتضى يعتبر ايضا وجود الشرط وانتفاء المانع فلعل ماهية الله تعالى او ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة الرؤية ومما يحققه ان الحياة مصححة للجهل والشهوة وحياة الله تعالى لا تصححهما اما لان الاشتراك ليس الا فى اللفظ وان اشتركا فى المعنى لكن ماهية الحق او ماهية صفة من صفاته تنافيهما وعلى التقديرين فانه يجوز فى هذه المسئلة ذلك ايضا ٭ قال ٭ احتج المعتزلة بوجوه الاول قوله تعالى لاتدركه الابصار واجيب بان الادراك هو الاحاطة ولا يلزم من نفى الرؤية على سبيل الاحاطة نفيها مطلقا وبأن معنى الاية لايدركه جميع الابصار وذلك لايناقض ادراك البعض ٭ الثانى قوله تعالى لن ترانى وكلمة لن للتأبيد واجيب بالمنع ٭ الثالث قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله

كانا مستندين الى سبب واحد اوالى سببين فاجتماع علتين مستقلين على معلول واحد شخصى مستلزم لوقوع المحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزما لامكانه وهو ايضا محال واما تواردهما على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع اذا لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بأن تكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصى فاذا وجدت احديهما وجد المعلول وامتنع حينئذ وجود الاخرى اذ لو امكن ان تعدم الاولى وتوجد الاخرى فان عدم المعلول بعدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم

(قوله لا مانقول) يعنى ان الاحتياج وعدمه فيما نحن فيه غير مقيد بجهة وحيثية حتى توجب تغاير محلهما بالاعتبار بل مطلق انما التعدد والاختلاف فى السبب فيلزم فيما نحن فيه اجتماع الاحتياج وعدمه فى شئ واحد بالذات والاعتبار وان كان سببهما متعددا **قوله** فيكون اجتماعهما مستلزما لامكانه) اورد لفظ الامكان ايماء الى ان المدعى عدم امكان الاجتماع وان قوله لا يعلل معناه لا يمكن ان يعلل (قوله وهو ايضا محال) اى امكان المحال ايضا محال فيمتنع اجتماع العلتين على معلول واحد شخصى وهو المطلوب **قوله** واما تواردهما على سبيل البد) اطلاق العلة التامة على كل من المتواردين بالمعنى المذكور وقيل لان احداهما اذا اوجدت المعلول واستحال حينئذ وجود الاخرى صح توقف المعلول عليه واما اطلاقها على الاخرى حينئذ فبمعنى انها علة تامة على تقدير ان تكون هى الموجدة للمعلول وفيه انه يشعرى بأن يثبت التوقف بعد الاتحاد وبما حققناه اندفع مايقال وجود المعلول الشخصى اما ان يتوقف على احديهما لا بعينها فلا يكون خصوص شئ منهما علة فلا تعدد فى العلة واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة (قوله اذا لم يمكن الخ) يفهم منه انه اذا امكن تعاقبهما يستحيل تواردهما على سبيل البدل لكن الاستحالة حينئذ لاستحالة التالى كما يدل عليه قوله اذ لو امكن الخ (قوله وامتنع حينئذ وجود الاخرى) امتناعا بالغير يدل عليه التقييد بقوله حينئذ (قوله اذ لو امكن الخ) تعليل لقوله وامتنع الخ لا لقوله اذا لم يمكن تعاقبهما على ماوهم **قوله** فان عدم المعلول بعدم الاولى) اورد عليه انه يجوز ان يوجد العلة الثانية فى آن عدم العلة الاولى فيزول فى ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلول بايجاد الاولى ويحصل الوجود الآخر بايجاد الثانية فلا يلزم ايجاد المعدوم لان الماهية المعلول لم تخل عن وجود قط ولا تحصيل الحاصل اذ الوجود الثانى مغاير للوجود الاول نعم لزم توارد الوجودين على طريق تعاقب الصور ولا بد لابطاله من دليل اذ ثبت ان المعلول الشخصى اذا زال عنه وجود فعند حصول وجود آخر يزول شخصيته ويصير شخصا آخر فلا يتوارد العلتان على معلول واحد بالشخص ولك ان تقول بعبارة اخرى العلة التامة تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون فى الزمان الثانى او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية فى آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زمان وجودى العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا وذلك لا ينافى استقلال العلة كما لا ينافى صورة التوارد بايجاد احدى العلتين بالفعل للمعلول استقلال والاخرى المعدومة بمعنى انها لو كانت الموجوده بدل العلة لكفى العلة الاولى فى وجود المعلول على انهم ادعوا عدم جواز بقاء المعلول بعد الفاعل وبنوا ذلك على عدم جواز توارد العلتين على سبيل التعاقب بهذا الدليل الذى ذكره الشارح فلو سلم ان العلة الثانية على تقدير افادتها بقاء الوجود الحاصل بالاولى يلزم عدم استقلالها يرد عليه ان الاستقلال لا يهمنا اذ المطلوب ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية بأى وجه كان وايضا امتناع اعادة المعدوم لم يثبت وهو المبنى لتمام الدليل (قوله ووجد بايجاد الثانية) بذلك الوجود ليكون التوارد على معلول شخصى (قوله لزم اعادة المعدوم) والكلام فى التوارد لا فى الاعادة فلا يرد ماوهم من ان هذا انما يتم اذا لم يجوز اعادة المعدوم وانما لزم الاعادة لانه لا يجوز ان يكون وجود الثانية فى آن عدم الاولى لانه يلزم وجود المعلول وعدمه معا اذ المفروض انعدامه فى آن عدم الاولى فيكون وجود الثانية فى الآن الثانى فيكون اعادة للمعدوم وبهذا اندفع ماقيل انه يجوز ان يوجد العلة الثانية فى آن عدم العلة الاولى فيزول فى ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلول بايجاد الاولى ويحصل الوجود الآخر

الاوحيا الاية نفى الرؤية فى وقت الكلام فتنتفى فى غيره لعدم القائل بالفصل واجيب بان الوحى كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم محجوبا عن السامع اولم يكن ٭ الرابع انه سبحانه استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه فقال فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال الذين لا يرجون لقاءنا الاية واجيب بان الاستعظام لاجل انهم طلبوا ذلك تعنتا وعنادا ٭ الخامس ان الابصار فى الشاهد يجب اذا كانت الحواس سليمة والشئ جائز الرؤية ومقابلا للرائى كالجسم المحاذى له وفى حكمه كالاعراض القائمة به والصورة المحسوسة فى المرآة ولم يكن فى غاية القرب والبعد واللطافة والصغر ولم يكن بينهما حجاب والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها والستة الاخيرة لا يمكن اعتبارها فى رؤية الله تعالى وسلامة الحاسة حاصلة الان فلو صح رؤيته وجب ان نراه الان واللازم باطل فالملزوم مثله واجيب بأن الغائب ليس كالشاهد فلعل رؤيته تتوقف على شرط لم يحصل الان اولم تكن واجبة الحصول عند هذه الشرائط ٭ السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع وكل مرئى مقابل ومنطبع فى الرائى واجيب بمنع الكبرى ودعوى الضرورة فيها باطلة لاختلاف العقلاء فيه والنقض بابصار الله تعالى ايانا ٭ اقول ٭ احتجت المعتزلة بوجوه ستة ٭ الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار والاحتجاج بها من وجهين ٭ الاول ان ماقبل هذه الاية وهو قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه وهو على كل شئ وكيل لا تدركه الابصار ومابعدها وهو قوله تعالى

وجب ان تكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال ان الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم حينئذ ان لا تكون علة مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جائز اذا كانت العلتان بحيث اذا وجدت احداهما استقل وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء لا يقال التوارد على البدل محال مطلقا لانه اذا كانت احداهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة توجب عدم المعلول وما يظن من ان اصلى الخارج والتدوير يجوز تواردهما بدلا على حركة الشمس فجوابه ان المعلول ههنا اعنى حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين مغايرة للواقعة بالاصل الآخر شخصا لانا نقول استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصى يتوقف على انه لا يجوز ان يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان على البدل فكان اثباته به دورا * الوجه (الثانى اما يكون لكل واحد منهما اثر) اى تأثير (فكل) اى كل واحد منهما (جزء العلة) التامة لان المستقل بالتأثير حينئذ هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزؤها وهو خلاف المفروض (او لاحدهما) فقط اثر (فهى العلة) دون الاخرى (اولا) اثر (لشئ منهما فلا شئ منهما بعلة) وكلاهما ايضا خلاف المقدر فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز ان يكون لكل منهما تأثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة فان قلت فيستغنى تأثير كل واحدة عن تأثير الاخرى قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتأمل (وجوزه) اى تعليل الواحد

بايجاد الثانية فلا يلزم ايجاد المعدوم لان الماهية المعلولة لم تخل عن وجود قط ولا تحصيل الحاصل اذ الوجود الثانى مغاير للوجود الاول لم يلزم توارد الوجودين على طريق تعاقب التصور ولا بد لابطاله من دليل آخر فثبت ان المعلول الشخصى اذا زال عنه وجود فعند حصول وجود آخر يزول شخصه ويصير شخصا آخر فلا يتوارد العلتان على معلول واحد بالشخص (قوله وجب ان يكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده) لا امرا زائدا على وجوده اعتباريا او حقيقيا ليكون علة مستقلة فى افادة ما افاده الاولى (قوله تفيد بقاء الوجود الخ) سواء قلنا انه زائد على الوجود او هو الوجود فى الزمان الثانى (قوله ان لا يكون علة مستقلة) لاحتياجها فى افادة البقاء الى اصل الوجود الحاصل بالعلة الاولى وبما حررناك اندفع الشكوك التى اوردها الناظرون ان تأملت حق التأمل فلا نطول الكتاب بايراد ما اوردوها (قوله وان امكن ان يوجد الخ) فالتوارد انما هو باعتبار العقل فقط (قوله حركة الشمس) اى بحسب الرؤية فانها فى الحقيقة لحاملها قوله ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين) ضرورة ان التغاير بين الحركتين ليس بمجرد ان المعلول الواقع باحد العلتين غير الواقع بالعلة الاخرى حتى ينافى ما جوزه سابقا من توارد العلتين على معلول شخصى على سبيل البدل ابتداء وانه ظاهر البطلان كيف ولو صح لصير اليه من اول الامر فى اثبات المطلوب من غير احتياج الى التطويل بل بخصوصية كون العلتين الخارج والتدوير وهذا الحكم الضرورى مبنى على تصور الخارج والتدوير وحركتهما بكنههما بل قد يدعى التغاير النوعى ايضا بناء على ان الحركة الواقعة باصل الخارج حركة واحدة بسيطة اذ لم يعتبر حركة الاوج وباصل التدوير مركبة من حركتين حركة التدوير وحركة الحامل الموافق وهما نوعان مندرجان تحت مطلق حركة الشمس (قوله مغايرة للواقعة الخ) لان احديهما قائمة بالخارج والثانية مركبة من حركة قائمة من حركتى الحامل الموافق والتدوير ولا قيام للحركة بالشمس حقيقة حتى يتوارد الاصلان عليها (قوله اى تأثير) فسر الاثر بالتأثير لانه اذا فرض توارد العلتين على الواحد الشخصى الذى هو الاثر كان الاثر لكل منهما قطعا فلا معنى للترديد بان يكون لكل منهما اثرا ولا يكون (قوله وليس يلزم منه الخ) لانه انما يلزم اذا كان لكل واحدة منهما تأثير ناقص (قوله فيستغنى الخ) اى اذا فرض تأثير تام لكل منهما فيستغنى الخ قوله قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتأمل) وجه الامر بالتأمل ان حاصل هذا الوجه الاستدلال بلزوم استغناء المعلول عن العلة وحاصل الوجه

وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير مذكور فى معرض المدح فوجب ان يكون هذه الآية ايضا مدحا والقاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك مستهجن كما يقال فلان اجل الناس واكل الخبز وافضل الناس واذا كان نفى ادراك بالابصار اياه مدحا كان ثبوته نقصا والنقص على الله تعالى محال * الثانى ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضى ان لا يدركه الابصار بدليل استعمال كل من القولين فى تكذيب الاخر وصدق احد النقيضين يستلزم كذب الاخر وصدق قوله تعالى لا تدركه الابصار يوجب كذب قولنا يدركه الابصار وكذبه يستلزم كذب قولنا يدركه بصر واحد او بصران اذ لا قائل بالفرق واجيب بان الادراك هو الاحاطة وهو رؤية الشئ من جميع جوانبه لان اصله من اللحوق والاحاطة انما تتحقق فى المرئى الذى له جوانب فمعنى الآية نفى الرؤية على سبيل الا حاطة ولا يلزم من نفى الرؤية على على سبيل الاحاطة نفى الرؤية مطلقا فان الرؤية على سبيل الاحاطة اخص من الرؤية مطلقا ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام واجيب ايضا بان معنى الاية لا يدركه جميع الابصار وذلك لان الابصار جمع معرف باللام مفيد العموم فلا يناقض ادراك بعض الابصار ورد الجواب الاول بان قوله الادراك رؤية الشئ من جميع جوانبه ليس بصحيح فانهم يقولون ادركنا النار وادركت الشئ ولا يريدون به رؤيتهما من جميع جوانبهما بل الجواب الصحيح ان الله تعالى نفى الادراك بالابصار الذى من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع ولا يلزم منه نفى الحالة التى

(الشخصى)

الشخصي بعلتين مستقلتين (بعض المعتزلة بجوهر)فرد (ملتصق بيد اثنين يدفعه احدهما حال مايجذ به الآخر على السوية فى القوة والسرعة) وحينئذ لايجوز انيقوم الجوهر الذى لاجزء له حركتان لامتناع اجتماع المثلين بل حركة واحدة شخصية ولايجوز استنادها الى واحد منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولاشك ان كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعرة بأنحركة ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابداء كسائر الحوادث ولغيرهم انيجيبوا عنه بأنهذه الحركة مستندة الى مجموعهما معا وكل واحد جزء علة لاعلة مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الآخر ولامحذور فى ذلك (واما المثلان فهما واحد بالنوع فيجوز تعليله) اى تعليل الواحد بالنوع

الاول الاستدلال بلزوم اجتماع النقيضين اعنى الاحتياج والاستغناء والفرق بين الوجهين فى بادى النظر ظاهر لكن لما كان يرد على هذا الوجه انهان اريد لزوم الاستغناء من جميع الوجوه فلانسلم الملازمة لجواز انيكون المعلول باعتبار علية الاخرى محتاجا اليه وان اريد لزوم الاستغناء فى الجملة فلانسلم بطلان اللازم فيحتاج الى انيقال المراد هو الاول ويلزم مماذكرته حينئذ اجتماع الاحتياج والاستغناء وهو محال فقد رجع هذا الوجه الى الوجه الاول (قوله رجوع الى الوجه الاول) لان الاستغناء عن تأثير كل منهما بسبب تأثير الاخرى ليس محالا لان تأثير الاخرى فرع احتياجه اليها اذلاتأثير بدون الحاجة فيلزم استغناؤه واحتياجه معا وهو كاف فى اثبات المطلوب وحينئذ يكون التعرض للترديد المذكور لغوا فاندفع ماتوهم من انكون دليل مقدمة من دليل آخر لايقتضى ان يكون الثانى رجوعا الى الاول (قوله كجوهر فرد) اذلوكان جسما مركبا من جوهرين لكان حركة الكل واقعة بمجموعهما على التوزيع (قوله على السوية فى القوة والسرعة الخ) اذلواختلفا فى القوة والسرعة كانت الحركة معللة بالقوى والسريع للاولوية (قوله لامتناع اجتماع المثلين) اى الحركتين المتماثلتين كامر نقلا عن بعض المعتزلة قوله لامتناع اجتماع المثلين) قدمر ان شرذمة من المعتزلة لم يجوز اجتماع الحركتين فالبعض المستدل هو تلك الشرذمة قوله ولغيرهم انيجيبوا الخ) قيل هذا الجواب فى غاية السقوط اذيلزم منه انيكون امتناع اجتماع العلتين المستقلتين بينا غنيا عن الاجتماع عليه بما ذكر من الوجهين فتأمل (قوله مستندة الى مجموعها) وان كان واحد منهما كافيا فى حصولها بشرط الانفراد وهذا منشأ توهم التوارد قوله فان استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الآخر) الظاهر من هذا الكلام ان المراد استقلال كل منهما حين انفراده بايجاد تلك المرتبة للحركة فان قلت لاشك انه يجوز انينفرد احدهما بعدما اجتمعا وان يتبادلا فى الانفراد فقد جاز توارد العلتين على سبيل التعاقب وقد منعه من قبل ودعوى تبدل الحركة الشخصية ينافى ماذكره فى مباحث الاكوان من ان المتحرك بمحرك مافقد يحركه محرك آخر بعده وقبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة قلت قد صرح هناك ايضا بأن اثرهما متغاير انوان ذلك لايبطل الوحدة الشخصية الاتصالية وفيه ماستعرفه قوله اى تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين) قيل كان الانسب ان يقول بمستقلتين مختلفتين بالنوع اذهو المتنازع فيه واما التعليل بمستقلتين متفقتين بالنوع فلانزاع لاحد فى جوازه والحق ان دليل النافين ينفى جواز تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين مطلقا سواء كانتا مختلفتين بالنوع او متفقتين وهو الذى اشار اليه المصنف بقوله فان قيل الخ فلذا اكتفى المصنف فى عنوان البحث بمستقلتين مطلقا وانما اوردوا فى مقام الاستدلال تعليله بمختلفتين لدلالته على جواز تعليله بمتفقتين بالطريق الاولى (قوله تعليل الواحد بالنوع) لايخفى ان ارجاع الضمير الى الواحد بالنوع يستلزم خلو الجملة الواقعة خبرا عن العائد الى المبتدأ وانيكون ذكر المثلين مستدركا اذيكفى انيقال واما الواحد بالنوع فيجوز تعليله الخ وايضا الواحد بالنوع هو الافراد المتفقة الحقيقة والطبيعة واحد نوعى كما صرح به فى بيان اقسام الوحدة وحمله على ان مقصوده بيان وجه افراد الضمير مع كونه راجعا الى المثلين وهو تأويلهما بالواحد بالنوع عنه قوله على معنى انفرادمنه الخ فانه صريح فى ان

يحصل بعد حصول احد هذين الشيئين من غير حصول احدهما ● الثانى قوله تعالى لموسى عليه السلام لن ترانى وجه الاحتجاج به ان كلمة لن لتأبيد النفى بدليل قوله تعالى قل لن تتمنوه فنفى الرؤية على التأبيد فى حق موسى عليه السلام فيلزم نفيها فى حق غيره اذلاقائل بالفرق واجيب بالمنع بانالانسلم ان كلمة لن لتأبيد النفى بل لتأكيد النفى بدليل قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم فانه قيده بقوله ابدا ومع هذا لم يستلزم تأبيد النفى لانهم تمنونه فى الاخرة على ان نفى الرؤية على التأبيد لايقتضى نفى صحة الرؤية ● الثالث قوله تعالى وماكان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى الاية وجه الاحتجاج به انه تعالى نفى الرؤية وقت الكلام فانه تعالى نفى التكليم الا على احد الوجوه الثلاثة الوحى ومن وراء حجاب وارسال رسول وكل منها يستلزم عدم الرؤية اما الوحى فلانه لم يكن مشافهة فلايكون عند الرؤية واما من وراء حجاب فظ انه يستلزم عدم الرؤية واما ارسال الرسول وايحاؤه فانه يدل على عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية واذاثبت نفى الرؤية وقت الكلام فتنتفى الرؤية فى غير وقت الكلام اذلاقائل بالفصل واجيب عنه بانالانسلم انه نفى الرؤية الكلام قولهم لانه نفى التكليم الا على احد الوجوه الثلاثة قلنا مسلم قولهم كل منها يستلزم عدم الرؤية مم قولهم اما الوحى فلايكون مشافهة مم لان الوحى كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم محجوبا عن السامع اولم يكن ● الرابع انه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه فقال يسألك اهل الكتاب

بمستقلتين) على معنى ان فردا منه يكون معللا بعلة مستقلة وفردا آخر منه مع كونه مماثلا للاول يكون معللا بعلة اخرى مستقلة ايضا لا على معنى ان الطبيعة النوعية توجد فى ضمن الافراد عن علل متعددة اذ ليس فى الاعيان الا الاشخاص كما مرت اليه الاشارة (كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد) فان هذين المعروضين وان كانا متخالفين فى الماهية الا ان عارضيهما متماثلان فيها (ثم انه يعلل كل) من المخالفتين المذكورتين (بمحله) اما وحده او منضما الى غيره وعلى التقديرين يكون لكل من المخالفتين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح (عند من يقول بأن المخالفة) التى هى من الاضافات (امر ثبوتى) موجود فى الخارج وكذا الحال فى التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض واما التمثيل بان طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل فى الوجود الخارجى وقد عرفت بطلانه (وايضا فالحرارة نوع واحد ثم يعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة) فقد عللت المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة هى هذه الامور وحدها او مأخوذة مع غيرها لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة فى تمام الماهية (وسننبه على عدم تماثل افرادها فيما بعد) وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار لعدم تعدد لعلل ههنا فان العلة طبيعة

المعلل هو الطبيعة باعتبار الافراد لابحسب الذات ولان ذلك التفصيل انما يحتاج اليه اذا كان المعلل هو الطبيعة النوعية واما اذا كان المعلل المثلان فلاحاجة الى ذلك بل يصير مستدركا (قوله مستقلتين) اى مختلفتين فيكون حاصل المسئلة ان تماثل المعلولين لايستدعى تماثل علتيهما **قوله** لاعلى معنى ان الطبيعة الخ) مبادرة الى تحقيق الحق وان كان المناسب لايراد قوله فان قيل الماهية النوعية الخ ان يحمل الكلام ههنا على هذا الوجه الذى نفاه حتى يتوجه ذلك القيل فيحقق ويدفع بقوله ثم الصواب (قوله الا ان عارضيهما متماثلان) لاتحادهما فى ماهية المخالفة وتعددهما باعتبار التشخصين الحاصلين من المعروضين (قوله اما وحده) ان قلنا ان المخالفة من لوازم الماهية او منضما الى غيره ان قلنا انها من لوازم الوجود الخارجى بناء على اشتراط الوجود فى المتخالفين **قوله** لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت الخ) قال فى شرح المقاصد المناقشة فى كون هذه الحرارة من نوع واحد تدفع بأن المراد بالنوع ماهو اعم من الحقيقى وانت خبير بأن المتنازع فيه تعليل الواحد بالنوع الحقيقى بمختلفين وان قوله ايضا فالحرارة الخ فى حكم الاستدلال على جواز ذلك التعليل فلذا لم يلتفت الشارح الى ماذكره (قوله انما يصح عند من يقول الخ) اذ الكلام فى تعليل المثلين باعتبار وجودهما فى نفسه لاباعتبار وجودهما الرابطى اعنى اتصاف المحل بهما كما نبه عليه بقوله اذ ليس فى الاعيان الا الاشخاص كيف وتعليلهما من حيث الاتصاف بعلتين مختلفتين مما لاشبهة فيه اذ المحل مدخل فى الاتصاف وهو قد يكون مختلفا فيهما بخلاف وجودهما فى نفسه فانه لامدخل للمحل فيه بل فى تشخصهما (قوله واما التمثيل بأن طبيعة الخ) رد لما فى المباحث المشرقية واما الواحد النوعى فالصحيح جواز استناده الى علل كثيرة وكيف لااقول بذلك وطبائع الاجناس لوازم خارجية للفصول وهى معلولاتها فان الجنس انما يتقوم فى الوجود بسبب اقتران الفصل به **قوله** وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية) تعريض لشارح المقاصد حيث مثل به (قوله وانما لم يمثلوا الخ) تعريض لشارح المقاصد (قوله فان العلة الخ) يعنى سواء نظر الى الطبيعتين او الى الافراد والمتحقق ههنا تعليل واحد بواحد لاتعليل واحد بمتعدد **قوله** وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا)قيل المراد من قوله كان كل من العلة والمعلول متعددا ان الكلام كان فى وحدة المعلول مع تعدد العلل والتعدد على هذا التوجيه فى كل من العلة والمعلول ونقل كلام المحصل ليرتبط به قوله فان قيل الخ لان هذا السؤال والجواب من كلام الامام وفيه ان هذا وان كان يتبادر الى الفهم من مساق الكلام حيث تعرض لتعدد المعلول ايضا الا ان تعدد المعلول اللازم مما ذكر تعدد شخصى فلايضر بالوحدة النوعية التى كلامنا فيها فالوجه ان يقال المراد مما ذكره ان المستفاد منه مجرد التعدد من الجانبين وكان الاهم ههنا بيان تعدد العلل مع الاختلاف لنوعى كما يدل عليه كلام المحصل فالتعرض لتعدد المعلول استطرادى ثم هذا الوجه اظهر مما ذكره اولا من ان العلة طبيعة النار والمعلول طبيعة

ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سئلوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال الذين لايرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة اونرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اى قال الكفار لولا انزل علينا الملائكة ليخبروا بأن النبى عليه السلام مرسل اونرى ربنا يأمرنا باتباعه وتصديقه فاقسم الله تعالى فقال لقد استكبروا فى انفسهم بطلبهم الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا اى طغوا بطلبهم الرؤية طغيانا كبيرا وقال تعالى واذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون فثبت ان طلب الرؤية يترتب عليه العقاب والذم فلايصح الرؤية واجيب بان الاستعظام لاجل طلبهم الرؤية تعنتا وعنادا لانهم طلبوا الرؤية فى الدنيا قبل ان يخلق الله تعالى فى ابصارهم ماتقوى به على رؤيته تعالى فالاستعظام وترتب الوعيد والذم على ذلك لاعلى طلب الرؤية فى الجملة بشاهد انه تعالى ذم الكفار لعدم رجائهم لقاء الله فى الاخرة حيث قال وقال الذين لايرجون لقاءنا اى فى الاخرة فدل على ان قطع الرجاء عن رؤية الله تعالى فى معرض الذم فعلم صحة رؤيته الاخرة والالجاز انقطاع الرجاء عن رؤيته تعالى • الخامس ان الابصار فى الشاهد اى فيما عندنا من المبصرات يجب اذا تحقق شروط ثمانية احدها ان يكون الحواس سليمة فان الحواس اذا كانت غير سليمة لايجب الرؤية • وثانيها كون الشئ جائز الرؤية فان مايمتنع رؤيته لايرى وثالثها المقابلة المخصوصة بين الرائى والمرئى كالجسم المحاذى للرائى اوكون المرئى فى حكم المقابل كالاعراض القائمة بالجسم المقابل فانها فى حكم •

النار كان المعلول طبيعة الحرارة وان اعتبر افراد هما كان كل من العلة والمعلول متعددا قال في الملخص المعلول
الواحد بالنوع يجوز استناده الى علل مختلفة بالنوع (فان قيل الماهية) النوعية (ان اقتضت) لذاتها او لوازمها
(الحاجة الى احديهما على الامران) اى الفردان المتماثلان منها (بها) اى بتلك الاحدى بعينها الان مقتضى ذات
الشئ او لازمه يستحيل انفكاكه عنه (والا) وان لم تقتض الحاجة الى احديهما (استغنت عنهما) اى عن
كل واحدة من العلتين (فلا تعلل) تلك الماهية النوعية (بشئ منهما) لامتناع تعليل الشئ بما هو مستغن
عنه (قلنا هى) اى تلك الماهية (تقتضى الاحتياج الى علة ما والتعين من جانب العلة) اى نختار ان الماهية
لاتحتاج الى شئ بعينه من العلتين المفروضتين بل هى محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
الماهية معللة بالعلتين المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالمعينة ناشئا من جانب العلة بأن تكون هذه المعينة
تقتضى ان تكون علة لتلك الماهية وتلك المعينة ايضا تقتضى ان تكون علة لها فهى مع استغنائها عن
خصوصية كل منهما تكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازى قال المصنف (واعلم ان هذا) الجواب
فيه (التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها) مع كونها محتاجة الى علة ما لا بعينها فان الماهية اذا
كانت معللة بعلة معينة لا لاحتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعينة ان تكون علة للماهية فقد جاز عدم
احتياج المعلول الى ما هو علة له حقيقة (فلا يلزم احتياج الشخص المعلول لعلتين) المستقلتين (الى
كل منهما) اى الى شئ منهما بعينه (بل) احتياجه (الى مفهوم احدهما) اى الى علة ما (الذى لا ينافى

الحرارة فانه مبنى على الظاهر لان اعتبار الطبيعة علة او معلولا على ما يتبادر من كلامه لا يخلو عن بعد كما
سيشير اليه (قوله كان كل من العلة والمعلول متعددا) اى كان منهما متعددا بالشخص مع اتحاد افراد
كل منهما فى الحقيقة وليس المقصود ههنا جواز تعليل الافراد المتماثلة من المعلول الواحد بالنوع بالافراد
المتماثلة من العلة الواحدة بالنوع بل جواز تعليل الافراد المتماثلة بعلل مختلفة وقوله قال فى الملخص تأييد له
فاندفع ما توهم من ان كون المعلول النوعى مستندا الى علتين انما يتصور بأن يكون كل فرد منه مستندا الى
علة وهو المراد من استناد المعلول النوعى الى علتين فقوله وان اعتبر افرادهما كان كل الخ محل نظر
(قوله فان قيل الماهية الخ) وروده هذا الاعتراض بالنظر الى المتن واما على ما بينه الشارح قدس سره
بقوله لا على معنى ان الطبيعة النوعية الخ فلا وروده له اذ لا وجود للطبيعة فلا تتصف بشئ من الحاجة
والاستغناء ومن هذا علم ان الاعتراض مبنى على وجود الطبايع فى الخارج كما هو مذهب الاوائل **قوله**
والاستغنت عنهما) اذ لا مجال لاقتضاء الحاجة الى كل منهما كما لا يخفى (قوله لامتناع الخ) اذ
التعليل فرع الاحتياج (قوله قلنا هى) اى تلك الماهية الخ لو قرر الجواب بأن تلك الماهية النوعية
لكونها امرا مبهما يقتضى الاحتياج الى علة ما والتعين اى تعين الماهية وجعلها متعينة اى شخصا ناش من
جانب العلة لان وجودها على النحو الخاص انما هو لخصوصية فى ذات العلة تعين ذلك النحو من بين
سائر الانحاء فيكون الماهية من حيث هى معللة بعلة ما ومن حيث انها متعينة معللة بعلة متعينة فلا يلزم
شئ من المحذورين لم يرد اعتراض المصنف لان مبناه على ان المراد من التعين فى قوله التعين من جانب العلة
تعليلها بالمعينة كما صرح به الشارح قدس سره لكن عبارة الامام فى المباحث صريحة فى هذا المعنى
حيث قال فان المعلول يحتاج الى علة ما ثم ان استناده الى تلك المعينة بعينها ليس لامر عائد الى المعلول بل لان
ذات العلة لماهى هى مقتضية لذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانبها
ولعل فى قول الشارح قدس سره كذا ذكره الامام اشارة خفية الى ما قلنا **قوله** فهى مع استغنائها الخ)
فيه رد على الشارح المقاصد حيث قال فى تلخيص هذا الجواب الذى نقل من الامام والحاصل ان الماهية
النوعية النظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك بالعارض ووجه الرد
ان الذى ذكره الامام فى الجواب نفى احتياج الماهية النوعية بالذات الى خصوصية كل من العلتين
لا نفى استغنائها بالذات عنها وهو الظاهر (قوله تكون معللة بهما) والتعليل بهما لا يقتضى الاحتياج
اليها بخصوصية ولا يلزم اجتماع الاستغناء والاحتياج (قوله الى ما هو علة له حقيقة) وهى المعينة فانها
المعطية لوجودها لا المطلقة (قوله الى شئ منهما) اى ليس المراد رفع الايجاب الكلى كما هو المتبادر

محالها المقابلة و كالصورة
المحسوسة فى المرآة المقابلة للرائى فانها
لكونها قائمة بالمرآة المقابلة فى حكم المرآة
• ورابعها ان لا يكون المرئى فى غاية
القرب • وخامسها ان لا يكون المرئى
فى غاية البعد • وسادسها ان لا يكون
المرئى فى غاية اللطافة وسابعها ان
لا يكون المرئى فى غاية الصغر وثامنها
ان لا يكون بين الرائى والمرئى
حجاب لانا نعلم بالضرورة انا لا نبصر
الشئ عند عدم احد هذه الشروط
ونبصره اذا حصل هذه الشروط
والا اى وان لم يجب رؤية الشئ اذا
حصل هذه الشروط جاز ان يكون
بحضرتنا جبال واشخاص لا نراها
والشروط الستة الاخيرة اى المقابلة
وما فى حكمه وعدم غاية القرب
وعدم غاية البعد وعدم غاية اللطافة
وعدم غاية الصغر وعدم الحجاب
لا يمكن اعتبارها فى رؤية الله تعالى
لان هذه الستة انما تعتبر فيما من شانه
ان يكون فى جهة وحيز والله تعالى
منزه عن الجهة والحيز بقى شرطان
سلامة الحاسة وجواز الرؤية
وسلامة الحاسة حاصلة الان فلو صح
رؤيته وجب ان نرى الله تعالى
لحصول الشرطين واللازم باطل فالملزوم
مثله واجيب بأن الغائب عن الحس
وهو الله تعالى ليس كالشاهد فلعل
رؤيته تعالى تتوقف على شرط لم يحصل
الان وهو ما يخلقه الله تعالى فى الابصار
يقوى به على رؤيته او بأنه لم يكن
الرؤية واجبة الحصول عند تحقق
هذه الشرائط فان الرؤية بخلق الله
تعالى والشروط الثمانية معدات
ولا يجب الرؤية عند وجود معداتها
• السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة
والانطباع لان المقابلة والانطباع
مستلزمة للجسمية والله تعالى منزه

الاجتماع) وتلخيص النظر انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصى معللا بعلتين مستقلتين ولايكون محتاجا الى شئ منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لاينافى الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذى هو اعم منهما فلايتم الدليل المعول عليه فى امتناع تعليل الواحد الشخصى بعلل مستقلة وقد خبط فى تقرير هذا المقام اقوام فلا تتبع اهواءهم بعد ماجاءك من الحق هذا ❁ ثم الصواب فى الجواب ان يقال لاوجود للطبايع فى الخارج انما الموجود فيه اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لايجب ان يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج فى المتماثلين هو بينهما المتخالفتين ﴿ المقصد الثالث ❁ يجوز عندنا ﴾

بل السلب الكلى وهو ظاهر **قوله** وتلخيص النظر الخ) الجواب عن هذا النظر مستفاد من كلام الكاتبى فى شرح الملخص حيث قال المعلول بحسب الذات وان لم يكن مفتقرا الى هذه العلة المعينة لكنه مفتقر الى علة ما وتلك العلة المعينة لما وجدت واوجدت المعلول عرض المعلول الافتقار اليها وتقرير هذا الجواب ان المعلول الشخصى اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ماتقدم من ان تعين العلة من جانبها فيلزم احتياج المعلول الى كل واحدة منهما بعينها ويعود المحذور ولهذا اذا لم يجتمعا بل تواردا لم يلزم محذور اذ المتعين للعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هو الموجود حينئذ دون التى لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت لكن فيه بحث لان المعلول اذا كان بحسب ذاته مستغنيا عن خصوصية كل من العلتين لم يحتمل تعين كل من العلتين احتياج المعلول اليها بخصوصها لان الاستغناء لما كان مقتضى ذات المعلول ولم يمكن اجتماعه مع الاحتياج لزم على تقدير تعين الاحتياج من جانب العلة زوال ما بالذات لعارض ❁ فان قلت يجوز ان لايكون المعلول محتاجا ولامستغنيا بحسب الذات اى لايكون الذات منشأ لشئ منهما بل يكون كل منهما لامر خارج كالوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن فحينئذ جاز تعين الاحتياج من جانب كل من العلتين باعتبار عليتها والاستغناء عن كل منهما باعتبار علية الاخرى فيعود المحذور قلت هذا كلام ذكر الكاتبى فى شرح الملخص لكن التحقيق ان الاستغناء عبارة عن امكان وجود المستغنى بدون المستغنى عنه والامكان سواء كان امكان الوجود فى نفسه او امكان الوجود بدون الغير لايكون بحسب الغير بل يكون ذاتيا بخلاف الوجود والعدم ❁ وعليه يبتنى كلامهم فى مواضع من جملتها ماذكره المتكلمون فى اثبات ان الواجب تعالى لايحل فى شئ وقد اورده المصنف فى المقصد الخامس من الموقف الخامس ومن جملتها كلام الفلاسفة فى اثبات الهيولى للافلاك بعد اثباتها فى عالم العناصر واما اعتراض الشارح فى هذا المقصد الذى نحن فيه بجواز ان يكون منشأ عدم الاحتياج علية الاخرى وجوابه بوجه آخر لا بما ذكرته فعلى سبيل التنزل فتأمل **قوله** فلايتم الدليل المعول عليه) فيه رد على شارح المقاصد حيث قال والجواب ان مفهوم احدهما وان لم يناف الاجتماع لكن لايستلزمه فيمنع فيما اذا كان المعلول شخصيا لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك والمستغنى عنه لايكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعيا لان الواقع لكل منهما فرد من الاستغناء ووجه الرد ان المحذور الذى الزمه على الامام عدم تمامية الدليل المعول عليه فى امتناع تعليل الواحد الشخصى بعلل مستقلة لالزوم جوازه حتى يرد اثبات ذكر الامتناع بوجه آخر فتأمل (**قوله** ثم الصواب الخ) اى بعد بطلان جواب الامام الصواب هذا بناء على عدم وجود الطبايع فى الخارج على زعم المتأخرين وقد عرفت تقرير الجواب بحيث لايرد عليه اعتراض المصنف على ماهو مختار الاوائل من وجود الطبايع (**قوله** فاذا احتاج الخ) اشارة الى ماذكرنا من ان المراد من قولنا الواحد النوعى يجوز تعليله بعلل مختلفة ماكان تماثل المعلولات لايستدعى تماثل العلل **قوله** يجوز عندنا يعنى الاشاعرة) وجه التفسير بالاشاعرة مع ان المعتزلة

عن الجهمية ثبت ان الله تعالى لايقبل المقابلة والانطباع وكل مرئى مقابل ومنطبع فى الرائى بالضرورة فالله تعالى ليس بمرئى واجيب بمنع الكبرى بانا لانسلم ان كل مرئى مقابل ومنطبع فى الرائى ودعوى الضرورة فى الكبرى باطلة لاختلاف العقلاء فى صدقها والعقلاء لايختلفون فى صدق الضرورى وبأن ماذكرتم من الكبرى منقوض بابصار الله تعالى ايانا فانه ليس بيننا وبينه تعالى مقابلة ولا انطباع ❁ قال ❁ الباب الثالث فى افعاله تعالى وفيه مسائل الاولى قال الشيخ ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له وقال القاضى كونها طاعة ومعصية بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين والحكماء انها واقعة بقدرة الله تعالى فى العبد وقال الاستاذ المؤثر فى الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد توجد فعله باختياره ومنع بوجوه ❁ الاول ان الترك ان امتنع عليه حال الفعل كان مجبورا لامختارا وان لم يمتنع احتاج فعله الى مرجح موجب لايكون من العبد دفعا للتسلسل ويلزم الجبر ❁ الثانى انه لو اوجد فعله باختياره كان عالما بتفاصيله فضبط بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعرف احيازها ❁ الثالث لو اختار العبد وناقض مراده مراد الله تعالى لزم جمعهما اورفعهما او الترجيح بلا مرجح فان قدرته وان كانت اعم لكنها بالنسبة الى هذا المقدور المعين على سواء ❁ اقول لما فرغ من الباب الثانى شرع فى الباب الثالث فى افعاله تعالى وذكر فيه ست مسائل ❁ الاولى فى افعال العباد والثانية فى انه تعالى مريد للكائنات الثالث فى التحسين والتقبيح ❁ الرابعة فى انه تعالى لايجب عليه شئ ❁ الخامسة فى ان افعاله لاتعلل بالاغراض السادسة

يعنى الاشاعرة (اسناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا) يجوز ذلك عندنا (ونحن نقول بان جميع الممكنات) المتكثرة كثرة لاتحصى (مستندة) بلا واسطة (الى الله تعالى) مع كونه منزها عن التركيب (ومنعه) اى منع جواز اسناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط (الحكماء الا بتعدد آلة) كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التى هى الاعضاء والقوى الحالة فيها (او) بتعدد (شرط اوقابل) كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث فى عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا (واما البسيط الحقيقى الواحد من جميع الجهات) بحيث لايكون هناك تعدد لابحسب ذاته ولابحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولابحسب الا لآت والشرائط والقوابل كالمبدأ الاول(فلا) يجوز ان يستند اليه الااثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ماسيأتى ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلايندرج على رأيهم فى هذه القاعدة

ايضا قائلون بما ذكر هو قول المصنف ونحن نقول بان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فان المراد هو الاستناد بلا واسطة اذ الفلاسفة ايضا قائلون بالاعم من ذلك وهذا لايثبت على اصل المعتزلة لانهم قديسندون بعض الممكنات ببعض آخر منها واما الماتريدية فليس الخلاف بينهم وبين الا شاعرة الا فى مسائل عديدة وبهذا لايفردون بالذكر ويدرجون فى عداد الاشاعرة فى اكثر المواضع واما وجه تخصيص المصنف الاشاعرة بالذكر فللاهتمام(قوله يعنى الاشاعرة) فسر ضمير المتكلم مع الغير بذلك بقرينة ونحن نقول الخ وانما خص المصنف هذا الحكم لهم لعدم الاعتداد بموافقة غيرهم ومخالفته (قوله بسيط) اى لاتركيب فيه سواء تعدد الجهات فيه اولا خلافا للحكماء فانهم لايجوزون استناد الاثار المتعددة اليه اذا لم يتعدد جهات هكذا ينبغى تحرير محل النزاع فانه قد تحير فيه بعض الناظرين (قوله بلا واسطة)قيد بذلك لان استناد الجميع بالواسطة يقول به الحكماء ايضا (قوله الابتعدد آلة) اى الا بتعدد كتعدد آلة اوشرط اوقابل فلا يرد ان الحصر غير صحيح لان جهة التعدد غير منحصرة فى هذا الامور لجواز ان يكون صفة حقيقية اواعتبارية ولان تعدد احد هذه الامور غير لازم بل واحد منها يكفى فى صدور اثرين بان يكون صدور واحد منهما من حيث ذاته وصدور آخر من حيث احد هذه الامور **قوله** اوقابل كالعقل الفعال على رأيهم) قيل لما جوزوا ذلك فلم لايستندون الموجودات الى الله تعالى ابتداء باعتبار تكثر القوابل اعنى الماهيات الممكنة واجيب بأن الماهيات ليست قوابل خارجية كما تقرر بل قوابل ذهنية فقبل وجود الاذهان لايستقيم اعتبار تكثر هذه القوابل وفيه بحث لتحقق التميز والتكثر فى علم البارى تعالى فلم لايكفى هذا القدر فتأمل **قوله** ولا الاعتبارية) واعلم ان المنافى للوحدة الحقيقية تعدد الصفات الاعتبارية الغير الاضافية ولا السلبية والا لم يتصور واحد حقيقى عند الفلاسفة ايضا لان المبدأ الاول متصف بتقدمه بالذات على العالم ومعيته معه بالزمان وكذا هو متصف بانه ليس بجسم ولا عرض ولا حادث ونحو ذلك (قوله كالمبدأ الاول) اى بالنظر الى معلوله الاول اذ لايتصور فى تلك المرتبة تعدد من حيث الاضافات والسلوب ايضا لانها انما تعرض الى الغير ولا غير فى تلك المرتبة لا ذهنا ولا خارجا كذا افاده الشارح قدس سره فى حواشى حكمة العين **قوله** فلايجوز ان يستند اليه الا اثر واحد) قيل صدور الاثر عن الواجب تعالى يستلزم تعدد الاثر لانه اذا صدر عنه ممكن صدر عنه المجموع المركب من الواجب والممكن ايضا لان المجموع ممكن ايضا فلابد له من علة ولايجوز ان يكون ممكنا آخر لبطلان التسلسل فتعين ان يكون واجبا والحق ان الصادر فى الحقيقة جزء المجموع وهو الممكن الصادر اولا فيتحد الاثر فى المآل **قوله** ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقة) قيل يعنى لوسلموا هذه القاعدة فلا يضرهم حينئذ استناد جميع الممكنات اليه تعالى لوجود تعدد الجهات باعتبار الصفات الحقيقية وههنا بحث من وجهين *الاول ان الظاهر من كلام الفلاسفة ودليلهم على هذا المدعى ايجاب تعدد الجهات حسب تعدد المعلولات

فى الغرض من التكليف المسئلة الاولى قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له تعالى ولاتأثير لقدرة العبد فى مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وقال القاضى ابوبكر ان ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالى وكون الفعل طاعة كالصلوة ومعصية كالزنا صفات للفعل تقع بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين البصرى والحكماء ان افعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله تعالى فى العبد فانه تعالى يوجد فى العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان وجود المقدور وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى المؤثر فى الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره لاعلى نعت الايجاب ومنع قول المعتزلة بوجوه *الاول ان ترك الفعل من العبد ان امتنع حال الفعل كان العبد مجبراً فلايكون الفعل باختياره وان لم يمتنع ترك الفعل من العبد احتاج فعله الى مرجح موجب لامتناع ترجيح احد طرفى الممكن لا لمرجح ولايكون ذلك المرجح الموجب من العبد لانه لوكان من العبد يعود التقسيم فيه ولايتسلسل بل ينتهى لامحالة الى مرجح موجب لايكون من فعله ويلزم الجبر *قيل المعتزلة يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة فتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها وحينئذ ان امتنع ذلك الفعل من العبد عند الارادة لم يلزم الجبر

وقد يتوهم ان الواحد الحقيق ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه مافوق اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا جاز ان يصدر عنه آثار اتفاقا فالنزاع اذن فى كون المبدأ موجبا او مختارا الا فى هذه القاعدة والحق ان الفاعل المختار اذا تعددت ارادته او تعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج فى القاعدة فان فرض ان لايكون فى المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومتنازعا فيه ايضا (لنا) فى اثبات الجواز (الجوهرية ' مع كونها حقيقة واحدة بسيطة (علة للتحيز) فى الحيز المطلق (ولقبول الاعراض) ايضا (فهما) اى التحيز وقبول الاعراض (اثران لبسيط)واحد حقيق (لايقال احدهما) وهو قوله الاعراض اثر للجوهر (باعتبار الحال)فيه وهو العرض (والآخر)وهو التحيز اثر له (باعتبار الحيز الذى)تمكن فيه فقد تعدد ههنا الشرط (لانا نقول) ليس كلاما فى كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا فى الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم

والصفات المتفق عليها بين الاشاعرة سبع والتى تفرد بها الاشعرى صفات عديدة فعلى تقدير تسليم قاعدتهم كيف يستندون المعلولات المتكثرة كثرة لاتحصى اليه تعالى باعتبار تعدد صفاته القديمة الحقيقية ولعل مقصوده مجرد بيان ان الله تعالى ليس بواحد حقيق بهذا المعنى عندهم واما صدور الموجودات باسرها عنه تعالى حينئذ فباعتبار تعلقات ارادته ٭الثانى انا ننقل الكلام الى كيفية صدور تلك الصفات مع انه تعالى واحد حقيق بالنسبة الى ذلك الصدور ولا مجال ههنا لاعتبار الكثرة من جهة الارادة او تعلقات الارادة الواحدة لتصريحهم بان الذات موجب بالنسبة الى الصفات وان كون علة الاحتياج هو الحدوث فى غير الصفات وهذا البحث يرد على قول المتوهم ايضا ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه مافوق اثر واحد اتفاقا اللهم الا ان يكتفى بالكثرة من جهة السلوب والحق ان مراد الشارح بقوله ولا يلتبس عليك الاعتراض على المص لان المفهوم من كلامه ان الواجب تعالى مندرج فى موضوع القضية الكلية اعنى قولهم الواحد لايصدر عنه غير الواحد مع انه ليس كذلك عند الاشاعرة وانه يمكن دفعه بالبحث الذى فتأمل (قوله ولا يلتبس الخ) يعنى ان ماقاله الحكماء لايضر الاشاعرة وانما انكروه قطعا لاصل مابنوا عليه كيفية صدور الممكنات من ذاته تعالى واما ماقيل من ان ذاته تعالى بالنظر الى صفاته الحقيقية بسيط بهذا المعنى فيندرج فى هذه القاعدة فقد عرفت ان صفاته تعالى ليست غير الذات عندهم فلا يقولون بصدورها عنه بل هى مقتضيات الذات وفى مرتبة وجوده **قوله** وقد يتوهم الخ) هذا التوهم يبطله استدلال المتكلمين على المدعى بعلية الجوهرية للتحيز وحلول الاعراض لان العلية ههنا على تقدير التسليم بالايجاب لابالاختيار قطعا فتأمل **قوله** لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج فى القاعدة الخ) قيل مرادهم بالوحدة الحقيقية فى هذا المقام هو الوحدة الحقيقية قبل صدور الاثر بل قبل تعلق الايجاب او الاختيار اذ بعد صدور الاثر ولو كان واحدا يخرج المؤثر عن الوحدة الحقيقية قطعا لاتصافه بالاضافة العارضة بينهما فمراد ذلك المتوهم ان الموجب اذا كان واحدا حقيقيا قبل الايجاب لايمكن ان يصدر عنه بالايجاب اكثر من واحد واما اذا كان المختار واحدا حقيقيا قبل الاختيار فيجوز ان يصدر عنه بالاختيار آثار متعددة وهذا كلام لاغبار عليه فيتأمل (قوله فان فرض ان لايكون الخ) بأن فرض ان ارادته نفس ذاته وكذا مايتوقف عليه وان لاتعلق لها **قوله** لنا فى اثبات الجواز الجوهرية الخ) قيل عليه لما كانت الحوادث مستندة الى الله تعالى بلا واسطة عند الاشاعرة لم يصح لهم الاستدلال بالجوهرية على جواز صدور المعلولين عن الواحد الحقيق فلا وجه فى اثبات المدعى بمجرد البناء على الالزام (قوله لنا فى اثبات الجواز)اى مع قطع النظر عن قولنا باستناد جميع الممكنات الى ذاته تعالى ابتداء اذ بعد ثبوت هذا القول لاحاجة لنا الى اثبات ذلك الجواز فلا يرد ان هذا الاستدلال لايكاد يصح اما الزاميا فلما ذكره الشارح قدس سره واما تحقيقيا فلعدم قولهم بالعلية فى ماسوى ذاته تعالى (قوله بل الكلام فى قابليته لهما) فيه انه على هذا التقدير يكون مصدرا لاثر

وعدم الاختيار وانما يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل بغير الارادة واما اذا كان بالارادة فلا ٭اجيب بأن هذا الذى ذكرتم عن المعتزلة قول ابى الحسين البصرى ليس قول سائر المعتزلة والكلام فى ابطال قول سائر المعتزلة لا فى ابطال قول ابى الحسين ٭الثانى لو كان العبد موجدا لفعله باختياره كان عالما بتفاصيله اذ لو جاز الايجاد بالاختيار من غير العلم بطل دليل اثبات عالمية الله تعالى ولان القصد الكلى لايكفى فى حصول الجزئى لان نسبة الكلى الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها اولى من حصول بعض آخر فيجب ان يتحقق قصد جزئى والقصد الجزئى مشروط بالعلم الجزئى فثبت انه لو كان موجدا لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله فيكون العبد محيطا بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعرف احياز السكنات واللازم باطل فان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون فى بعض الاحياز والحركة فى بعضها مع انه لاشعور له بالسكنات ولا بأحيازها قيل الايجاد لايستلزم علم الموجد بالموجد ولا يلزم نفى عالمية الله تعالى لان مثبتى العالمية لايستدلون بالايجاد عليها بل باحكام الفعل واتقانه نعم الايجاد مع القصد مستلزم للعلم لكن يكفى العلم الاجمالى والحركات الصادرة عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجمال اجيب بان الجزئيات المنفصلة بالحاصلة بالفعل الصادرة من الفاعل بالقصد والاختيار وجب ان تتحقق بقصد جزئى والقصد الجزئى مشروط بالعلم الجزئى فيلزم انه لو كان موجدا لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله لكن لهم ان يمنعوا بطلان اللازم فان

بل (الكلام فى قابليته لهما وهو) اى كونه قابلا لهما (من عوارض ذاته) المعللة بها(والحق انه لايتم) هذا الاستدلال (الا) ببيان (بساطة العلة) التى هى الجوهرية ولا يمكن اخذه الزاميا لان الجوهر عندهم خمسة اقسام والقابل منها للتحيز وحلول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته ولا وجود عندهم للجوهر الفرد (و)بيان (كون الامرين) اى القابليتين اللتين هما الاثران (وجوديين) قيل ويمكن اخذه الزاميا لانهما من النسب والاضافات التى لاوجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء (و) بيان (انتفاء تعدد الآلة والشرط) فى صدور القابليتين عن الجوهرية وهو مشكل(احتج الحكماء)على عدم الجواز(بثلاثة اوجه الاول لوكان) الواحد الحقيقى(مصدرا لـ «ا» و «ب») مثلا(لكان مصدرية «ا» غير مصدرية «ب» لامكان تعقل كل منهما بدون الاخرى (فان دخل فيه) اى فى الواحد الحقيقى (هما) اى هذان المفهومان (او) دخل فيه (احدهما لزم التركيب فى الواحد الحقيقى هذا خلف (والا) وان لم يدخل فيه هذان ولا احدهما (لكان) ذلك الواحد الحقيقى (مصدرا لمصدريتهما) اى لمصدريتى «ا» و «ب» كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز ان تكون

واحد وهو القابلية الا ان يثبت تخلف القابليتين بالماهية (قوله من عوارض ذاته الخ) من غير توسط الحال والحيز وان كان الحكم بثبوتها له بتوسط تعلقهما **قوله** الا ببيان بساطة العلة التى هى الجوهر) مع انها ليست بسيطة فان لها وجودا وماهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك فان قلت هى بجميع مافيها ولها شئ واحد مستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا والحاصل ان المناقشة انما ترد اذا استند احد الامرين اليها باعتبار بعض جهاتها والآخر باعتبار جهتها الاخرى وههنا ليس كذلك قلت لانسلم انه ليس كذلك فان الوجود اشرف من الامكان وقبول الاعراض لكونه متبوعه اشرف من التحيز الذى يفيد الاحتياج الى الحيز فيجاز ان يستند الاشرف الى الاشرف والاخس الى الاخس كما علم من قاعدتهم فى بيان كيفية صدور الممكنات عن الواجب (قوله اخذه الزاميا) بناء على قولهم ان الجوهر جنس عال فيكون بسيطا **قوله** لان الجوهر عندهم خمسة اقسام) « اشياى خمسه كه زجوهر عبارت است « عقل است ونفس وجسم وهيولى وصورة است **قوله** ولاوجود للجوهر الفرد عندهم) قيل ولو فرض له وجود فيجوز ان يكون له اجزاء عقلية والاجزاء العقلية وان كان وجودها عين وجود الشخص فيكون المصدر بسيطا فى الخارج الا انها يجوز ان تكون مبادى آثار خارجية مثلا يجوز ان يكون زيد باعتبار ان يكون حيوانا مبدأ للشئ وباعتبار كونه انسانا مبدأ للتعجب وان فرض بساطته فى الخارج وكيف لا والتعدد باعتبار الاجزاء العقلية ليس ادنى من التعدد باعتبار الجهات الخارجية العقلية (قوله للجوهر الفرد) حتى يقال انه بسيط عنه اثران **قوله** قيل ويمكن اخذه الزاميا) سمع منه رحمه الله انه اشارة الى الضعف لانهم لا يقولون بوجود كل النسب والاضافات بحيث يتناول القابليات (قوله قيل يمكن الخ) فيه اشارة الى ضعفه لانهم لم يقولوا بوجود جميع الاضافات (قوله وهو مشكل) اى بيان الامور الثلاثة **قوله** لكان مصدرية « ا » غير مصدرية « ب ») فيلزم التعدد فى الواحد الحقيقى وهذا خلف مع انه ان دخل فيه المصدريتان الخ (قوله لكان مصدرية الخ) اى بالمعنى الاضافى كما هو المتبادر الى الذهن او المترتب على كونه مصدرا (١) وليتجه الجواب المذكور فى المتن ورد الجواب المذكور بماذكره الشارح قدس سره بقوله فان قيل الخ فالترديد فى دخولهما وخروجهما لمجرد الاستظهار والا فالخروج متعين على هذا المعنى فما قيل انه على تقدير مغايرة المصدريتين يلزم التعدد فى الواحد الحقيقى وهذا خلف فالاستدلال المذكور مبنى على التنزل ليس بشئ **قوله** فان دخل فيه هما) فى عبارة المتن ضعف اذ ليس الموقع موقع انفكاك الضمير فالاولى فان دخلا (قوله اى هذان المفهومان) اشار الى ان المصنف تسامح فاجرى حكم الاشارة على الضمير حيث ابرزه والا فالواجب فان دخلا والى تذكير احد بتأويل المصدرية بالمفهوم **قوله** لكان مصدرا لمصدريتهما)هذا انما هو على تقدير خروجهما ولم يلزم من النفى السابق فلابد ان يضم اليه مقدمات أخر كما اظهر من التقرير المبسوط

العبد عالم بتفاصيل افعاله لكن لم يبق العلم التفصيلى على ذكره «الثالث لو اختار العبد وناقض مراده مراد الله تعالى بان اراد العبد تسكين جسم اراد الله تعالى تحريكه فاما ان يقع مرادهما فيلزم جمع النقيضين او لم يقع مراد واحد منهما فيلزم رفع النقيضين او يقع مراد احدهما دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان قدرته تعالى وان كانت اعم من قدرة العبد لكنها بالنسبة الى هذا المقدور متساويان فى الاستقلال بالتأثير فى ذلك المقدور الواحد والشئ الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت فاذا القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية انما التفاوت فى امور اخر خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح «قيل يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد عند اجتماع القدرتين ولا نسلم ان القدرتين متساويتان فى الاستقلال بالتأثير فى ذلك المقدور بل هما متفاوتتان فى القوة والضعف ولذلك يقدر قادر على حركة مسافة فى مدة لا يقدر قادر آخر عليها ولو كانت القدرتان متساويتين لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك «وايضا الضعيف ربما يقدر بالاستقلال على فعل يقدر عليه اقوى والقوى يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوى وهذا الدليل مأخوذ من دليل التمانع فى ابطال كون الاله اكثر من واحد وهناك يتمشى لان الالهية تفرض متساوية فى القدرة بلا تفاوت وههنا لا يتمشى * قال * واحتجوا بالمعقول والمنقول «اما الاول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا لم يصح تكليفه واجيب بانه مشترك اذ المأمور به عند استواء الدواعى ومرجوحية

المصدر يتان مستندتين الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدرا ا •ا• و لـ•ب• والمقدر خلافه (و) حينئذ (ماد الكلام فيهما) اى فى المصدريتين فنقول كونه مصدرا لاحدى المصدريتين غير كونه مصدرا للاخرى فهذان المفهومان ان دخلا فيه اواحدهما لزم التركيب والاكان مصدرا لهما ايضا (ولزم التسلسل) فى المصدريات وقديقرر هذا الوجه بطريق ابسط فيقال انكان كل من مفهومى مصدرية •ا• ومصدرية •ب• نفس الواحد الحقيقى كان لامر بسيط ماهيتان مختلفتان وان دخلا فيه معا اودخل احدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا معا اوخرج احدهما وكان الآخر عينا لزم ا تسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة والكل محال * الوجه (الثانى انا لما رأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة) اى قطعا يقينيا لاشبهة فيه فقد استدللنا باختلاف الاثر وتعدده على اختلاف الموثر وتعدده (فلولا انه مركوز فى العقول ان اختلاف الاثر) وتعدده (لايكون الا باختلاف المؤثر) وتعدده (لما كان) الامر (كذلك) فظهر انه كلما تعدد المعلول تعددالعلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب * الوجه (الثالث انه لوكان) الواحد الحقيقى (مصدرا لاثرين) كـ•ا• و •ب• مثلا (لكان مصدرا لـ•ا• ولما ليس •ا•) لان •ب• ليس •ا• ولكان ايضا مصدرا لـ•ب• ولما ليس •ب• (وانه تناقض والجواب عن الاول المصدرية امر اعتبارى) اى نختار ان المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقى الا ان المصدرية لكونها من الامور الاضافية التى لاوجود لها فى الخارج غير محتاجة الى علة توجدها (فلاتكون الذات مصدرا لها الا ان المحتاج الى الموجد ماله وجود) وحينئذ فلايكون هناك مصدرية اخرى حتى تتسلسل المصدريات (وان سلما) تسلسلها (فالتسلسل فى الامور الاعتبارية غير ممتنع) فان قيل لاشك ان العلة الموجدة يجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية

(قوله والا لم يكن هو وحده) ضرورة انه اذا كان للغير مدخل فى المصدرية (ا) و (ب) لابد ان يكون له مدخل فى صدورهما وهو ظاهر لا لان للمصدرية مدخلا فيه فيكون لما يستند اليه مدخل ايضا فانه انما يتم اذا كانت المصدرية متقدمة على صدورهما والاستدلال مبنى على كونه اضافة متأخرة عنهما (قوله بطريق ابسط) حيث تعرض فيه للعينية ايضا **قوله** والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتبارى الخ) اعترض عليه بأن المصدرية اعتبارية حقيقية لا فرضية محضة والتسلسل فيها محال قطعا واجيب بانه لاتسلسل اذ ليس لها وجود حتى يطلب العلة لوجودها ولايلزم ان يكون اتصاف العلة الموجبة لها ممكنا خاصا حتى يطلب علة الاتصاف فعلى كلا التقديرين لايحتاج الى مصدرية اخرى وفيه ماأشرنا اليه فى بحث زيادة وجود الواجب (قوله والجواب الخ) وقد يجاب بانه لوتم هذا الوجه لزم ان لايصدر عنه اثر واحد لان مصدريته ليس نفسه ولاجزؤه لكونها نسبة خارجة عن الطرفين فيكون له مصدرية اخرى ويتسلسل (قوله غير محتاجة الى علة توجدها) وان كانت محتاجة الى علة للاتصاف بها وهو البسيط الحقيقى فكونها منتزعة من نفسه باعتبار استتباعها للاثر (قوله حتى تتسلسل المصدريات) اى يحصل سلسلتها (قوله وان سلمنا تسلسلها) يعنى ان التسليم ليس راجعا الى كون الذات مصدرا لها كما هو السابق الى الفهم لانه لايمكن حينئذ القول بأنه تسلسل فى الامور الاعتبارية بل الى مايترتب عليه اعنى التسلسل المشار اليه بقوله حتى تتسلسل المصدريات اى ان سلمنا حصول سلسلة المصدريات بأن ينتزع العقل من كل مصدرية مصدرية اخرى نسبة بينها وبين البسيط الحقيقى فهذا التسلسل فى الامور الاعتبارية وهو غير ممتنع لانه ينقطع بحسب انقطاع اعتبار العقل **قوله** فالتسلسل فى الامور الاعتبارية غير ممتنع) فيه بحث لان المصدرية على تقدير ان يحتاج الى مصدرية اخرى ويتسلسل يرد ان يقال مجموع المصدريات الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شئ يحتاج الى مصدرية اخرى خارجة عن المجموع فلايكون الجميع جميعا والحاصل انه لوسلم عدم جريان برهان التطبيق ههنا امتنع بوجه آخر (قوله فان قيل) تحرير للدليل المذكور بحيث يندفع عنه الجواب المذكور **قوله** وانه يجب ان يكون لها خصوصية) فان قلت لم لايجوز ان يكون

داعية تمتنع وعند رجحانه واجب وايضا ان كان معلوم الوقوع وجب وقوعه وان كان معلوم اللاوقوع امتنع ومع هذا فان الله تعالى لايسئل عما يفعل واما الثانى فهو الايات التى اضافت الافعال الى العباد وعلقها بمشيئتهم لقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم • وان يتبعون الا الظن • حتى يغيروا ما بأنفسهم • بل سولت لكم انفسكم • فطوعت له • من يعمل سوء يجز به • كل امرئ بما كسب رهين • فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر • اعملوا ماشئتم • فمن شاء ذكره • فمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر وعورض بنحو قوله تعالى خالق كل شئ • والله خلقكم وما تعملون • من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم • الثانى الايات المشتملة على الوعد والوعيد والمدح والذم عليها وهى اكثر من ان تحصى واجيب بان السعادة والشقاوة جبلية كتب له قبله والاعمال امارات ويترتب الثواب والعقاب عليها من حيث انها معرفات لاموجبات • الثالث اعتراف الانبياء الانبياء عليهم السلام بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا انفسنا • وعن يونس سبحانك انى كنت من الظالمين • وعن موسى رب انى ظلمت نفسى • وعورض بقوله تعالى حكاية عن موسى ان هى الافتنتك تضل بها من تشاء ونظائره • الرابع الايات الدالة على ان افعاله لاتتصف بصفات افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت بقوله تعالى ان الله لايظلم مثقال ذرة • وماربك بظلام للعبيد • وماظلمناهم • ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا • ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت واجيب بان كونه ظلما اعتبار يعرض لبعض

مع غيره اذلولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين بأولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور حينئذ صدوره منها ففي كل صدور لابد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هي هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعقل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلابد من تغاير في ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان تترتب عليهما عليتان وحينئذ لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كأنه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور

الخصوصية راجعة الى المعلول بأن يكون لماهية المعلول خصوصية مع علة معينة ليست لها مع غيرها فيقتضي ماهية كل من المعلولين ان يوجد بايجاد تلك العلة البسيطة كما في الانواع المنحصرة كل منها في شخص فلا يلزم تعدد جهات العلة المذكورة قلت لما تقرر عندهم من ان المعلول المعين لا يقتضي الا علة ما كما سيأتي تحقيقه (قوله خصوصية) ليس المراد الامر الاضافي فيرد عليه ما يرد على المصدرية بل ما لاجله يقتضي العلة وجود المعلول على نحو خاص *لم يقل ولاشك انه موجود لانه العلة في الحقيقة كما في تقرير شارح التجريد لانه لاحاجة اليه اذ لزم ان لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات سواء كان موجود اولا على انه يرد عليه منع كونها فاعلة في الحقيقة لانها مخصصة لوقوع المعلول على النحو الخاص (قوله فاذا فرض الخ) وبه اندفع الجواب الذي نقلنا من انه لو تم لامتنع صدور الاثر الواحد منه ايضا **قوله** اذ ليس هناك جهة اخرى الخ) سياق كلامه يدل على انه لو كان هناك جهة اخرى لجاز ان يصدر من المبدأ اثنان وفيه بحث اذ لو صدر عنه اثنان بأن يكون خصوصيته مع احدهما بحسب الذات ومع الآخر بحسب تلك الجهة لكان مصدرا لهذه الجهة ايضا لانها الخصوصية الموجودة على الفرض فيحتاج الى خصوصية اخرى ويتسلسل فليتأمل (قوله فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية) فيه ان اللازم مما سبق ان يكون للعلة خصوصية بمعنى امر يقتضي وجود المعلول على النحو الخاص لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح واما ان تكون تلك مختصة بكل معلول بمعنى ان لا يكون مع معلول آخر فكلا هذا حاصل الجواب المذكور بقوله قلنا الخ وبما ذكرنا اندفع ما قاله المحقق الدواني من انه اذا اشتركت الخصوصية في الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي يمتاز بها عن غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئا اقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتغايرة **قوله** ولهذا قيل ان هذا الحكم كأنه قريب من الوضوح) هذا الكلام ذكره شارح الاشارات ورد عليه بأنه ان احل هذا الحكم على ما يفهم من الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع في قربه من الوضوح لانه اذا اعتبر الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه ولو بتعدد القوابل لم يتصور صدور المتعدد وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا حكما لغوا لا فائدة فيه اصلا اذ لا يصدق الواحد بهذا المعنى على شيء من الاشياء لا في الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض وانما كثر مدافعة الناس في ان الواحد الحقيقي الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسليم كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر عنه متعدد ام لا فنحن نقول ثم كيف لا وله ذات ووجود مطلق زائد على ذاته عند الفلاسفة ايضا **قوله** قلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة الخ) ولو سلم فلا يجوز ان يكون للفاعل البسيط مع احد معلوليه خصوصية بحسب ذاته وباعتبار صدور هذا منه خصوصية مع الآخر وهكذا فيكون كل الممكنات مستندة الى الله تعالى بهذا الطريق لا كما قالت الفلاسفة واشتهر منهم من استناد حوادث عالم العناصر الى العقل الفعال واستناد بعض

الافعال بالنسبة الينا لقصور ملكتنا واستحقاقنا وذلك لا يمنع صدور اصل الفعل عن الباري تعالى مجردا عن هذا الاعتبار واما نفي الاختلاف والتفاوت فعن القران وخلق السموات اذ الكلام اليهما * اقول * احتجت المعتزلة على ان افعال العباد باختيارها بالمعقول والمنقول اما الاول اي المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا اي متمكنا من الفعل او الترك لقبح تكليفه لانه حينئذ يكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات واللازم باطل لان العقلاء اتفقوا على ان التكليف ليس بقبيح واجيب بان ما ذكرتم مشترك الالزام لوجهين احدهما ان الفعل المأمور به عند استواء داعي الفعل وداعي الترك وعند مرجوحية داعي الفعل ممتنع وعند رجحان داعي الفعل واجب فيكون الفعل اما ممتنعا واما واجبا فلا يكون مقدور العبد فقبح التكليف به وثانيهما ان الفعل المأمور به ان علم الله وقوعه وجب وقوعه وان علم الله لا وقوعه امتنع وقوعه فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح به واما الثاني وهو المنقول فمن وجوه الاول الايات التي اضافت الافعال الى العباد وعلقتها بمشيئتهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى فمن شاء ذكره وقوله تعالى ان تتبعون الا الظن وقوله تعالى ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وقوله تعالى بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل وقوله تعالى فطوعت له نفسه قتل اخيه وقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به وقوله تعالى كل امرىء بما كسب رهين وقوله تعالى لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر

متعددة متشاركة فى جهة واحدة اوغير متشاركة فيهالاتكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لابعضها دون بعض ولئن سلم انه لابد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذالك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقى متصف فى نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة يتعدد تعلقاتها فيجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولايقدح ذلك فى كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته (و) الجواب (عن الثانى ان الاستدلال) على تغاير طبيعتى الماء والنار (انما هو بالتخلف لا بالاختلاف) والتعدد (فانا لما رأينا نارا ولابرد) معها كما كان مع الماء (و) رأينا (ماء ولاحر) معه كما كان مع النار (علمنا) بتخلف اثر كل منهما عن الآخر (انهما مختلفان) اذ لوتساويا لامتنع تخلف الاثر فلو رأينا آثارا مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه (و) الجواب (عن الثالث لانسلم ان صدور *ا*و) صدور (لا*ا*تناقض فان نقيض صدور *ا* هو لاصدور *ا*واما صدور لا*ا*)اعنى صدور *ب* (فلا يناقضه) فان قيل التناقض لازم لان الجهة التى هى مصدر *ا* ان كانت مصدر الغير *ا* صدق ان هذه الجهة ليست مصدرا لـ *ا* لان الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدر لـ

العقول والافلاك الى عقل آخر كما سيأتى تفصيله (قوله ولئن سلم الخ) اعادة لما ذكره بقوله ولايلتبس عليك الخ ولوقال فذلك لاينفعكم لان المبدأ الحقيقى متصف فى نفس الامر بسلوب كثيرة فيكون هذا الحكم لغوا من الكلام لكان جوابا آخر قوله لان المبدأ الحقيقى متصف فى نفس الامر بسلوب كثيرة) فيه دفع لما يقال تعقل السلب موقوف على ثبوت الغير فلوكان للسلب مدخل فى ثبوته لدار ووجه الدفع ان الاتصاف بالسلوب فى نفس الامر وهذا الاتصاف لايتوقف على ثبوت الغير واما صحة العلم بالاتصاف اللازمة له فبعد تسليم اللزوم انما يتوقف على تصور الغير المسلوب لاعلى ثبوته فلادور اصلا على انه لوسلم ماذكره فانما يلزم الدور اذا جعل السلب المخصوص منشأ لصدور المسلوب بهذا السلب والا فيجوز ان يوجد الفاعل البسيط شيئا ويعرض له سلب هذا الشئ عنه ولم يكن هذا السلب منشأ لايجاد شئ آخر لابد لنفيه من دليل (قوله بسلوب كثيرة) لم يتعرض للاضافات لانه يمكن المناقشة فيها بانه فرع تحقق الطرفين ولم يتحقق معه شئ لاذهنا ولاخارجا وماقيل من انه اذا اعتبر ذاته تعالى فى مرتبة لم يكن حينئذ سلب ولاوجود والكلام فى انه تعالى فى هذه المرتبة لايصدر عنه امر ان توهم محض لان هذا الاعتبار فرض الشئ بدون مايقتضيه ذاته تعالى وحينئذ لايصدر عنه شئ لامتناع وجوده بهذا الاعتبار فان ذاته تعالى يلزمه فى نفس الامر سلب مثل ان وجوده وتعينه ليس زائدا عليه وانه ليس بجوهر ولاعرض وان كان الحكم بلزومه موقوفا على التعقل فاعتبار تجرده عنها فرض محال مستلزم للمحال هو امتناع صدور اثر عنه فتدبر فانه مما خفى على اقوام (قوله والجواب عن الثانى الخ) خلاصته منع كون الاستدلال على التعدد بالاختلاف لم لايجوز ان يكون بالتخلف فالمناقشة فيه بان التخلف لايثبت تغايرهما بالطبيعة لجواز ان يكون بسبب عارضين ويكون علة العارضين الامر المشترك بانضمام بعض الاعتبارات او يكون العوارض متسلسلة غير مجتمعة الوجود كالاستعدادات كلام على السند الغير المساوى على ان تلك المناقشة مدفوعة كما فصل فى مبحث ثبات الصورة النوعية (قوله اعنى صدور *ب*) اشار الى دفع مناقشة وهى ان صدور لا (ا) ليس الا عدم صدور (ا) اذ لاصدور للاعدام فيكون مناقضا لصدور (ا) فان صدور لا(ا) عبارة عن صدور (ب) الموصوف بانه لا(ا) وهو موجود (قوله صدق ان هذه الجهة الخ) ليس المراد بالمصدرية ههنا الخصوصية السابقة على وجود المعلول كما فى الاستدلال الاول حتى يرد عليه منع صدق ان هذه الجهة ليست مصدرا لـ (ا) لان المفروض صدور (ا) و (ب) من جهة واحدة بل المعنى الاضافى ولاشك انه اذا تعدد الصادر يكون صدور احدهما غير صدور الآخر فيصدق ان صدور احدهما ليس صدور الآخر لان سلب الغير عن الشئ ضرورى فيصدق ان هذه الجهة مصدر لـ(ا) لفرض صدوره عنها وانها ليست مصدرا له لفرض صدور غير (ا) الذى هو مستلزم لسلب صدور (ا) فيلزم التناقض بخلاف ما اذا تعدد الجهة فانه يدفع التناقض فمعنى قوله لان الموجبة المعدولة الخ ان النسبة

وعورض المنقول بالايات الدالة على ان جميع الافعال بخلق الله تعالى نحو قوله تعالى خالق كل شئ وقوله تعالى والله خلقكم وماتعملون وقوله تعالى من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم *الثانى الايات المشتملة على الوعد والوعيد والمدح والذم عليها نحو قوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقوله تعالى اليوم تجزون بما كنتم تعملون وقوله تعالى لتجزى كل نفس بما تسعى وقوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقوله تعالى هل تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله تع ومن اعرض عن ذكرى وقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا وقوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم وقوله تعالى كيف تكفرون بالله وهى اكثر من ان تحصى واجيب بان المقتضى للثواب والمدح والعقاب والذم انما هو السعادة والشقاوة قال الله تعالى واما الذين سعدوا ففى الجنة وقال الله تعالى واما الذين شقوا ففى النار والسعادة والشقاوة جبلية كتبت للعبد قبل وجوده شاهده قوله عليه السلام السعيد من سعد فى بطن امه والشقى من شقى فى بطن امه والاعمال الصالحات امارات السعادة والاعمال السيئات علامات الشقاوة وترتب الثواب على الاعمال الصالحات والعقاب على الاعمال السيئات من حيث ان افعال معرفات للثواب والعقاب لاموجبات الثالث الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس انى كنت من الظالمين وعن موسى رب انى ظلمت نفسى وعورض بقوله تعالى حكاية عن موسى ان هى الا فتنتك

• ا • وغير مصدر لـ • ا • وهما متناقضان قلنا انما يتناقضان ان لو كان الزمان فيهما متحدا وهو ممتنع كذا ذكره بعضهم وهو سهو لان قولنا هذه الجهة مصدر لـ • ا • وان كانت موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير • ا • ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة هي نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هي ايضا موجبة محصلة المحمول لكن لمحمولها متعلق معدول نعم قولنا هذه الجهة غير مصدر لـ • ا • موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير • ا • بين لا سترة به قال الكاتبي في شرح الملخص اذا صدر عنه • ب • الذي هو غير • ا • من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه • ا • من تلك الجهة فيصدق حينئذ انه صدر عنه • ا • ولم يصدر عنه • ا • من جهة واحدة وانه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال جوابه لا نسلم انه اذا صدر عنه • ب • صدق انه لم يصدر عنه • ا • بل اللازم حينئذ انه صدر عنه ما ليس • ا • وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه • ا • ولم يصدر عنه • ا • لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة من الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ﴿ المقصد الرابع ﴾ قال الحكماء البسيط ﴾ الحقيق لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى (لا يكون قابلا وفاعلا) اى لا يكون مصدرا لاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا

التقييدية التي اعتبر متعلقها بطريق العدول اعني صدور لا (ا) استلزمه للنسبة السلبية التي اعتبر متعلقها بطريق التحصيل اعني سلب صدور (ا) كاستلزام الموجبة المعدولة للسالبة المحصلة اذا كان النسبة الايجابية المعدولة مستلزمة للنسبة السلبية المحصلة سواء كانتا خبريتين او تقييديتين وعلى هذا التقرير يندفع ايراد الشارح قدس سره بأنه سهو لان الخ نعم يرد عليه ان صدق سلب صدور (ا) على صدور (ب) لا يقتضي اتصاف الجهة بذلك السلب حتى يلزم التناقض فان السواد الذي في الجسم يصدق عليه انه ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز مع امتناع اتصاف الجسم بها ومن هذا ظهر ركاكة ما قاله المحقق الدواني من ان صدور لا (ا) ليس صدور (ا) فهو لا صدور (ا) فاتصف بصدور لا (ا) فقد اتصف بلا صدور (ا) فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور (ا) ومن حيثية اخرى بلا صدور (ا) من غير تناقض واما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وعند هذا ظهر انعكاس تشنيع الامام على الشيخ (قوله انما يتناقضان الخ) يعني ان صدور (ا) وصدور (ب) وان اتحد زمانها لكون الجهة علة تامة لهما لكن اتصاف صدور (ب) بسلب صدور (ا) ليس اتصافا حقيقيا حتى يلزم اتحاد زمان صدور (ا) وسلبه بل هو اتصاف انتزاعي مصداقه كونه بحيث يصح انتزاعه منه فلا يلزم اتصاف الجهة بالنقيضين في زمان واحد فاندفع ما قيل ان اتحاد الزمان ههنا ضروري بناء على فرض كون البسيط علة تامة لكل منهما (قوله قال الكاتبي الخ) حاصل كلامه بعينه ما قررناه سابقا في تحرير السؤال الا ان الشارح لما حمل كلام السائل على الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة على معناهما المتبادر جعله وجها آخر مغايرا له **قوله** وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة) فيه منع ظاهر لان فعل الواجب المفروض سرمدي فاذا صدر عنه (ا) يجب ان يقيد بالدوام وكيف يقال ان القضيتين المذكورتين مطلقتان (قوله وان قيدت احديهما الخ) اجيب بان صدق المطلقتين انما يكون لاختلاف الزمان فيهما والزمان ههنا واحد بناء على فرض كونه علة تامة لكل منهما وقد عرفت اندفاعه بعدم اتحاد الزمان (قوله لا تعدد فيه اصلا) لا من حيث الذات ولا من حيث الصفات والاعتبارات (قوله اى لا يكون الخ) اى ليس المراد عدم كونه فاعلا وقابلا مطلقا كما يفيده ظاهر المتن بل بالنسبة الى شئ واحد من جهة واحدة واما بالنسبة الى شيئين او الى شئ واحد من جهتين فجائز لانه على كلا التقديرين يجوز تقدم كونه مصدرا للقبول او الفعل على الآخر فلا يلزم كون البسيط الحقيق مصدرا لاثرين بخلاف ما نحن فيه ومن هذا ظهر ان ما قيل انه لو تم الدليل الاول لدل على امتناع كون الواحد قابلا لامر وفاعلا لآخر بل نفي القبولين ايضا مع ان مذهبهم بخلافه وهم **قوله** من جهة واحدة) تصريح بما علم التزاما اذا البسيط الحقيق لا يكون الا ذا جهة واحدة وتوطئة لرد جواب المصنف الذي سيذكره **قوله** خلافا

تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ونظائره نحو قوله تعالى ومن يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم • الرابع الايات الدالة على ان افعال الله تعالى لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت اما الظلم فقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم واما الاختلاف فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا • واما التفاوت فلقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت واذا كان الظلم والاختلاف والتفاوت منتفية عن افعال الله تعالى لزم ان يكون افعال العباد ليست افعال الله تعالى لان افعال العباد متصفة بالظلم والاختلاف والتفاوت فلا يكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى واجيب بان ما ذكر من الايات لا يدل على ان افعال العباد غير مخلوقة له اما الايات الدالة على نفي الظلم فلان كون الفعل ظلما اعتبار عارض له بالنسبة الينا ليس بداخل في حقيقة الظلم ولا صفة حقيقية لازمة له فيجوز ان لا يكون الافعال المنسوبة الى العباد متصفة بالظلم بالنسبة اليه تعالى لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق وتكون متصفة بالنسبة الينا لقصور ملكنا او قصور استحقاقنا وكون الفعل ظلما بالنسبة الينا لا يمنع صدور اصل الفعل عن الباري تعالى مجردا عن اعتبار كونه ظلما اذ لا امتناع في ان الفعل الصادر عنه تعالى يعرض له اعتبار كونه ظلما بالنسبة الينا واما نفي الاختلاف والتفاوت الذي يدل عليه الايتان فمن القران وخلق السموات اذ الكلام في القران وخلق السموات يدل عليه سياق الايتين

للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهى صادرة عنه وقائمة به (والا) وان لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا (فهو مصدر للقبول والفعل) معا فقد صدر عن الوحد الحقيق اثران وقد بينت بطلانه قلنا (وقد عرفت) ايضا (جوابه) مع ان القبول والفعل بمعنى التأثير ليسا من الموجودات الخارجية (وايضا فنسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان) فلا يجتمعان واعترض على هذا بان القابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا اخذا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق اذن بينهما فى الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده قد يكون فى بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك فى القابل اذ لا بد من الفاعل فالفاعل وحده موجب فى الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا فى شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة (والجواب انه لا يمتنع ان يكون

الاشاعرة حيث ذهبوا الخ) هذا مبنى على عدم اعتبار السلوب والا ففيه تعدد جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات كما نبهت عليه فيما مضى (قوله حيث ذهبوا الخ) فانه فى مرتبة الذات ليس بشئ من الصفات والاعتبارات فالواجب تعالى فى تلك المرتبة واحد حقيقى فما قيل ان هذا مبنى على عدم اعتبار السلوب والا ففيه تعدد جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات وهم (قوله وهى صادرة عنه الخ) وان لم يقولوا به صريحا بناء على انها لازمة لذاته تعالى ومرتبة الايجاد والصدور منه تعالى بعد اتصافه بها وقد مر تفصيله **قوله** فهو مصدر للفعل والقبول) هذا الدليل لو تم لدل على امتناع كون الواحد قابلا لشئ وفاعلا لاخر بل ينفى القبولين ايضا مع ان الشارح سيصرح فى مباحث اثبات الهيولى ان امتناع اجتماع الفعل والقبول عندهم انما هو بالنسبة الى شئ لا بالنسبة الى شيئين (قوله ليسا من الموجودات الخارجية) بل من الاضافات التى ينتزعهما العقل من الواحد الحقيقى بالنظر الى استقلاله بالاتصاف بشئ (قوله فى بعض الصور) بأن يكون الفاعل موجبا للبسيط من غير شرط ورفع مانع **قوله** واجيب بأن الفاعل وحده الخ) فيه بحث لانه ان اراد ان المفعول اذا كان مما يجب ان يكون له محل قابل كما هو محل النزاع ففاعله قد يكون وحده فى بعض الصور مستقلا موجبا له فهو ممنوع اذ لا بد له من القابل وان اراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا فى بعض الصور بايجابه فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا تناف فى محل النزاع اذ لا استقلال لشئ من القابل والفاعل بالايجاب بالنسبة الى المفعول والمقبول ومن شرط التنافى ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شئ واحد على ان فى قوله ولا يتصور ذلك فى القابل شائبة مصادرة لان التصديق بهذا القول يتوقف بأن الشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا والا فقد يكون ذلك القابل هو الفاعل فيكون القابل موجبا للقبول وحده فان قلت ايجابه ليس من حيث انه قابل بل من حيث انه فاعل قلت هذا انما يفيد تغاير مفهومى القابل والفاعل ولا يدل على ان الشئ الواحد لا يكون متصفا بهذين المفهومين على ما هو المدعى فتأمل هذا وقد يدفع جواب الشارح ايضا بأن امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب انما هو جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور فى ذلك وستطلع فى المقصد السادس على سقوط هذا الكلام وبقى ههنا شئ وهو ان القول بعدم استقلال القابل ينافى ما ذكره فى المقصد الثانى من قوله ثم انه يعلل كل من المخالفين بمحله اما وحده او منضما الى غيره الخ فانه صرح هناك باستقلالية المحل والمحل هو القابل وان حمل قوله بمحله اما وحده على مجرد الفرض لم يقدح فانه يعتد بها فتأمل جوابه (قوله اذ لا بد من الفاعل) اى من حيثية كونه فاعلا فلا يرد ان فيه مصادرة لان عدم كفاية القابل انما يتم لو لم يكن القابل فاعلا (قوله لزم امكان الوجوب) اى امكان وجوب المعلول من الواحد الحقيقى لكونه فاعلا وامتناع وجوبه منه لكونه قابلا من جهة واحدة لعدم تعدد الجهة فيلزم اجتماع النقيضين اعنى الامكان الذاتى للوجوب بالغير والامتناع الذاتى له من جهة واحدة فتدبر فانه قد زل فيه اقدام بعض الناظرين **قوله** والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشئ

لانتفى الاختلاف والتفاوت من افعاله تعالى مطلقا فان مخلوقات الله تعالى مختلفة متفاوتة فى الرتبة والشرف وغيرهما من الاختلاف والتفاوت *قال* واعلم ان اصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهة بين ما نزاوله وبين ما نجده من الجمادات وزادهم قائم البرهان عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا جمعوا بينهما وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى ان العبد اذا صمم العزم والله تعالى يخلق الفعل فيه وهو ايضا مشكل ولصعوبة هذا المقام انكر السلف على الناظرين فيه *اقول* اعلم ان اصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله اى نباشره من الافعال الاختيارية وبين ما نحسه من الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعور واختيار فانهم علموا بالبديهة ان للاختيار ان للاختيار مدخلا فى الاول دون الثانى وذادهم اى منعهم وطردهم البرهان الدال على ان الله تعالى خالق كل شئ اى منشئ عن اضافة الفعل اختيار العبد مطلقا جمعوا بين امرين وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العباد على معنى ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صمم العزم على الطاعة يخلق الله فعل الطاعة فيه واذا صمم العبد العزم على المعصية يخلق فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن موجدا وهذا القدر كاف فى الامر والنهى قال المص رحمه الله وهذا ايضا مشكل فان تصميم العزم ايضا فعل من الافعال مخلوق الله تعالى ولا مدخل للعبد اصلا ولصعوبة هذا المقام انكر السلف على الناظرين فى هذا المقام لانه بحسب الغالب يؤدى المناظرة الى رفع الامر والنهى

لشئ) البسيط الى شئ آخر (نسبتان مختلفتـان) بالوجوب والامكان (من جهتين) مختلفتين (فتجب) النسبة الناشئة (من جهة ولا تجب) النسـبة النـاشئة (من جهة) اخرى ورد هذا الجواب بأن كلامنـا فى ان البسـيط لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ماذكرتم تكون الجهـة متعددة (ومنهم من اجاب) عن الوجه الثانى (بأن نسبة القابل) الى المقبول (بالامكان العام وهو لا ينافى الوجوب) بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذى ينافيه (واورد عليه انه) اى انتساب القابل الى المقبول (بالامكان العام المحتمل للامكان الخـاص ولذلك يمكن عدم القبـول من حيث انه مقبـول) مع وجود القابل (ويتم الدليل) حينئذ (او نقول نسبة الفاعل يتعين ان تكون بالوجوب ونسبة القابل لا تتعين ان تكون كذلك) او نقول بعبـارة اخرى ان نسبة الفاعل لا تحتمـل الامكان الخاص ونسـبة القـابل تحتمله فيلزم ان تكون نسـبة واحدة محتمـلة للامكان الخـاص غير محتملة له (الا ان يعـاد الى الجواب الاول) فيقـال جاز ان يكون هناك نسبتان من جهتين احديهما واجبـة عـلى التعين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له (فيكون) الجواب (الثانى لغوا * المقصد الخامس * قال الحكماء القوة الجسمـانية) اى الحالة فى الجسم (لا تفيد اثرا غير متنـاه لا فى المدة) اى لا تقوى ان تعمـل فى زمان غير متناه سـواء كان الفعل الصـادر عنها واحدا او متعددا (ولا فى الشـدة)

البسيط) قال الاستاذ وهذا الجواب مدفوع لانه قد سـبق ان تعدد العلل لا يصحح اجتماع المتنافيين فلا يعقل ان يكون شئ واجبا لشئ فى نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا من جهتين او من جهـة واحدة ثم يجوز ان يقتضى جهة شئ وجوب شئ آخر له ولا يقتضى جهته الاخرى وجوبه له فاما ان يقتضى احدى جهتيه وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعا والفرق بين عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بين واقول تصحيح الجواب مبنى على ان يراد بالجهتين جهتان قبل الفعل والقبول يكون احدهما مبدأ الفعل والاخرى مبدأ القبول ولهذا رد الشارح بأن الكلام فى ان البسيط من جهة واحدة لا يكون قابلا وفاعلا وعلى ماذكره يكون الجهة متعددة وحينئذ لا يرد ماذكره الاستاذ فانا لو فرضنا ان ذات البسيط فاعل لشئ بحسب شرط او آلة قابل له نفس ذاته كان نسبة ذلك الشئ بالامكان الى نفس الذات وبالوجوب الى المجموع ولا محذور فيه غير ماذكره الشارح وسيأتى فى مباحث الدور زيادة توضيح لهذا المقام (قوله من جهتين مختلفتين) اى الفاعلية والقابلية فانهما وان كانا منشائين لامكان الوجوب وامتناعه قيدان معتبران فى عروض الامكان والامتناع للواحد ورده المحقق الدوانى بأن الفاعلية والقابلية متقابلتان لتنافى لازميهما فلابد من جهتين سابقتين عليهما فان اتحاد جهتيهما يستلزم اجتماع المتقابلين بالذات اعنى اللازمين من جهة واحدة (قوله ورد هذا الجواب فيه الخ) ان المفروض عدم اختلاف الجهة التى تقتضى الفاعلية والقابلية وتكون سابقة عليهما لا عدم اختلافهما اذ لا مجال لنفيه قوله لا بالامكان الخاص) فان كثيرا من المقبولات مما يجب لقابلها ولا يجوز انفكاكها عنه كصورة كل فلك بالنسبة الى هيولاه و شكل كل فلك له وكحرارة النار ورطوبة الماء قوله واورد عليه الخ) فيه بحث لانه ان اراد بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله فى الجملة فلا يلزم منه تناف كيف ولو لزم التنافى بهذا القدر لزم ان يمتنع اجتماع شئ مع ما ينـافى قسما منه كأن لا يجوز ان يجتمع كون الشئ ابيض مع كونه ماشيا لان كونه ماشيا يحتمل كونه اسود (قوله نسبة الفاعل يتعين الخ) اى نسـبة الفاعل فيما نحن فيه من حيث انه فاعل تتعين ان تكون بالوجوب لكونها مستقلة ونسـبة القابل من حيث انه قابل لا تتعين ان تكون كذلك لاحتياجها الى الفاعل من حيث انه فاعل (قوله من جهتين) اعنى الفاعليـة والقابلية (قوله اى الحالة فى الجسم) لا المتعلقة بالجسم لان النفوس المجردة الفلكية تقدر على تحريكات غير متناهية عندهم مع كونها متعلقة بالاجسـام (قوله لا فى المدة) لا يخفى ان كلمة لا هذه ليست لنفى الجنس ولا المشابهة بليس وهو ظاهر وليست عاطفة لاختصاصها بعطف مفرد على مفرد مثبت ولا زائدة لانها مخصوصة بتقدم واو العطف او بوقوعهـا بين المضاف والمضاف اليه او بالتقدم على القسم نص عليه فى الرضى فالوجه ان يقدر الفعل بعده لا يفيد اثرا غير متناه فى المدة ويكون الجملة عطف بيان للجملة السابقة لكون الثانية مشتملة على تفصيل فانه الاولى

والشرك بالله تعالى وقال اهل التحقيق فى هـذه المقام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين فهذا هو الحق وتحقيقه ان الله يوجد القدرة والارادة فى العبد ويجعلهما بحيث لهما مدخل فى الفعل لا بأن يكون للقدرة والارادة لذاتهما مدخل فى الفعل بل كونهما بحيث لهما مدخل بخلق الله تعالى اياهما على هذا الوجه ثم يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات بخلق الله تعالى بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة واسباب لا بأن يكون الوسائط والاسباب لذاتهما اقتضت ان يكون لها مدخل فى وجود المسببات بل بأن خلقها الله تعالى فى العبد وجعلها بحيث لها مدخل فيكون الاعمال الاختيارية المنسوبة العبد الى مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبـد بقدرة خلقها الله فى العبـد وجعلها بحيث لها مدخل فى الفعل والاولى ان يسلك فى هذا المقـام طريقة السلف ويترك المناظرة فيه ويفوض علمه الى الله تعالى * قال * الثانيـة انه تعالى مريد الكائنات من الخير والشر والايمان والكفر لانه موجد للكل ومبدعه ولانه علم من يموت على كفره عدم ايمانه فامتنع وجوده والا لامكن انقلاب علمه جهلا فلا يتعلق الارادة به احتجت المعتزلة بوجوه الاول بأن الكفر غير مأمور به فلا يكـن مرادا اذ الارادة مدلول الامر وملزومه الثـانى لو كان الكـفر مرادا لوجب الرضاء به والرضاء بالكفر كفر الثالث انه لو كان مرادا لكان لكان الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيـل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة واجيب بان الامر قد ينفك من الارادة كامر المختبر والرضا انما

يحب بالقضاء دون المقتضى والطاعة موافقة الامر وهو غير الاردة والرضا من الله تعالى ارادة الثواب او ترك الاعتراض وقالت الحكماء الموجود اما خير محض كالملائكة والا فلاك او الخير فيه غالب والمقتضى بالذات خير والشر واقع بالتبع فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير

﴿ اقول ﴾ المسئلة الثانية اختلفوا فى ان الله تعالى هل هو مريد الكائنات اولا فذهب الاشاعرة الى انه مريد الكائنات من الخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية والاردة تابعة للعلم وكل ما علم الله تعالى وقوعه يريده وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه لايريد وقوعه وذهب المعتزلة الى انه تعالى لايريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت اولا ويريد الخير والايمان والطاعة وقعنا اولا والارادة توافق الامر فكل ما امر الله تعالى يريده واحتج المص على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول انه تعالى موجد لكل ما دخل فى الوجود من الممكنات ومبدءه بالاختيار ومن جملته الشر والكفر والمعصية فيكون موجدا للشر والكفر والمعصية بالاختيار وكل ما اوجده بالاختيار يكون مريدا له فالله تعالى مريد لها ولقائل ان يقول هذا الوجه مبنى على انه تعالى خالق لا فعال العباد وهو ممنوع عندهم الثانى انه تعالى علم ممن يموت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه والا لامكن انقلاب علمه تعالى جهلا واذا كان وجود الايمان منه ممتنعا لايتعلق الارادة به لان الممتنع لايكون مرادا ولقائل ان يقول وجود الايمان ليس بممتنع بالنظر الى قدرة القادر وممتنع بالنظر الى قدرة القادر وممتنع بالنظر الى علمه فيجوز

اى لاتقوى ان تفعل حركة لاتكون حركة اخرى اسرع منها (ولا فى العدة) اى لاتقوى على فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهيا اوغير متناه وانما انحصر لاتناهى القوى بحسب آثارها فى هذه الامور الثلاثة لان التناهى واللاتناهى بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهى نظرا الى آثارها فلابد ان يعتبر اماعدد الآثار وذلك هو اللاتناهى بحسب العدة واما زمانها وحينئذ اما ان يعتبر لاتناهى الزمان فى الزيادة والكثرة وهو اللاتناهى بحسب المدة واما ان يعتبر لاتناهيه فى النقصان والقلة بحسب قبوله للانقسامات التى لاتقف

ولا فى قوله ولا فى الشدة ولا فى العدة زائدة لتأكيد معنى النفى يفيد ان المراد نفى منها لانفى المجموع وكلمة فى متعلقة بمتناه المقدر هكذا ينبغى ان يفهم ولو ترك كلمة لا الاولى لكان اظهر الا ان ماذكره آكد (قوله ان تفعل حركة الخ) خص الحركة بالذكر مع ان المناسب للسابق واللاحق ان يقول ان تفعل فعلا اشارة الى ان عدم التناهى فى الشدة مختص بالحركة وما يجرى مجراها من الزمانيات ويدل عليه البيان الآتى لان اللازم من عدم تناهى القوة فى الشدة وقوع الفعل منها فى آن واستحالته انما هو فى الزمانيات قال الشيخ فى الشفاء انا نعتبر فى هذا الباب امثال الحركات المكانية التى توجب قطع مسافة ما وتختلف فيها بالسرعة والبطؤ ولا يمكن الا فى زمان اذ لا يمكن قطع المسافة فى آن والا لانقسم الآن بازاء انقسام المسافة وكذلك ما يجرى مجرى الحركات المكانية مما لم يقع فيه سرعة وبطؤ لضرورة حاجة ذلك الى زمان فان كان شئ يحتمل ان يقع فى الآن وان يقع فى زمان فليس كلامنا فيه (قوله سواء كان زمانه الخ) فبين عدم التناهى فى المدة وعدم التناهى فى العدة عموم وخصوص من وجه **قوله** اى لاتقوى ان تفعل حركة لاتكون حركة اخرى اسرع منها) هذا التفسير وكذا الدليل الذى اقيم على هذا المدعى يدل على ان المدعى عدم جواز كون القوة الجسمانية غير متناهية الشدة فى الحركة ولا يدل على نفى جواز عدم التناهى فى الشدة بحسب فعل آخر وكذا الاحتجاج الذى ذكره على امتناع اللاتناهى بحسب المدة والعدة انما هو فى خصوصية الحركة (قوله لاتناهى القوى) الظاهر لاتناهى القوة (قوله بمعنى عدم الملكة) بخلاف اللاتناهى بمعنى السلب فانه ليس مختصا بالكم بل يتصف به المجردات ايضا (قوله ان يعتبر اماعدد الآثار) مع قطع النظر عن وحدة الزمان وكثرته (قوله واما زمانها) اى مع قطع النظر عن وحدتها وكثرتها (قوله فى الزيادة) بأن يعتبر اتصال الزمان فى نفسه (قوله والكثرة) بأن يعتبر عروض العدد له بانقسامه الى الساعات والايام والشهور والاعوام **قوله** اما ان يعتبر لاتناهيه فى النقصان الخ) حاصله ان يعتبر انتقاص الزمان بالانفصال مرات غير متناهية وهذا الوجه وان كان راجعا الى عدم التناهى بحسب العدة فى مراتب الانفصال لكن تعرض باعتباره لقوى التناهى واللاتناهى بحسب الشدة كذا فى حاشية التجريد قوله واما ان يعتبر لاتناهيه فى النقصان الخ) يعنى ان زمان الاثر وان كان متناهيا بحسب الزيادة لكنه بالانقسامات غير متناه لانتفاء الجزء فاذا اعتبر لا تناهيه بحسب الانتقاص فهو لاتناهيه بحسب الشدة وفيه بحث لان معنى اللاتناهى فى الشدة كما مر ان تقوى حركة لايمكن اسرع منها وهذا انما يتصور اذا وقع الاثر فى زمان فى غاية القصر بل فى آن على ماصرح به الشارح قدس سره فى حواشى التجريد حيث قال فان وقع ذلك الفعل فى زمان فى غاية القصر بل فى آن كانت القوة غير متناهية فى الشدة والا كانت متناهية وكلما كانت الزمان اقصر كانت القوة اشد فاذن تناهى الزمان فى النقصان يوجب لاتناهى القوة فى الشدة ولاتناهيه فى النقصان يوجب تناهيها فى الشدة لانه حينئذ يوجد بعد كل مرتبة من مراتبها مرتبة اخرى اشد منها والجواب ان المراد ان لاتناهيه فى النقصان بسبب الانقسامات الممكنة اذا خرجت من القوة الى الفعل ولا يمكن بعدها انقسام اصلا وهو لاتناهى القوة بحسب الشدة وبما ذكرنا ظهر ان استدلال الشيخ فى النجاة على نفى اللاتناهى فى الشدة بانه ان لم يمكن اثر القوة اشد مما كان فهو نهاية الشدة وان امكن الاشد منه فلم يكن غير متناه فى الشدة فاسد لانا لانم انه اذا لم يمكن اثر القوة اشد مما كان فهو نهاية الشدة بل لا نهاية فى الشدة لما عرفت من ان المراد باللاتناهى فى الشدة ان لايمكن اثر اشد منه وان وصفه باللاتناهى باعتبار انه لايمكن تحققه الا بعد حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية وخروجها من القوة الى الفعل لا ان الشدة لم تبلغ النهاية واعلم ان هذا البيان اعم مأخذا من المدعى لانه يفيد امتناع وجود حركة هى اسرع الحركات سواء صدرت من قوة جسمانية او مجردة والتخصيص فى المدعى بناء على

عند حد فهو لاتناهى القوى بحسب الشدة ثم ان اللاتناهى فى الشدة ظاهر البطلان لان القوى اذا اختلفت فى الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة فى ازمنة مختلفة فلاشك ان التى زمانها اقل هى اشد قوة من التى زمانها اكثر فما تكون غير متناهية فى الشدة وجب ان تقع الحركة الصادرة عنها لافى زمان اذ لو وقعت فى زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة فى نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلايكون مصدر الاولى غير متناه فى الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لافى زمان بل فى آن محال لان كل حركة انماهى على مسافة منقسمة فتنقسم بانقسامها ويكون مقدارها اعنى الزمان منقسما ايضا واعترض عليه بانا لانسلم ان قطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان ممكن فى نفس الامر وامكان فرض قطعها لايجدى نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال آخر واما اللاتناهى ابدا فى المدة او العدة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ولايتصور ذلك الابدوام الابدان وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة فى الابدان تأثيرا غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لاتناهى القوة الجسمانية فى المدة والعدة

انه المقصود بالبيان **قوله** ظاهر البطلان) نقل من الشارح انه اشارة الى وجه عدم تعرض المصنف له وفيه تأمل لان المصنف مجوز فى بحث الخلاء كون الزمان فى القصر بحيث لايمكن ان يقع ان تقع فى جزئه حركة محققة فلايجرى فيه وجه الابطال الذى ذكره الشارح وان كان الشارح يرد زعم المصنف هناك فالظاهر ان مراد الشارح بيان ظهور البطلان عندهم لا على زعم المصنف فتأمل **قوله** لان كل حركة انماهى على مسافة منقسمة الخ) المراد هى الحركة بمعنى القطع واما الحركة بمعنى التوسط فهى آنية ولايوصف الجسم بها باعتبار ضله اياها بالشدة ولابعدم التناهى فيها لان الشدة فى الحركة باعتبار سرعتها وعدم تناهيها فى الشدة باعتبار انها لاحركة اسرع منها كما اشار اليه الشارح والسرعة والبطؤ باعتبار قطع المسافة ولاقطع الا بالحركة بمعنى القطع وايضا عدم التناهى فيها باعتبار ان الزمان وصل بقبول الانفصالات الغير المتناهية الى ماانطبق هذه الحركة عليها كما عرفت والزمان لايصل الى الآن ابدا عند الفلاسفة ثم ان الحركة بمعنى القطع وان كان امرا وهميا لكنهم يجرون عليها احكام الموجود بناء على انها حاصلة من الامر الموجود اعنى الحركة بمعنى التوسط كما سيأتى فلذلك اعتبر اثرا للقوى الجسمانية (قوله واعترض عليه الخ) اجاب عنه بعض المحققين بأن اللاتناهى فى الشدة يقتضى ان لايجوز العقل ماهو اشد منه فلم يكن غير متناه فى الشدة لان الزيادة على غير المتناهى المتسق النظام فى الجانب الذى كان غير متناه تنافى اللاتناهى وفيه ان تجويز العقل للاشد منه تجويزا مطابقا للواقع ممنوع والتجويز الفرضى لايجدى نفعا **قوله** واما اللاتناهى فى المدة والعدة فقد جوزه المتكلمون) والاشاعرة القائلون باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لايثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا كما سيأتى فى الجواب فكأن المراد بالمتكلمين المجوزين لعدم تناهى تأثير القوة الجسمانية فى المدة والعدة بناء على ان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان هو المعتزلة ويحتمل ان يكون اطلاق التأثير على سبيل المجاز فان الاشاعرة قد يطلقون المؤثر والعلة على غيره تعالى مجازا بحسب الترتب الظاهرى اى على سبيل جرى العادة فحاصل النزاع انا نجوز عدم تناهى الترتب الظاهرى بين القوى الجسمانية والآثار بناء على ان المؤثر هو الله تعالى والفلاسفة لايجوزونه لان المؤثر عندهم هو القوى والقول بأن المراد التأثير ولو بطريق الكسب والمباشرة ابعد (قوله فقد جوزه المتكلمون) اى غير الاشاعرة القائلون بتأثير القوى الحافظة للبدن (قوله غير متناه زمانا وعددا) بمعنى انه لايقف عند حد وهو المراد بقولهم القوة الجسمانية لاتقوى على اثر متناه فى المدة والعدة لانه مقدمة لاثبات النفوس المجردة للافلاك لان نفوسها المنطبقة لاتقوى ان تفعل حركات لاتنقطع فما قيل ان اللازم من دوام النعيم والعذاب هو اللاتناهى بمعنى لايقف والكلام فى الغير المتناهى الذى كان الواقع غير متناه سهو ❁ ثم اما تجويزهم ذلك مبنى على تجرد النفس الناطقة وانها هى الهيكل المحسوس وان البدن مع قواها باقية ليكون

ان يتعلق ارادته تعالى بالايمان من حيث انه ممكن لامن حيث انه ممتنع وقيل ايضا ان العلم تابع للمعلوم لاموجب له فلايكون العلم موجبا للكفر والمعصية فلايمتنع تعلق الارادة بالكفر والمعصية احتجت المعتزلة له بوجوه ❊ الاول ان الكفر غير مأمور به بالاتفاق فلايكون مرادا اذ الارادة مدلول الامر او مدلول الامر ملزوم للاراده مساولها لان الطلب اما نفس الارادة او مشروط بالارادة والارادة شرط لاينفك عنه وايا ما كان يمتنع انفكاك الامر عن الارادة فما لاتكون مأمورا به لايكون مرادا والكفر غير مأمور به فهو غير مراد ❊ الثانى لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر فلايجب ان الملازمة ان الكفر حينئذ مراد الله تعالى ومراد الله تعالى قضاؤه والرضاء بالقضاء واجب ❊ الثالث لو كان الكفر مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره واللازم باطل لان الكافر عاص بكفره ❊ بيان الملازمة ان الطاعة تحصيل مراد المطاع فاذا كان الكفر مرادا كان الكافر بكفره حصل مراد الله فيكون مطيعا بكفره ❊ الرابع قوله تعالى ولايرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة فلو كان الكفر مرادا لكان الله تعالى راضيا به واللازم باطل واجيب عن الاول بأن الامر قد ينفك عن الارادة فلايكون الامر نفس الارادة ولا مشروطا بها وذلك كامر المختبر فان السلطان لو انكر ضرب السيد بعبده وتواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير ذنب فادعى السيد مخالفة العبد له وطلب السيد تمهيد عذره بعصيان العبد امره بمشاهدة السلطان فانه

فى الحركة الطبيعية والقسرية (واحتجوا عليه) اى على انتفاء اللاتناهى وامتناعه فيهما (بان قوة النصف) اى نصف الجسم (فى) التحريك (الطبيعى نصف قوة الكل) فى ذلك التحريك وانما قلنا ان النسبة بين قوتى النصف والكل بالصفة (لتساوى) الجسم (الصغير) الذى هو النصف (و) الجسم (الكبير) الذى هو الكل (فى القبول) اى قبول الحركة (لانه) اى لان ذلك القبول (للجسمية المشتركة) بينهما (وتفاوتهما) اى ولتفاوت الصغير والكبير (فى القوة فانها) اى القوة (تنقسم بانقسام المحل) فالقابلان اعنى الجسمين الصغير والكبير متساويان فى قبول الحركة الطبيعة لاتفاوت من جهتهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعى اعنى القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالصفة كان تفاوت القوتين بالصفة ايضا فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك اذ لاتفاوت فى الاثر ههنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين (و) بان (قوة الضعف) اى ضعف الجسم (فى) قبول التحريك (القسرى نصف قوة النصف) فى ذلك القبول وانما كانت نسبة القوتين بالصف (لتساوى) بين الضعف والنصف (فى الفاعل فرضنا) بأن نفرض قاسرا واحدا حركهما بقوة واحدة (والتفاوت فى القابل اذ المعاوق) للحركة القسرية (فى الضعف اعنى القوة الطبيعية) العائقة عن قبول الحركة القسرية (اكثر) من المعاوق فى النصف بحسب زيادة الضعف فلا تفاوت حينئذ فى الحركة القسرية من جهة الفاعل اصلا بل من جهة القابل فى قوله التفاوت بكثرة المعاوق وقلته فاذا كانت نسبة المعاوق الى المعاوق بالضعف كان القبول الى القبول بالصف فتكون نسبة الاثر الى الاثر بالصف ايضا اذا تقرر هاتان المقدمتان الاولى فى الحركة الطبيعية والثانية فى الحركة القسرية (فاذا فرضناهما) اى التحريك الطبيعى والقسرى (من مبدأ واحد) اى فحينئذ نقول لايجوز ان تحرك

المعذب والمنعم هو فاعل الحسنات والسيئات وان المراد بقوله تعالى « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها » تبدل التركيب والهيئة على ما فى تفسير القاضى (قوله فى الحركة الطبيعية والقسرية) تخصيص الحركة بالذكر للاهتمام بشأنها والا فالدليل يجرى فى كل اثر غير متناه فى المدة والعدة فلا يرد ان الدليل اخص من الدعوى (قوله على انتفاء اللا تناهى) يعنى ان الضمير المجرور راجع الى النفى المستفاد من قوله لايفيد والمراد بالانتفاء الامتناع (قوله فيهما) اى فى المدة والعدة (قوله بان قوة النصف الخ) اى النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين على مايدل عليه قوله والفاعلان متفاوتان بحسب تفاوت المحل فذكر النصف للتصوير (قوله تنقسم بانقسام المحل) لكونهما سارية فى جليه والا لكانت قوة للبعض دون الكل (قوله اذ لا تفاوت فى الاثر الخ) اى بالنظر الى نفس الجسمين واما التفاوت باعتبار الامور الخارجة عنهما فلا يضر لانا نفرض عدم التفاوت بينهما فى تلك الامور فاندفع ماقيل ان الحركة فى الخلاء محال فلا بد من ملاء يقع فيه الحركتان ولا شك ان ممانعة الجسم الكبير بسبب كبر حجمه اكثر من ممانعة الجسم الصغير وحينئذ لم يكن التفاوت بين الحركتين على نسبة تفاوت المحركين فيجوز ان يكون الحركتان كلتاهما غير متناهيتين وان كانت القوتان متفاوتتين بحسب تفاوت الجسمين وذلك لانا نفرض عدم التفاوت بحسب الملاء بأن يكون معاوقة الملاء الذى وقع فيه حركة النصف مثل معاوقة الملاء الذى وقع فيه حركة الكل باختلاف الملائين فى الرقة والغلظ (قوله نصف قوة النصف) اى نصف الضعف لانصف الجسم كما يتبادر الى الوهم (قوله قوة النصف) اى نصف النصف وهو الجسم المفروض ضعفه (قوله بحسب زيادة الضعف الخ) بناء على فرض عدم التفاوت فى الامور الخارجة عنهما وعلى ان ماهية الحركة لاتقتضى قدرا معينا من الزمان على ماسيجىء فى بيان امتناع الخلاء فلا يرد شبهة ابى البركات ههنا (قوله كان نسبة القبول الخ) اى بالنسبة الى ذات الجسمين لانا فرضنا التساوى بينهما فى الامور الخارجة عنهما (قوله فحينئذ نقول الخ) اى حين فرض الحركتين من مبدأ واحد نقول بالتفصيل فى كل واحد منهما هكذا وخلاصة البرهان فى الحركة الطبيعية انه لو تحرك جسم لقوته الطبيعية من مبدأ واحد فان كانت حركات البعض غير متناهية وحركات الكل اكثر وقع التفاوت بين الحركتين فى الجانب الغير المتناهى وان كانت متناهية يلزم تناهى حركات الكل ايضا لان نسبة حركة الكل الى البعض نسبة قوة الكل الى قوة

يأمر العبد ولايريد منه الاتيان بالمأمور به لانه لو كان السيد مريدا لاتيان العبد بالمأمور به لكان مريدا عقاب نفسه لان السلطان تواعد بعقاب السيد عند امتثال العبد امره والعاقل لايريد عقاب نفسه وقد اورد المعتزلة مثله على القول بأن الامر طلب فان العاقل لايطلب عقاب نفسه قيل والاولى ان يقال لو كان الامر نفس الارادة او مشروطا بها لوقعت المأمورات كلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الارادة هى الصفة المخصصة بحدوث الفعل فى وقت دون وقت فمعنى تعلق الارادة بالشئ تخصيصه بوقت حدوثه فاذا لم يوجد الشئ لم يتخصص بوقت حدوثه واذا لم يتخصص بوقت حدوث لم يتعلق الارادة به فيلزم من المقدمتين انه اذا لم يوجد الشئ لم يتعلق الارادة به ويلزم منه اذا تعلق الارادة بالشئ وجد وعلى تقدير ان يكون الامر هو الارادة ومشروطا بها يلزم ان يكون المأمور به لكونه مرادا موجودا واما بيان بطلان اللازم فلان من علم الله تعالى ان يموت على كفره مأمور بالايمان ولم يقع الايمان منه ؛ واعلم انما اورده المعتزلة على القول بان الامر هو الطلب ليس بوارد فان العاقل قد يطلب مايكرهه ولكن لايريد الا مايختاره فالسيد يجوز له ان يطلب من العبد المأمور به ولا يريده وقوعه ولايلزم منه ان يكون طالبا عقاب نفسه وانما يلزم ذلك لو كان مختارا لوقوع المأمور به بل انما يطلبه ليخالف العبد السيد فيما يطلبه فلا يعاقبه السلطان فلا يكون طلبه المأمور به مستلزما لطلب عقابه وللمعتزلة ان يقولوا لانم الملازمة قوله لان الارادة هى الصفة بحدوث

قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والانصف ذلك الجسم له قوة طبيعية وهى لصف القوة الطبيعية التى للكل فنفرض ان هاتين القوتين حركتا جسميهما من مبدأ واحد فى العدد او الزمان فلاشك ان حركة النصف نصف حركة الكل لما مر فى المقدمة الاولى وكذلك نقول لايجوز ان تكون قوة جسمانية يحرك جسما آخر بالقسر الى غير النهاية والافلذلك القاسر ان يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر فنفرض انه حركهما من مبدأ واحد فلاشك ان حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر فى المقدمة الثانية فاذا فرضنا ماذكرنا فى الطبيعية والقسرية (فالاقل) وهو حركة النصف فى الطبيعية وحركة الضعف فى القسرية (اما متناه والاكثر ضعفه) الذى فرضناه غير متناه (وضعف المتناهى متناه) بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا (وهو خلاف المفروض واما غير متناه) وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحدا (فتقع الزيادة عليه) اى زيادة الاكثر على الاقل (فى الجهة التى هو بها غير متناه فهو متناه) اذ لابد ان ينقطع فى تلك الجهة حتى تتصور الزيادة عليه فيها (وانه) اى كون الاقل متناهيا فى الجهة التى هو فيها متناه (محال) بالضروره (وهذا الدليل مبنى على عدة امور كلها ممنوعة * الاول القوة الجسمانية مؤثرة) تأثيرا طبيعيا فى جسم هو محلها اوقسريا فى جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله سبحانه ابتداء فان قلت اذا لم يكن مؤثرة اصلا لم توصف باللاتناهى فى التأثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى كلامهم انها مؤثرة تأثيرا متناهيا لاغير متناه ولاثبوت لهذا المطلوب الذى دليله ايضا موقوف على ان لها تأثيرا طبيعيا اوقسريا (الثانى ان النصف) من الجسم (له قوة) مؤثرة وهو غير لازم لجواز ان يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية كما تنعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا وان فرض ان له قوة هى جزء لقوة

البعض ونسبة القوتين كنسبة الكل الى البعض ونسبتهما نسبة المتناهى الى المتناهى فيكون نسبة الحركتين نسبة المتناهى الى المتناهى وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هذا خلف وقس على ذلك برهان القسرية (قوله لما عرفت) من ان النسبة بين الاثرين كالنسبة بين القوتين والنسبة بينهما كالنسبة بين الجسمين (قوله اوقسريا فى جسم آخر) هذا بناء على ماهو المشهور واما فى التحقيق فالمؤثر فى القسرية قوة المقسور المسخرة للقاسر فانه كالمعد لتلك الحركة **قوله** وذلك غير مسلم عندنا) يعنى الاشاعرة واما المعتزلة الموافقون للحكماء فى اثبات القوى الطبيعية وتأثيرها حقيقة فهم لايذكرون هذا المنع ويقتصرون على مابعده من المنوع (قوله لم توصف باللاتناهى فى التأثير) فان صدق قولنا القوة الجسمانية لاتؤثر اثرا غير متناه اما بانتفاء التأثير او بتحقق التأثير مع انتفاء اللاتناهى **قوله** قلت معنى كلامهم انها مؤثرة الخ) حاصل الجواب انهم يدعون وجوب تناهى التأثير الظاهرى والترتب المحسوس الذى بين القوى الجسمانية والآثار وذلك لايثبت على تقدير انتفاء أصل التأثير (قوله معنى كلامهم الخ) يعنى ان النفى فى قولهم متوجه الى القيد وهو اللاتناهى لاالى المقيد اعنى التأثير (قوله لهذا المطلوب الذى دليله الخ) هذا الوصف لادخل له فى الجواب وانما ضمه لايضاح ان هذا الدليل مبنى على هذه المقدمة (قوله ان يكون جزأ لقوة الخ) فان جزء القوة لايلزم ان يكون قوة لجواز عدم التشابه بين الجزء والكل فى الحقيقة **قوله** فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية) وذلك لفرط صغر المحل ثم ان هذا المنع فى القوة الطبيعية واما فى القوة القسرية فيقال ان المحرك اذا حرك جسما بالقسر لايلزم ان يقدر على تحريك ضعفه بنصف حركة النصف بل وعلى تحريك مااصلا هذا توجيه ماذكره وفيه بحث اذ لاحاجة لهم فى اجراء البرهان الى اعتبار تقسيم ذلك الجسم لجواز ان يجرى فى مثل ذلك المحل الصغر بطريق التضعيف بأن يقال اذا فرضنا جسما آخر يكون مقداره ضعف مقدار هذا الجسم الذى اثبتنا له قوة مؤثرة غير متناهية يكون قوته ضعف قوته ولاشك فى وجود جسم يكون قوته ضعف قوة هذا الجسم ثم ساق الكلام الى الآخر على انه يكفى وجود جسم يكون قوته ازيد من قوة الجسم الاول بقدر متناه ولا حاجة لهم الى اثبات قوة يكون ضعف قوة الجسم الاول ثم ظاهر ماذكر من ان

الفعل دون وقت قلنا ارادة الفاعل لفعله هى الصفة المخصصة بحدوث الفعل فى وقت دون وقت وارادة غير الفاعل لصدور الفعل من الفاعل لاتكون الصفة المخصصة بحدوث الفعل فى وقت دون وقت والارادة التى هى عين الامر او شرطه هى الثانية ولايلزم من كون المأمور به مرادا بالارادة الثانية وقوعه فان الارادة الثانية لاتستلزم وقوع المراد وعن الثانى ان المراد هو المقضى لاالقضاء فالكفر الذى هو المراد ليس بقضاء بل هو مقضى والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى ولقائل ان يقول قولكم الرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى ليس بمستقيم فان القائل رضيت بقضاء الله لايريد انه رضى بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى والجواب الصحيح ان يقال الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله تعالى طاعة والرضا بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفر وعن الثالث ان الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة فالطاعة تحصيل المأمور به لاتحصيل المراد قيل لقائل ان يقول الطاعة موافقة الارادة الثانية اذ الامر هو الارادة الثانية اومشروط بها واجيب بان الامر غير الارادة الثانية وغير مشروط بها لان الامر يوجد بدون الارادة الثانية كامر المختبر وعن الرابع ان الرضاء من الله تعالى ليس نفس اراد الفعل بل الرضاء من الله تعالى هو توارد الثواب على الفعل وترك الاعتراض عليه ولايلزم من انتفاء ارادة الثواب على الفعل او انتفاء ترك الاعتراض عليه انتفاء ارادة الفعل وقال الحكيم فى بيان كيفية وقوع

الكل فليس يلزم ان يكون جزأ لقوة قوية على الفعل فان عشرة مثلا اذا اقلوا جرا في مسافة فالواحد منهم اذا انفرد ربما لايقوى على اقلاله في عشر تلك المسافة بل لايقوى على تحريكه اصلا (الثالث انها) اى قوة النصف (نصف قوة الكل) وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذان الامران معتبران في برهان تناهي القوة الطبيعية ولهذا

القوة تنقسم بانقسام المحل يشعر بان الاستدلال بطريق التقسيم لكن الكلام في الاحتياج اليه هذا في القوة الطبيعية واما في القوة القسرية فيقال يكفي في قدرة ذلك القاسر على تحريك نصف ذلك الجسم ولا حاجة الى اثبات قدرته على تحريك ضعفه فان تحريك الكل اذا كان غير متناه يكون تحريك النصف ايضا غير متناه مع انه ازيد من تحريك الكل الذى هو الضعف ضرورة قلة المعاوق فيه مع اتحاد القاسر فيقع الزيادة في الجهة التي هو فيها غير متناهية لاتحاد بدأ الحركتين بالفرض فيلزم الانقطاع كما ذكر في الشرح قوله فان عشرة مثلا اذا اقلوا الخ) هذا طريق التمثيل والتوضيح لمنع السابق والا فالقائل ان يقول كلامنا في التحريك الطبيعي الذى لامعاوق فيه والواحد من العشرة في الصورة المذكورة الخ لايقوى على اقلال ذلك الجر بسبب المعاوقة التي لايقاومها قوة الواحد فالقياس مع الفارق على ان اللازم من كون نسبة القوتين في التحريك الطبيعي على نسبة المحلين وتحريك القوتين جسمها لزوم تحريك واحدة من العشرة عشر ذلك الجر لا كله اللهم الا ان يقال فرض تحريك نصف قوة الكل نصف الكل باعتبار انها انما حلت فيه والا فلا فرق بين النصف والكل في قبول اصل الحركة بذلك القدر من القوة ولذا اعتبر في التمثيل انتفاء قدرة الواحد على تحريك كل الجر في عشر تلك المسافة فتأمل بقي الكلام في جواز وجود القوة بدون تأثير ما وان كان ضعيفا (قوله فان عشرة) الخ) تنظير لا تمثيل والا فالواجب ان يقول ربما لايقوى على اقلال عشر ذلك الجر (قوله انها اى قوة النصف الخ) اى النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين وهذه المقدمة مما يتوقف عليه الدليل المذكور اذ لولا ذلك لجاز ان يكون قوة النصف مثل قوة الكل ويكون لكل منهما آثارا لاتتناهى فما قيل ان هذا المنع غير نافع اذ مجرد القول بحلول قوة في نصف الجسم سواء كانت نصف القوة الحالة في الكل اولا كاف للمستدل اذ لاشك ان تلك القوة اقل من القوة الحالة في الكل والدليل ينتظم بمجرد ذلك على المطلوب وهم كما لايخفى اذ الاقلية غير لازمة من الحلول في نصف الجسم ولو سلم فمجرد الاقلية غير كافية اذ ليس النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين فيجوز ان يكون آثار الاقل متناهية وآثار الكل غير متناهية فلا يلزم خلاف المفروض قوله فلا يكون انقسامها على حسب انقسام الجسم) كون تفاوت القوتين على حسب تفاوت المحلين وان فرض فيما مر الا ان الظاهر ان يكفي في الاستدلال كون نسبة نصف القوة الى كلها في القلة بقدر متناه وان لم يكن بالنصفية بعينها (قوله وهذان الامران) اى الثاني والثالث (قوله معتبران الخ) بخلاف برهان لاتناهي القوة القسرية فان الجسمين المتناهيين بالضعفية والنصفية موجودان والقوتان على التناسب المذكور متحققتان فيهما فلاحاجة في ذلك البرهان الى هذين الامرين * اعلم ان الشيخ تمحل في الشفاء لدفع هذه المنوع فقال ثم لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون هذه القوة الغير المتناهية انما توجد بجملة الجسم فاذا قسم الجسم بطلت فلم توجد من تلك القوة شيء للجزء فلم يقو الجزء على شيء مما يقوى عليه الكل لان كل هذه القوة للكل كما يوجد من القوى في الاجسام المركبة بعد المزاج ولا يكون موجودة لشيء من الاركان التي امتزجت منها وكما ان المحركين للسفينة فان الواحد منهم لايحركها البتة فنقول ان الامر ليس كما قررتم فان القوة وان كانت للجسم بحال اجتماع اجزائه وبحال مزاجه فانها مع ذلك تكون سارية في جملته والا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل واذا كانت سارية في جملته كان لبعضها بعض القوة فيكون البسيط اذن في حال المزاج حاملا للقوة الحاصلة بعد المزاج السارية في الكل وانما يحملها في حال الانفراد اذ ليس يجب ان يكون فرضنا الجسم بعضا يلجئنا الى ان نأخذ ذلك البعض بشرط قطعه وابانته حتى يكون لقائل ان يقول ان البعض المبان لايحمل من القوة شيئا بل يكفينا ان نعين بعضا منه وهو بحاله فنتعرف حال مايصدر عن ذلك البعض عن القوة التي فيه وحدها التعرف

الشر في قضائه تعالى الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يعرى وجودها من الشر اصلا كالعقول التي لاتشتمل على امر بالقوة وهي الخير المحض والمص أورد في المثال الملائكة والافلاك ومنها امور لايمكن ان تكون فاضلة فضيلتها اللائقة بها الا وتكون بحيث يعرض منها شر عند ملاقاتها لما يخالفها وذلك مثل النار فانها لاتفضل فضيلتها ولاتكمل معاونتها في تكميل الوجود الا ان تكون تؤذي ويؤلم بما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وتكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق والاشياء باعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لاشر فيه والى مايغلب الخير فيه على شره وهما قد ذكرناهما والى مايكون شرا على الاطلاق والى مايكون الشر فيه غالبا والى مايتساوى الخير والشر فيه واذا كان الجود المحض الالهي مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وكذا القسم الثاني يجب فيضانه فان ترك الخير الكثير تحرزا من شر قليل كثير وذلك مثل النار والاجسام الحيوانية فانه لايمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان بحيث ان يتأدى احوالها في حركاتها وسكناتها الى اجتماعات ومصادمات ما مؤذية وان يتأدى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ عقد صار في المعاد او في الحق او فرط هيجان غالب عاجل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون القوى المذكورة لاتمنى غناءها ويكون ذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين واوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم

قيل ان هذا البرهان انما يجرى فى قوة حالة فى جسم لامعاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع فى الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة فى الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعى المقابل للتحريك القسرى يتناول ايضا التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع انا اكثر تلك النفوس لاتنقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لاتخلو عن معاوقات تقتضيها طبايعها فيقع التفاوت فى التحريك الطبيعى الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة فى القابل المركب فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف (الرابع امكان فرضهما) اى فرض الحركتين (من مبدأ) واحد عددى اوزمانى وهو ممنوع فيما اذا كانت القوة غير متناهية وقد يعد هذا المنع

المفروغ منه على سبيل التقدير والمحركون للسفينة فان الواحد منهم وان لم يمكن ان يحرك كل السفينة فيمكن ان يحرك اصغر منه لامحالة ويلزم ما قلنا انتهى ولايخفى ما فيه لانا لانسلم كون القوة سارية فى جملته ❁قوله والا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل ممنوع لجواز حلوله فى الكل من حيث هو دون شئ من اجزائه ولو سلم كونها سارية فيه فلا نسلم الملازمة المستفادة من قوله واذا كانت سارية فى جملته كان لبعضها بعض القوة اذ لايلزم ان يكون بعض القوة قوة ولو سلم ذلك لايلزم ان يكون القوتان على تناسب الجسمين فالنوع المذكورة واردة على هذا التقرير ايضا اعنى اعتبار البعض متصلا بالكل وبناء البرهان على تقدير هذه الامور كتقديرات المهندسين فى عدم وجودها بالفعل لانا نمنع امكان هذه الامور فى نفس الامر ومجرد الفرض لايجدى نفعا (قوله ولهذا قيل) قاله المحقق الطوسى فى شرح الاشارات (قوله على التشابه) اى التساوى بين اجزاء الجسم اذ لو لم يكن كذلك لجاز ان يكون قوة الجزء مثل قوة الكل (قوله وكالنفوس المنطبعة) التى هى للاجرام بمنزلة خيالنا الا انها سارية فى كل الجرم لبساطتها (قوله لكن التحريك الخ) اى لكن المدعى عام فيكون البرهان اخص مأخذا من المدعى واعتذر عنه المحقق الطوسى بأن المقصود لما كان بيان امتناع كون الصور المنطبعة فى هيولها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده ورده المحاكم بأنه انما يدل على مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية اما اذا كانت ارادية فلا فان ارادة الفلك لاتنقسم بانقسامه لجواز ان لايكون لجزئه ارادة اصلا فضلا عن ارادة بنسبة ارادة الكل اقول لما كان جرم الفلك بسيطا متشابها كله وجزؤه فى الحقيقة كان الصورة المنطبعة سارية فى جميع الاجزاء ويكون اجزاء الصورة كلها متشابها فى الحقيقة فيكون لكل جزء قوة ولكل قوة ارادة نسبتها الى ارادة الكل كنسبة جزء الجرم الى كله فتدبر **قوله** المقابل للتحريك القسرى) احتراز عن المقابل للتحريك الارادى اذ ليس الكلام فيه بخصوصه (قوله المقابل للتحريك القسرى) وهو ما يكون صادرا عن داخل فى المتحرك سواء كان لشعور اولا واحترز به عن المقابل للارادى والقسرى معا اعنى الصادر عن مبدأ لاشعور فيه داخل فى المتحرك **قوله** مع ان اكثر تلك النفوس) وهى الحيوانية كذا سمع منه (قوله مع انا اكثر تلك النفوس الخ) لكون تلك المحال اجساما آلية وانما قال اكثر لان بعض النفوس النباتية تكون منقسمة بانقسام المحل ولذا يبقى النامية والغاذية والمولدة فى اغصان بعض الاشجار بعد انفصالها عنها (قوله وايضا اجسام الخ) بيان لفائدة التقييد بقوله لامعاوقة فيه **قوله** فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف) لان قوة الكل وان فرض ضعف قوة النصف لكن معاوق الكل اكثر من نصف معاوق النصف (قوله فلا يصح الخ) لان قوة الكل وان فرض ضعف قوة الصنف لكن معاوق الكل اكثر من نصف معاوق النصف فيجوز ان يحصل التعادل بين القوتين ويكون آثار كليهما غير متناهية (قوله وهو ممنوع الخ) لجواز ان حركاتها ازلية فلا يكون لها مبدأ **قوله** وقد يعد هذا المنع مكابرة) ولقائل ان يمنع هذا ويقول لم لايجوز ان يكون القوة الجسمانية ازلية لايكون لحركاتها مبدأ ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان فى الجانب المتناهى وان اعتبروا تطبيق الحركتين من الجانب المتناهى ليظهر التفاوت من الجانب الآخر ويلزمهم الخلف لزمهم تناهى الحوادث لتطبيق ايضا فانا اذا اطبقنا ادوار الفلك الاعظم على ادوار الثوابت من جانب الحال ظهر التفاوت فى الجانب الماضى مع ان الحماهير

فى العناية الاولى فهو كالمقصـ
بالعرض فالشر داخل فى القدر بالعر
كأنه مثلا مرضى به بالعرض ❁قال
الثالثة فى التحسين والتقبيح لاقبـ
بالنسبة الى ذات الله تعالى فانه مالـ
الامور على الاطلاق يفعل مايشـ
ويختار لاعلة لصنعه ولاغاية لفعـ
واما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهى عـ
شرعا والحسن ماليس كذلك وقالـ
المعتزلة القبيح قبيح فى نفسه وقد
يكون لذاته اولصفة قائمة به فيقبـ
من الله كما يقبح منا وكذلك الحسن
ان منهما مايستبد العقل بدركه ضرو
كانقاذ الغرقى والهلكى وقبح الـ
او استدلالا كقبح الصدق الضـ
وحسن الكذب النافع ولذلك يحـ
بها المتدين وغيره كالبراهمة ومنه
ماليس كذلك كحسن صوم آخر رمضـ
وقبح صوم اول شوال قلنا المر
بالحسن والقبح ان كان مايكون صـ
كمال كالعلم او نقص كالجهل او يكون ملا
للطبع او منافر اله فلا خلاف فى كو
عقليين وان كان [illegible] فى الا
ثواب او عقاب [illegible]
وقد بان ان العبد غير مختار فى فعـ
ولا مستبد بتحصيله [illegible] اقول [illegible] المسـ
الثالثة فى التحسين هو الحكم بالحسـ
والتقبيح هو الحكم بالقبح ولاقبـ
بالنسبة الى الله تعالى اما بالنسبة الـ
افعال نفسه فلاتفاق العقلاء على ا
الفعل الصادر منه لايتصف بالقبـ
لكونه نقصا والنقص على الله تعا
محال واما بالنسبة الى افعال العباد فلا
مالك الامور على الاطلاق يفعـ
مايشاء ويختار لاعلة لصنعه ولاغا
لفعله واما بالنسبة الينا فالقبيح ما نـ
عنه شرعا وهو منحصر فى الحر
ان اريد بالنهى نهى التحريم وان ار
بالنهى نهى التنزيه فالقبيح هو الحر

مكابرة(الخامس وجود الحركتين) الطبيعتين اوالقسريتين (ليقبلا الزيادة والنقصان) فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة النصف وزائدة عليها فى الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزائدة عليها فى الحركة القسرية لكن ليس للحركات التى تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود فى وقت ما بل هى كالاعداد التى لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذى عولوا عليه فى جواب دليل المتكلمين على تناهى الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم أجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود فى وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها هذا وقد اعتذر لهم بأن المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل فى الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت فى حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود فى وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهى ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت فى حال القوة فلابد فى بيان استحالته من دليل آخر (ثم قد يوجدان) اى لانسلم ان الحركتين تقبلان الزيادة

متناهيين فى الماضى عندهم (قوله وقد يعد هذا المنع الخ) فان فرض المبدأ الواحد للحركتين بأن تعتبر من نقطة واحدة من اوساط المسافة تماسها بالطرف الذى يليها من الجسم كاف فى اثبات المطلوب ولا خفاء فى امكانه وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع جزء الجسم حتى يكون مبدأ الجسم الاصغر اصغر (قوله وجود الحركتين الخ) خلاصته ان ليس الموجود منهما فى كل زمان الا حركة واحدة وليس فى الخارج مجموع من الحركات ليقبل الزيادة والنقصان ويتصف بالضعيفة والنصفية فى الخارج فلا يلزم تناهى ما فرض غير متناه فى الخارج ولا الزيادة على غير المتناهى فيه نعم يمكن للعقل ان يفرض وجود المجموعين لكن اللازم منه قبولهما للزيادة والنقصان والاتصاف بالضعفية والنصفية فى اعتبار العقل ولا استحالة فيه لان اللازم تناهى غير المتناهى والزيادة على غير المتناهى بعد فرض العقل وجود الحركتين وهو محال فيجوز ان يستلزم المحال (قوله كالاعداد التى لم توجد) فانها لا تتصف بالزيادة والنقصان فى الخارج بل فى اعتبار العقل (قوله وهذا هو الذى عولوا الخ) اى هذا المنع هو الذى اعتمد عليه الخصم فهو فى غاية القوة لا يمكن له دفعه بالقول بأن قبول الزيادة والنقصان لا يتوقف على الوجود (قوله وقد اعتذر لهم الخ) وقد اعتذر لهم المحقق الطوسى بالفرق بين الصورتين بان اللازم فيما نحن فيه الزيادة على غير المتناهى فى جهة لا تناهيه وفى الحوادث عدم التناهى فى جانب الماضى والزيادة عليها فى جانب المستقبل وهى فى هذه الجهة متناهية وفيه بحث لانه انما يفيد لو استدل المتكلم بازديادها كل يوم على وجوب تناهيها بحسب الزمان اما لو استدل على وجوب تناهيها عددا بأن جملتها الغير المتناهية يزداد كل يوم فيلزم الزيادة على غير المتناهى العددى فلا (قوله بان المحكوم عليه) اى بالزيادة والنقصان (قوله ازيد) لكون محلها ازيد من محل نصف القوة وانقسامها بانقسام المحل فاندفع ما قيل ان كون القوة قوية على شئ لا يتصف بالزيادة لذاته بل اتصافه انما يكون من جهة الحركة وهى تتصف بها من جهة الزمان او المسافة فلو فرض ههنا اتحاد المسافة كان من جهة الزمان فلو فرض اتحاد الزمان كان من جهة المسافة فعلى تقدير كون الموصوف الحقيقى هو الزمان كان غير مجتمع الاجزاء وكذا ان كان من جهة المسافة اذ لا مسافة ههنا قار الذات غير متناهية لتناهى الابعاد بل المسافة ههنا اما اوضاع غير متناهية غير مجتمعة واما مسافة اعتبرت متكررة وعلى جميع التقادير يظهر انه لا نفع فى هذا الاعتذار لانه يلزم عليه ما هرب عنه (قوله اذ ليس لمجموعها الخ) وليس ههنا قوة موجودة يستند تلك الحوادث اليها بل انما يستند الى ارادات متجددة متعاقبة لا توجد الا مع الحركات فاندفع ما قيل ان هذا الاعتذار يمكن اجراء مثله فى دليل المتكلمين على تناهى الحوادث (قوله وليس يلزم هذا المحال من التفاوت الخ) اذ لا يلزم من تفاوت القوتين بالزيادة والنقصان اتصاف الحركات بهما لما عرفت من امتناع

(والنقصان)

وانكروه والحسن ماليس كذلك اى ما ليس بمنهى شرعا كفعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف حسن وكذا المكروه ان اريد بالنهى نهى التحريم وقالت المعتزلة القبيح قبيح فى نفسه وقبحه يكون لذاته او يكون لصفة لازمة لذاتها او بوجه واعتبار كما هو مذهب الجبائى فيقبح من الله تعالى كما يقبح منا وكذا الحسن حسن فى نفسه وحسنه يكون لذاته او صفة لازمة لذاته او بوجه واعتبار ثم ان من الحسن والقبح ما يستقل العقل بدركه ضرورة من غير نظر واستدلال كانقاذ الغرقى والهلكى والصدق النافع وكقبح الظلم والكذب الضار او يستقل العقل بدركه استدلالا كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع والذى يدل على ان هذين النوعين يستقل العقل بدركهما انه يحكم بهما المتدين اى المعترف بالنبوة المتمسك بدين نبى وغيره كالبراهمة ومن الحسن والقبح ما ليس كذلك اى لا يستقل العقل بدركه لا بالضرورة ولا بالنظر والاستدلال كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فان العقل لا يستقل بدركه بل يتوقف على الشرع والسمع قلنا الحسن والقبح يطلقان على امور منها ما يكون صفة كمال او صفة نقص ومنها ما يكون ملائما للطبع او منافرا له ومنها ما يتعلق به فى الآجل ثواب او عقاب فان كان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال وبالقبح ما يكون صفة نقص او كان المراد بالحسن ما يكون ملائما للطبع وبالقبح ما يكون منافر الطبع فلا خلاف فى كونهما عقليين وان كان المراد بالحسن ما يتعلق به فى الآجل ثواب وبالقبح ما يتعلق به فى الآجل عقاب فالعقل لا مجال له فيما يتعلق به فى الآجل

والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلانسلم انهما يقبلانهما على الوجه الذى تقع فيه الزيادة والنقصان فى الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لايجوز ان تقع الزيادة و النقصان فى الخلال بأن توجد الحركتان (غير متناهيتين مع اختلاف فى السرعة والبطء كفلك القمر) فلك (زحل) فان القوة التى تحرك فلك القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركات الفلكين يوجد ان عندكم غير متناهيتين لكون تفاوتهما فى الزيادة والنقصان واقعا فى الخلال بسبب الاختلاف فى السرعة والبطء (ثم انه) اى هذا الدليل بعد توجه المنوع المذكورة عليه (منقوض بالافلاك فان الحركات الجزئية) الصادرة عنها (لاتستند الى تعقل كلى) من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير القوى الجسمانية وذلك لان نسبة التعقل الكلى الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلايترجح به ارادة وجود بعضها على بعض (بل) لابد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة (الى قوى جسمانية) لها ادراكات جزئية (مع عدم تناهيها عندهم) فان الحركات الجزئية الفلكية لابداية لها ولانهاية على رأيهم وقد اجابوا عن النقض بأن مبادى الحركات الفلكية هى الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة فى اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمية لاتكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لاتكون واسطة فى صدور تلك الآثار ورد بأنه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة فى صدور آثار لاتتناهى جاز ايضا كونها

اتصافها بهما (قوله اى لانسلم ان الحركتين الخ) يعنى ان هذا الاعتراض ايضا منع الا انه غير الاسلوب ههنا وعطف بكلمة ثم على قوله والخامس الخ اشارة الى ان هذا المنع بعد تسليم ماقبله (قوله مع اختلاف فى السرعة والبطء) اجاب عنه المحقق الطوسى بأن الكلام فى عدم التناهى فى المدة والعدة ولاشك ان الزيادة على غير المتناهى عددا او مدة اذا فرض اتحاد المبدأ لايتصور الا فى الطرف المقابل للمبدأ والاختلاف فى السرعة والبطء اختلاف بحسب الشدة يجوز ان يكون فى الخلال ولا كلام فيه **قوله** ثم انه اى هذا الدليل منقوض الخ) ان حمل النقض على المصطلح الظاهر وهو جريان الدليل مع تخلف الحكم ورد عليه ان النقض انما يتم اذا انقسم القوى الجسمية الفلكية بحسب الادراكات ايضا بان يكون جزء الادراك الذى هو شرط الحركة الجزئية لجزء القوة ويكفى جزء الادراك فى صدور جزء الحركة والكل عندهم فى حيز المنع فالظاهر انه محمول على المعنى اللغوى مع بعده بأن يراد ان هذا الدليل لايتم لان مدعاكم كلى وهذا الدليل لايفيده كيف والحركات الجزئية الفلكية مع انها آثار قواها المنطبعة فى اجرامها غير متناهية عندكم (قوله ان هذا الدليل الخ) اشارة الى ان قوله ثم انه منقوض الخ معطوف على قوله وهذا الدليل مبنى على عدة امور الخ لا على ماقبله (قوله فلا يترجح به الخ) وهذا على ماقالوا ان الرأى الكلى لاينبعث عنه ارادة جزئية وما قيل انه يجوز ان يكون التعقل منحصرا فى فرد معين فلا يحصل به الا هذا الفرد فانما يفيد لو وقع الجزئى فى الخارج لاتتعلق الارادة به لانه فرع العلم به ولاعلم فلاتعلق (قوله مستندة الى قوى جسمانية) وهى قوى طبيعية بمعنى تقابل القسرية منقسمة بانقسام محالها المتشابهة فيكون قوة النصف نصف قوة الكل اى اجرى الدليل المذكور مع تخلف الحكم عنه لعدم قولهم بتناهى حركاتها فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام (قوله بواسطة نفوسها الجزئية) يعنى ان الجوهر المفارق يدرك الحركة الجزئية بواسطة نفسها الجزئية فيحصل له شوق الى تحريك جرمها فيصدر عنه الحركة الجزئية على قياس صدور حركاتنا الجزئية عن نفوسنا المجردة بواسطة خيالنا فالنفوس الجزئية آلات لامؤثرات فقوله لانها المباشرة الخ ممنوع عند القائلين بالنفوس المجردة للافلاك (قوله امابالضرورة) لانه يستلزم اجتماع المتقابلين اعنى العلية والمعلولية فى شئ واحد بالقياس الى شئ واحد من جهة واحدة **قوله** لا على انها لاتكون واسطة فى صدور تلك الآثار) فانه لو ثبت انقسام القوى الجسمية الفلكية حسب انقسام المحل بالنظر الى الادراك كما صورته لم يلزم ان يكون تحريك النصف الصادر من الجوهر المفارق بواسطة نصف القوة نصف تحريك الكل الصادر منه بواسطة كل القوة وانما يلزم لو وجدت التفاوت بالنصفية فى مبدأ التحريك نفسه وبهذا امكن ان يمنع الملازمة التى ذكرها فى الرد الآتى كما لايخفى *واعلم

واب او عقاب [illegible] يكون [illegible] محال وقد ظهر ان العبد غير مختار فى فعله ولامستبد بتحصيله واذا كان كذلك لايوصف فعله بالحسن او القبح بحسب العقل فان الافعال الاضطرارية والاتفاقية لاتوصف بالحسن والقبح عقلا * قال * الرابعة فى انه تعالى لايجب عليه شئ اذلا حاكم عليه ولانه لو وجب عليه شئ فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب وان استوجب كان ناقصا لذاته مستكملا بفعله وهو محال والمعتزلة اوجبوا امورا منها اللطف وهو ان يفعل مايقرب العبد الى الطاعة فقيل هذا التقريب يمكنه ان يفعل ابتداء فيكون الوسط عبثا ومنها الثواب على الطاعة فقيل تلك الاعمال لاتكافى الام السابقة فكيف تقتضى مكافاة ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة فقيل هو حقه فله عفوه ومنها ان يفعل الاصلح لعباده فى الدنيا فقيل الاصلح للكافر الفقير ان لايخلق ومنها ان لايفعل القبيح عقلا لعلمه بقبحه واستغنائه عنه قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك * اقول * المسئلة الرابعة فى انه تعالى لايجب عليه شئ لان الوجوب حكم والحكم لايثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع فلايجب عليه شئ ولانه لو وجب عليه شئ فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب تركه الذم كان البارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعله فانه حينئذ تخلص بفعله من المذمة وهو محال والمعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده

مبادى لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطه فيجوز ان تباشرها استقلالا ايضا ﴿ المقصد السادس ﴾ الدور ممتنع وهو ان يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة او دونها وامتناع الدور اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازى واما بالاستدلال (لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشئ علة لعلته لزم تقدمه) على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه (على نفسه بمرتبتين فان قيل) لاشك ان العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما فى حركتى اليد والخاتم بل بالذات فحينئذ نقول (معنى التقدم بالعلية) والذات (ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشئ على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشئ لعلته فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه) بحسب المعنى وان كان مخالفا له فى اللفظ (وان اردت به) اى بتقدم العلة على معلوله (امرا وراء ذلك) المذكور الذى هو العلية (فلابد من تصويره) اولا (ثم تقريره) واثباته باقامة الدليل عليه ثانيا (فانا من وراء المنع فى المقامين) اذ لا نتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة (والجواب) ان يقال (معنى تقدم العلة) على معلولها هو (ان العقل يجزم بأنها مالم يتم لها وجود) فى نفسها (لم توجد غيرها) فهذا الترتيب العقلى هو المسمى بالتقدم الذاتى (وهو المصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك فى انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد) فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه فلذلك قال (والتقدم بهذا المعنى تصوره) ولو بوجه ما (وثبوته) للعلة كلاهما (ضرورى) فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصوير واستدلال (وقد يقال) اى فى ابطال الدور وذلك ان الامام الرازى بعدما اعترض فى الاربعين على الدليل المذكور قال والاولى ان يقال (كل واحد منهما) على تقدير الدور (مفتقر الى الآخر المفتقر اليه) اى الى ذلك الواحد (فيلزم) حينئذ (افتقاره) اى افتقار كل واحد (الى نفسه وانه محال

ان هذا الجواب المذكور انما يتم على مذهب متأخرى الفلاسفة من اثبات نفس مجردة للفلك سوى النفس المنطبعة فى جرمه واما على ظاهر مذهب المشائين من انه ليس للفلك نفس غير النفس المنطبعة فلا (قوله لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم) المختار على تقدير ثبوت النفس الناطقة للفلك ان المدرك للكليات والجزئيات جميعا هو تلك النفس وان كان صور الجزئيات مرتسمة فى النفس الجسمانية فهى آلة للنفس الناطقة فى ادراك الجزئيات كخيالنا بالنسبة الى انفسنا الناطقة الا ان الخيال غير سار فى البدن وهى سارية فى جميع جرم الفلك فالقول بأن المباشرة للتحريكات الجزئية اذا كانت واسطة هى النفوس المنطبعة غير ظاهر وانما يظهر ما ذكره الامام الرازى وانكره عليه غيره من ان مبدأ الارادة الكلية هذه النفس المجردة ومبدأ الارادة الجزئية تلك النفس المنطبعة فتأمل لان المنطبعة فتأمل (قوله لان العلة متقدمة على المعلول) المراد بها العلة الفاعلية سواء كانت علة تامة ايضا كما فى بعض البسائط ام لا واما العلة التامة للمركبات فقد عرفت انها لا تتقدم على المعلول اصلا ثم لا يتعقل كون كل من مركبين علة تامة للآخر فلا حاجة الى نفيه (قوله قولك) اى مقولك المعتبر تقديرها لاثبات للازمة وان لم يكن مذكورا صريحا (قوله فيمنع بطلانه) وايضا فلا معنى لقوله بمرتبتين حينئذ ولم يقل يمنع الملازمة لاتحاد المقدم والتالى لانه يكفيها المغايرة الاعتبارية كما يقال لو كان زيد انسانا لكان حيوانا ناطقا (قوله المذكور) يعنى تذكير ذلك المشار به الى نفس العلية بتأويل المذكور (قوله فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة) فضلا عن اللزوم فلا يصح الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان الشئ علة لعلته كان متقدما على ذاته (قوله فالجواب ان الخ) اختيار الشق الثانى (قوله معنى تقدم الخ) فيصير حاصل الاستدلال لو كان الشئ علة لعلته لزم ترتب الشئ على نفسه بحيث يصح دخول الفاء بينهما بأن يقال وجد زيد فوجد زيد والتالى باطل فكذا المقدم (قوله بعد ما اعترض) اى بما ذكره المصنف بقوله فان قيل الخ (قوله قال والاولى ان يقال الخ) ذكره بعد التنزل عن بديهة المدعى كما عرف العلم بعد التنزل عن كونه ضروريا والحمل على التنبيه يمنعه السياق (قوله اى الى ذلك الواحد) يعنى ان الضمير ليس راجعا الى كل واحد لفساد المعنى بل الى الواحد لكن لابد من اعتبار العموم المستفاد من كلمة كل بعد ارجاع الضمير كأنه قيل واحد منهما مفتقر الى

فى الدنيا ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا ما اللطف وهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدى الى الالجاء فهو واجب على معنى ان تاركه يستحق الذم عند المعتزله لان اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب لان ما يقرب المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل المكلف به المستلزم للغرض منه وما يحصل به الغرض من التكليف يكون واجبا لان التكليف واجب وهو لا يتم الا باللطف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فقيل هذا التقريب ممكن الوجود فى نفسه والله تعالى قادر على كل الممكنات فوجب ان يكون الله قادرا على ايجاد هذا التقريب فيمكنه ابتداء من غير ذلك الوسط فيكون الوسط عبثا واما الثواب وهو نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال فهو واجب على الله تعالى جزاء عن التكاليف والطاعات فقيل الله تعالى من النعم السابقة والاعمال لا تكافى النعم السابقة فكيف تقتضى مكافاة واما العقاب على الكبائر قبل التوبة فهو واجب على الله تعالى عند معتزله بغداد فقيل العقاب حقه وليس فى استيفائه نفع ولا فى اسقاطه ضرر فله عفوه بل يحسن عفوه كما فى الشاهد واما الاصلح فواجب على الله تعالى ان يفعل الاصلح لعباده عند معتزلة بغداد فقيل الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا فى الدارين واما القبيح فواجب على الله تعالى ان لا يفعل القبيح عقلا لان الله تعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه فوجب ان لا يفعل قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك فانه لا قبيح بالنسبة

اذ الافتقار نسبة) لاتتصور الا (بين الشيئين) فكيف يتصور بين الشئ ونفسه قال (والاقوى) في الاستدلال على ابطاله هو (ان نسبة المفتقر اليه) وهو العلة (الى المفتقر) وهو المعلول (بالوجوب) لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا (و نسبة المفتقر) الى المفتقر اليه (بالامكان) لان المعلول المعين لايستلزم علة معينة بل علة ما (وهما) اعنى الوجوب والامكان (متنافيان) فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقر الى الآخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو محال وانما كان هذا اقوى من ذلك الاول لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتبارى لايقال جاز انيكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول لادور

الآخر المفتقر اليه اى واحد كان منهما واعلم ان الافتقار اعم من العلية لانها افتقار في الوجود **قوله** والاقوى في الاستدلال) فيه بحث لان هذا الاستدلال انما ينفى كون كل من الشيئين علة مستلزمة للآخر والمدعى اعم من ذلك وهو عدم جواز كون كل واحد منهما علة للآخر سواء استلزمه ام لا كما في كون كل منهما فاعلا للآخر مع عدم توقفه على شرط ايضا فالدليل قاصر عن المدعى اللهم الا ان يحمل على ان نسبة المفتقر الى المفتقر اليه يتعين ان يكون بالامكان الخاص ونسبة المفتقر اليه الى المفتقر يحتمل الوجوب على قياس ماسلف في المقصد الرابع لكن ظاهر تقريره يأباه مع انه غير تام في نفسه كما حققناه هنالك **قوله** لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا) قالوا السبب في ذلك هو ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص و المعلول المخصوص يستدعى لامكانه علة تامة فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التى لايتصور اقتضاؤها الا لشئ مخصوص و المعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولاشك ان الامكان لايستدعى علة مخصوصة ومن هو ارعم لفلاسفة ان العلم بالعلة المعينة يستلزم بالمعلول المعين دون العكس وان كان محل بحث واشكال بناء على ان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب الوجود العينى لا الظلى حتى يستلزم علمها علمه فتأمل (قوله لان العلة المعينة تستلزم الخ) اى قد تستلزم بأن يكون علة تامة او مساوية لها والمعلول المعين لايستلزمها اصلا فلو كان شئ واحد بالقياس الى آخر مفتقرا اليه لتحقق النسبة بينهما بجواز استلزامه له وامتناع استلزامه له فاندفع ماقيل ان هذا البيان مختص بابطال بعض صور الدور اعنى بالا... لك المعلول عن العلة و المدعى عام وكذا ماقيل هذا الوجوب هو الوجوب بالغير و الامكان هو الامكان بالقياس الى الغير و لاتنافى بينهما لان المراد بالوجوب والامكان ههنا الاستلزام وعدمه فتدبر (قوله بالامكان) اى الخاص (قوله لان المعلول المعين لايستلزم) اى اصلا لان احتياجه للامكان وهو لايستدعى علة معينة **قوله** يكفيه التغاير الاعتبارى) والتغاير الاعتبارى موجود فيما نحن فيه باعتبار كونه موقوفا و موقوفا عليه ثم ان هذا التغاير الاعتبارى لاينافى الدور لاتحاد الجهة بحسب الذات واصل التوقف فان قلت التغاير الاعتبارى لايكفى في تحقق نسبة الافتقار قلت انما لايكفى لاستلزام الافتقار التقدم الذى لايتصور بين الشئ ونفسه فلو صير اليه ههنا لعاد الاعتراض المورد على الدليل الاول وهو الذى فر منه هذا المستدل (قوله يكفيه التغاير الاعتبارى) فانه باعتبار كونه مفتقرا مغاير لنفسه باعتبار كونه مفتقرا اليه وليس هذان الاعتباران منشأين لعلية احدهما للآخر حتى يرد انه لادور مع تغاير الجهة بل اعتباران حصلا بعد اعتبار العلية (قوله لايقال الخ) يعنى يرد على الاقوى مايرد على الاولى فلايكون اقوى **قوله** لانا نقول لادور الامع اتحاد الجهة) قيل هذا ليس بشئ لان الدور هو ان يكون الشئ مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة ولايقدح في ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا صفة لذلك الشئ وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده فان منشأ احدى النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه وجوابه ان الشارح حمل كلام المجيب على اعتبار الجهتين بحسب اصل التوقف بأن يكون (ا) موقوفا على (ب) في وجوده و(ب) موقوفا عليه في بقائه مثلا ولهذا رده بانتفاء الدور حينئذ كيف ولو لم يحمل عليه بل على ماذكره هذا القائل لم يستقم التجويز المذكور اصلا فان التوقف اذا كان من جهة واحدة ونشأ من هذه الجهة المفتقر والمفتقر اليه وصار كل منهما منشأ لنسبة مخالفة للاخرى كانت تلك الجهة منشأ لهاتين النسبتين بالحقيقة فان لازم اللازم لشئ لازم لذلك الشئ

الى الله تعالى ❁ قال ❁ الخامسة ان افعاله لاتعلل بالاغراض لوجوه الاول انه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال لايقال غرضه تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل والا لزم الاستكمال الثانى ان تحصيل الاغراض ابتداء مقدور الله تعالى فجعلها غايات عبث وهو ينافى الغرض الثالث الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبله لزم ان يكون الحادث حينئذ وان لايكون الغرض غرض هذا الحادث وان وجد معه عاد الكلام في اختصاصه به ولزم التس او التنزيه عن الغرض واتفقت المعتزلة على ان افعاله واحكامه معللة برعاية مصالح العباد لان مالا غرض فيه عبث وهو على الحكيم محال واجيب بأن العبث ان كان هو الخالى عن الغرض فهو عين الدعوى وان كان غيره فلابد من تصويره اولا وتقريره ثانيا ❁ اقول ❁ المسئلة الخامسة ان افعال الله تعالى لاتعلل بالاغراض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء والغرض مالاجله يصدر الفعل من الفاعل واحتج المص على ان افعاله تعالى لاتعلل بالاغراض بوجوه الاول انه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره واللازم محال بيان الملازمة ان كل من يفعل لغرض كان مستكملا بفعل ذلك الشئ والمستكمل بغيره ناقص لذاته لايقال غرضه تحصيل مصلحة العبد فلايلزم ان يكون مستكملا بغيره لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصلح ان يكون غرضا داعيا

To: www.al-mostafa.com

الامع اتحاد الجهة وعبارة لباب الاربعين هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منهما ان المعلول يجب ان يكون له علة بخلاف العلة اذ لا يجب لهما من حيث هى ان يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولك ان تحملهما على المعنى الاول الذى هو الصحيح ثم قال الامام (ولا يرد) اى على الدليل الاولى اوالاقوى (المضافان) نقضا بأن يقال كل منهما مفتقر الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان تكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان فلو صح ماذكرتم لامتنع المضافان وانما لم يردا نقضا على ماذكره (لانهما اعتباريان) لا يوجدان فى الخارج فلا يوصفان بالافتقار اصلا فضلا عن ان يفتقر كل الى الآخر (او) نقول (تلازمهما) على تقدير كونهما موجودين (لوحدة السبب) الذى يقتضيهما لا لافتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال صاحب اللباب (ومع ماسبق) من جواب شبهة الامام على تقدم العلة (فان عنى بالافتقار) الذى هو مبنى الدليل المرضى عنده (امتناع الانفكاك) مطلقا (فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر (ولا امتناع) فى ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه (وان اريد) بالافتقار امتناع الانفكاك (مع نعت التأخر)

وتوسيط صفة المفتقر و المفتقر اليه لا يجوز اجتماع هاتين النسبتين المتناقضتين وهذا ظاهر لمن له ادنى تأمل (قوله لا دور الخ) يعنى ان مجرد كون الجهتين منشأين وعلتين للنسبتين لا يكفى فى جواز اتصاف شئ بالقياس الى آخر لان هذا اختلاف فى الجهة التعليلية فلا ينفع فى ذلك اختلافهما بالمفتقرية والمفتقرية اليه بل لابد من اعتبار الجهتين فى كل منهما على وجه التقييد لتغاير المنسوب اليه بالوجوب للمسوب اليه بالامكان وحينئذ لا دور فتدبر فانه قد خفى على الناظرين (قوله لباب الاربعين) للقاضى الارموى قوله ولك ان تحملها على المعنى الاول الذى هو الصحيح) وجه الفساد الذى اشار اليه فى الثانى هو ان العلة المعينة تستلزم المعلول المعين كما سبق فلا يصح قوله بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هى ان يكون لها معلول (قوله ولك ان تحملها الخ) بأن يراد بالمفتقر والمفتقر اليه العنيان وبقوله واجب بالنسبة وممكن بالنسبة واجب نسبته وممكن نسبته (قوله هو الصحيح) قصر الصحة على المعنى الاول اشارة الى ان المعنى المتبادر فاسد وذلك لان المعلول والعلة اذا اخذا من حيث انهما كذلك فالتلازم من الطرفين لامتناع تحقق احد المتضايفين بدون الآخر وان اخذا من حيث ذاتهما فلا لزوم من جانب المعلول ايضا مع ان الكلام فى المعلول والعلة من حيث انهما كذلك قوله لانهما اعتباريان) الامور الاعتبارية ليس لها امكان ذاتى بالنسبة الى الوجود والعدم وان كان لها امكان بالنسبة الى اتصاف امرها فظهر الفرق بينهما وبين الممكن المعدوم فلا يرد ان الممكن المعدوم متصف بالافتقار الى مرجح جانب العدم نعم ثبوت الافتقار للمضافين باعتبار امكان اتصاف الموضوع بهما يكفى فى الايراد فالوجه هو الجواب الثانى (قوله فلا يوصفان بالافتقار اصلا) اى باعتبار الوجود المحمولى وماقيل ان عدم المعلول يفتقر الى عدم العلة فمدفوع بما حقق من ان علية العدم للعدم ليس فى الحقيقة الا عدم علية الوجود للوجود واما باعتبار الوجود الرابطى فكل من المتضايفين الحقيقيين يحتاج الى معروض الآخر لا اليه فلا افتقار اصلا وهذا الجواب على رأى المتكلمين المنكرين لوجود الاعراض النسبية (قوله تلازمهما على تقدير كونهما الخ) كما ذهب اليه الفلاسفة وماقيل على تقدير التلازم بينهما يلزم استلزام الشئ لنفسه وحينئذ يتوجه ان اللزوم نسبة تقتضى التغاير فوهم مدفوع بما ذكره الشارح بقوله وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الخ كما لا يخفى (قوله لوحدة السبب) كالتولد الذى هو سبب الابوة والبنوة قوله ومع ماسبق من جواب شبهة الامام) انما بين الموصول بقوله من جواب الخ ردا لزعم من زعم ان المراد بما سبق كون النسبة الواحدة ممكنة وواجبة بجهتين اذ الدور لا يتحقق الا باتحاد الجهة (قوله من جواب الخ) وهو قوله والجواب ان معنى التقدم قوله الذى هو مبنى الدليل المرضى عنده) المراد بالدليل المرضى هو الدليل الاول لا الدليل الذى عنونه بالاقوى لان السياق لا يناسبه ويمكن ان يكون

الى الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه بل يكون تحصيل المصلحة اولى بالنسبة اليه لزم الاستكمال بما هو اولى بالنسبة اليه • الثانى ان تحصيل الاغراض ابتداء مقدور الله تعالى لان كل غرض يفرض يكون من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على ايجاده ابتداء فتوسيط الافعال وجعلها غايات يكون عبثا والعبث محال لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا لا يقال لا يمكن تحصيل ما هو غرض الا بذلك الوسط لانا نقول الذى يصلح ان يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور الله تعالى من غير توسط شئ • الثالث الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبل وقت الحادثة المعينة لزم ان يكون الحادثة المعينة ايضا حينئذ اى قبل ذلك الوقت لامتناع تأخر الشئ عن غرضه ولزم ان لا يكون الغرض غرضا لامتناع ان يكون غرض الشئ قبله وان وجد الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين فى ذلك الوقت عاد الكلام فى اختصاص الغرض بذلك الوقت المعين فان لم يكن لغرض لزم التنزيه من الغرض وان كان لغرض فان وجد الغرض الثانى قبله لزم ان يكون الغرض الاول ايضا قبله وان لا يكون الغرض غرضا وان وجد الغرض الثانى فى ذلك الوقت عاد الكلام فيه ويلزم التسلسل او التنزيه عن الغرض واتفقت المعتزلة على ان افعاله واحكامه معللة برعاية مصالح العباد لان الفعل الذى لا غرض فيه عبث والعبث على الحكيم

(اى تأخر)

اى تأخر المفتقر اليه (جاء فى التأخر) اعنى تأخر المفتقر الذى هو المعلول (ماجاء) من الشبهة (فى التقدم) اعنى تقدم المفتقر اليه الذى هو العلة (بعينه) اذ يصير حاصل الدليل حينئذ ان المفتقر اى المعلول متأخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة له لافتقرت اى تأخرت عنه فلزم تأخر الشئ عن نفسه بمرتبتين فيقال ان اردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك لزم تأخر الشئ عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشئ لمعلوله فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلابد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضى ﴿ المقصد السابع فى ﴾ بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهى ان تقول (العلة) المؤثرة يجب ان تكون موجودة (مع المعلول) اى فى زمان وجوده (والا) اى وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول فى زمان ولم توجد العلة فى ذلك الزمان بل قبله (فقد افترقا) اى جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لامعلول وعند وجود المعلول لاعلة (فليس وجوده لوجودها) فلاعلية بينهما (فان قيل) لايلزم من افتراقهما ان لايكون وجود المعلول لاجل وجود العلة اذ (لعلها) اى العلة (فى الزمان الاول) الذى هو زمان وجودها (توجد) المعلول اى تحصل

جهة كون الدليل الثانى اقوى من الاول عدم ورود هذا الاعتراض عليه (قوله بين الدليلين المردود والمرضى) اى المردود عند الامام وهو ماذكره اولا والمرضى عنده وهو الاولى (قوله يتوقف عليها ابطال التسلسل) المراد بالتسلسل ماعرفه بقوله وهو ان يستند الممكن الخ وبالتوقف التوقف فى الجملة ولو باعتبار بعض الادلة • اما الاول فظاهر لان التسلسل الذى لايكون فى العلل المؤثرة لايتوقف ابطاله على كون العلة المؤثرة مع المعلول • واما الثانى فتفصيله ان الوجه الاول يتوقف على هذه المقدمة والوجه الثانى اعنى برهان التطبيق ليس متوقفا عليها لجريانه فى الامور الموجودة متعاقبة كانت او مجتمعة • والوجه الثالث يتوقف عليها لو اجرى فى تسلسل العلل لانه يعم الامور المتعددة الموجودة معا كما سيجئ • والوجه الرابع لايتوقف عليها اصلا لانه جار فى تسلسل المتضايفات ولايتوقف على كونها موجودة او معدومة فضلا عن كونها مجتمعة (قوله العلة المؤثرة يجب ان تكون موجودة) لاشك ان مقدمة ابطال التسلسل وجود العلة فى جميع زمان المعلول لافى ابتداء وجوده فقط والا لايلزم اجتماع العلل باسرها فى الوجود وابطال التسلسل مبنى عليه كما سيأتى لكن ظاهر قوله فى الدليل فيكون عند وجود العلة لا المعلول وكذا سياق اعتراضه يشعر بأن المراد وجوب اجتماعها مع المعلول ولو فى بعض ازمانه فينبغى ان يقال لما ثبت وجوب مقارنة الوجود للايجاد وقد سبق ان المعلول يحتاج الى العلة فى بقائه كما هو محتاج اليها فى ابتداء وجوده ثبت وجوب مقارنة وجودها لوجود المعلول فى جميع ازمانه ويتم المطلوب (قوله العلة المؤثرة) اى المستقلة بالتأثير وانما لم يصرح به لان ماليس بمستقلة ليست بمؤثرة فى الحقيقة بل بعضها (قوله يجب ان تكون موجودة الخ) اى يجب ان يكون باعتبار وجودها الذى به يؤثر مقارنا للوجود الذى هو اثرها و هذا القدر كاف لنا فى اجراء الوجه الاول لانه يكون آحاد السلسلة حينئذ مجتمعة فى الوجود فيكون المجموع موجودا وماقيل ان مقدمة ابطال التسلسل وجوب وجود العلة فى جميع ازمان وجود المعلول لا فى ابتداء وجوده فقط والا لايلزم اجتماع العلل باسرها فى الوجود وابطال التسلسل مبنى عليه فوهم منشاؤه انه حينئذ يجوز ان يكون العلة باعتبار وجودها فى الزمان الثانى مؤثرا فى وجود المعلول وعلة العلة مجتمعة مع العلة فى ابتداء وجودها ولاتكون مجتمعة فى الزمان الثانى لان مقارنة العلة مع المعلول انما يجب فى ابتداء وجوده لافى جميع ازمنته فلاتكون علة العلة مجتمعة مع المعلول وانما قلنا انه وهم لان علة العلة على هذا التقدير ليست علة لما هى علة مؤثرة فى المعلول لانها مؤثرة فيه باعتبار وجودها فى الزمان الثانى وعلة العلة مقطعة عنها باعتبار هذا الوجود وانما هى مؤثرة فى وجودها الابتدائى وهى ليست علة للمعلول بهذا الاعتبار (قوله فليس وجوده لوجودها) لتخلف كل منهما عن الآخر (قوله اى تحصل وجوده الخ) اشار بذلك الى ان قوله فى الزمان متعلق بالوجود

محال واجيب بان المراد بالعبث ان كان هو الخالى عن الغرض فهو عين الدعوى فيكون استدلالا بالشئ على نفسه وان كان المراد بالعبث غير الخالى عن الغرض فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره ثانيا اعلم ان المعتزلة يقولون فعل الحكيم لايخ عن غرض هو الداعى الى ذلك الفعل والالزم الترجيح بلا مرجح والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم المجتهدون يفرعون على ماورد من الشارع من المنع والاذن فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض ومن الناس من يقول الغرض سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فان من الكمالات مالا يحصل الا بذلك السوق كان الجسم لايمكن ان ينتقل من مكان الى آخر الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فبعض الاغراض من غير توسط الفعل الخاص به يمتنع تحصيله والممتنع ليس بمقدور عليه واهل السنة يقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شان فعله ان يتصف بالقبح وكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم الى غير غايات حركاتهم ولا يسئل عما يفعل لم وكيف * قال ● السادسة قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بدونه قبيح قلنا مبناه على القول بالحسن والقبح فى افعاله ومع ذلك فالتفضل انما يقبح ممن يتصور له النفع و الضر واحتج منكروا التكليف بأن العبد مجبور لما مر فيقبح تكليفه ولانه لو عرى الغرض

وجوده (فى الزمان الثانى) فيكون التأثير والايجاد فى الزمان الاول والتأثر وحصول المعلول فى الزمان الثانى (قلنا الايجاد) اى ايجاد العلة المعلول وايجابها اياه (ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف) حصول المعلول (عنه) اى عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشئ عن نفسه (وان كان) الايجاد والايجاب (غيره) اى غير حصول المعلول (كان) ذلك الغير الذى هو الايجاب (موجبا) فى الحال (له) اى لحصول ذلك المعلول (فى ثانى الحال وله) اى فلذلك الغير وهو الايجاب (ايجاب) آخر وننقل الكلام الى ايجاب الايجاب (ويتسلسل) الايجابات الى غير النهاية (وفيه نظر لانه) اى الايجاب على تقدير المغايرة (ليس موجبا) حتى يلزم ان يكون له ايجاب آخر (بل) يكون (ايجابا) مغايرا لحصول المعلول (والا) اى وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا (لزم التسلسل) فى الايجاب (مطلقا) سواء كان الايجاب حال وجود المعلول اوقبله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول اولم يكن (ولان الضرورة تنفى كون الايجاب نفس) حصول (المعلول) اذ لابد من ذلك ا حد يعلم صدق قولنا اوجبه العلة فحصل فترديد الايجاب بين ان يكون نفسه اوغيره ترديد بين امرين احدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستقبح جدا (وقد يجاب بأنه) اذا كانت العلة توجب فى الحال وجود المعلول فى ثانى الحال فحينئذ (لا معلول حال ايجاب العلة وبالعكس) اى لا ايجاب

المستفاد من الايجاد كأنه قيل يحصل وجوده الذى فى الزمان الثانى وليس متعلقا بالايجاد فيكون المعنى ان العلة فى الزمان الاول وايجاده فى الزمان الثانى الذى هو زمان حصول المعلول فانه مع كونه باطلا فى نفسه لامتناع حصول الايجاد بدون محله فيه اعتراف بمقارنة العلة المؤثرة لوجود المعلول ومنافاة بالسابق واللاحق والى دفع مايرد من ان القول بكون الايجاد فى الزمان الاول وحصول المعلول فى الزمان الثانى بين البطلان لان الاضافة لاتحصل بدون الطرفين قلت لانه ليس المراد بالايجاب والايجاد الامر الاضافى الذى ينتزع من العلة والمعلول بعد وجودهما بل تحصيل الوجود الذى من مقولة الفعل المتقدم على حصول المعلول **قوله** ويتسلسل الايجابات الى غير النهاية) وهذا التسلسل باطل بدليل لايتوقف على تلك المقدمة وهو برهان التطبيق اوكون السلسلة الغير المتناهية محصورة بين الحاصرين فلا يلزم المصادرة كما ظن ويندفع الاعتراض بأنه تسلسل فى الامور الاعتبارية مع انه فى جانب المعلول وهو ملتزم (قوله ويتسلسل الايجابات الخ) وهو باطل اما بالبديهة لانا نعلم قطعا انه لايصدر حين صدور اثر امور غير متناهية واما ببرهان لايتوقف على هذه المقدمة لئلا يلزم المصادرة **قوله** لانه ليس موجبا الخ) قيل عليه الايجاب امر متحقق فى محله فلا بد له من علة الاتصاف ويتحقق ايجاب آخر ويلزم التسلسل البتة (قوله لانه ليس موجبا) قيل ان الايجاب امر متجدد فلا بد له من علة الاتصاف ويتحقق ايجاب آخر ويلزم التسلسل البتة فتدبر (قوله بل كان الايجاب) اى على تقدير المغايرة موجبا لزم التسلسل مطلقا لانه اذا كان الايجاب مع كونه مغايرا ومتقدما على وجود المعلول موجبا لاجل استتباعه له فكونه موجبا حال عدم المغايرة والمعية بطريق الاولى لان الاستتباع حينئذ اقوى فاندفع ماقيل ان كون الايجاب موجبا على تقدير المغايرة والقبلية كيف يستلزم كونه موجبا على تقدير انتفائهما فالصواب ترك قوله والا لزم التسلسل مطلقا **قوله** سواء كان مغايرا لحصول المعلول او لم يكن) فان قلت لزوم الايجاب على تقدير مغايرة الايجاب لحصول المعلول فعلى تقدير عدم المغايرة كيف يتصور الايجاب قلت على تقدير عينية الحصول يعتبر الايجاب بالنسبة الى الوجوب اللاحق ونحوه لا بالنسبة الى نفس الحصول **قوله** احدهما لازم الانتفاء) يعنى احدهما المعين وحق الترديد لزوم انتفاء احد الامرين لا على التعيين فى اول الوهلة (قوله لازم الانتفاء) اى عند العقل بحيث لايجوزه اقول يمكن توجيه الجواب بحيث لايرد النظر المذكور بأن يقال الايجاد وان كان مغايرا لحصول الاثر بحسب المفهوم وبهذا المغايرة يصح الترتيب بينهما بالفاء كما فى قولك رماه فقتله فهو اما نفس حصول الاثر فى الخارج فلا يتخلف عنه او غيره فى الخارج متقدم عليه فهو امر يوجب حصول المعلول فى الزمان الثانى فيكون موجبا وننقل الكلام الى الايجاب

كان عبثا فيقبح وان كان لغرض فذلك الغرض لايكون له لتعاليه عنه ولا لغيره فانه تعالى قادر على تحصيله ابتداء فيقبح التكليف واجيب بان حاصل التكليف ايذان من الحق للخلق بنزول الثواب وحلول العقاب على اهل الجنة والنار وفرقان بين السعداء والاشقياء وحكمه لاتطلب لميته ولا تسأل علة يعترض ولا يعترض عليه ويسأل ولايسأل عنه كما قال الله تعالى لايسئل عما يفعل وهم يسألون ✲ اقول ✲ المسئلة السادسة قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم قبيح قلنا مبناه على القول بالحسن والقبح فى افعاله تعالى والوجوب على الله تعالى وهذه امور باطلة عندنا ومع ذلك اى مع تسليم هذه الامور فلا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل انما يكون التفضل بالتعظيم قبيحا ممن يتصور النفع والضر ولئن سلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا فاستحقاق التعظيم لايتوقف على التكليف بالافعال الشاقة فان التلفظ بكلمة الشهادة اسهل من الجهاد والصوم مع ان التعظيم المستحق بالتلفظ بكلمة الشهادة اعظم واحتج المنكرون للتكليف بان العبد مجبر فى افعاله لما مر من ان الكل بخلقه تعالى وارادته فيقبح تكليف العبد بما ليس باختياره ولان التكليف بالفعل الشاق ان لم يكن لغرض كان عبثا فيقبح من الحكيم وان كان لغرض فيستحيل ان يكون ذلك الغرض لغيره تعالى لتعاليه عن ان يكون الغرض له ويستحيل ان يكون ذلك الغرض لغيره تعالى فان الله تعالى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء فيقبح التكليف

حال حصول المعلول (فليس حصوله لايجابها له) ولما امكن ان يتطرق اليه المنع المذكور اولا قال
المصنف (والاولى) فى دفع تجويز كون الايجاب فى الحال وكون وجود المعلول فى ثانى الحال
هو (التعويل على الضرورة) الحاكمة باستحالة ذلك (فان معنى الايجاب) اى ايجاب العلة المعلول
(هو ان يكون وجوده مستندا الى وجودها ومتعلقا بها) اى وجودها بحيث (لو ارتفعت) العلة
(ارتفع) المعلول تبعا لارتفاعها (وبالجملة فليس وجوده) اى وجود المعلول (من علة غير ايجاد)
تلك (العلة وايجابها اياه) اى لاتمايز بينهما بحيث يقال ان احدهما غير الآخر بل هما بحيث يعدان
واحدا فليس الكسر الذى هو تحصيل الانكسار فى المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر
فكيف يتصور ان هناك كسرا حقيقة وليس هناك حصول الانكسار وكذا الايجاد وحصول الوجود
فلا يتصور ان ثمه ايجاد حقيقة وليس ثمه حصول وجود (فلا ايجاد) من العلة (حال العدم) اى حال عدم المعلول
(بالضرورة) لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه اذ هما بحيث لايتصور الانفكاك
بينهما فبطل ماتوهم من ان الايجاد فى الزمان الاول حصول الوجود فى الزمان الثانى وقد يقال
انما جمع بين الايجاد والايجاب فى الذكر تنبيها على انه لافرق فيما ذكر بين الايجاد الايجابى والايجاد
الاختيارى فان حصول الوجود لايتصور تخلفه عنهما اصلا ﴿ المقصد الثامن ﴾ التسلسل محال وهو
ان يستند الممكن مثلا فى وجوده (الى علة) مؤثرة فيه (و) تستند (تلك) العلة المؤثرة (الى علة) اخرى
مؤثرة فيها (وهلم جرا الى غير النهاية لوجوه) خمسة (الاول جميع تلك السلسلة) المشتملة على

الثانى واذا كان غير حصول المعلول فى الخارج و متقدما عليه كان موجبا لحصوله فى الزمان
الثانى بخلاف ما اذا لم يكن غيره فى الخارج او لم يكن متقدما فانه ايجاب وليس بموجب (قوله
وقد يجاب) اى عن قوله فان قيل (قوله فليس حصوله لايجابها له) فلا علية اذ هى الايجاب
(قوله ولما امكن الخ) بأن يقال لانسلم ان ليس حصوله لايجابها له لان معنى ايجابها له ان يكون
الايجاب فى الزمان الاول والحصول فى الزمان الثانى الا ان المنع ههنا قريب من المكابرة لان الايجاب
حينئذ لايكون ايجابا فلذلك قال الشارح قدس سره يتطرق وقال المصنف والاولى (قوله بحيث
لو ارتفعت العلة الخ) فلو كان حصول المعلول فى ثانى الحال ولا ايجاد فيه يكون وجود المعلول
مجامعا لارتفاع العلة فلا يكون ارتفاعه تابعا لارتفاعها (قوله اى لاتمايز بينهما الخ) لم يذكر احتمال
عبارة المتن لدعوى اتحاد الوجود والايجاد لظهوره وقد اشار بقوله لما عرفت من ان حصول وجوده
منها هو عين ايجادها اياه او هما بحيث لا يتصور الخ الى احتمال الامرين ثم دعوى الاتحاد ههنا
لاينافى ماسبق من ان الايجاد غير حصول المعلول البتة للفرق بين وجود المعلول فى نفسه ووجوده
من العلة فالاول هو المحكوم عليه بالمغايرة اولا والثانى هو المحكوم عليه بالاتحاد كذا قيل (قوله
لاتمايز الخ) يعنى ان المراد نفى الغيرية فى الخارج سواء اتحدا مفهوما اولا ولذا لم يقل عين اتحاد
العلة لان المقصود اعنى عدم افتراقهما فى الزمان لايتوقف على الاتحاد ولئلا يرد ان الايجاد صفة العلة
وحصول المعلول صفة المعلول وان قيد بقيد عن العلة كما حققه الشارح قدس سره فى تعريف الدلالة
فكيف يتحدان (قوله بحيث يعدان واحدا) اما للعينية او للزوم (قوله حقيقة) اشار بذلك الى ان
قولهم علمته فلم يتعلم وكسرته فلم ينكسر من قبيل المجاز بمعنى مباشرة اسباب التعليم والكسر (قوله
فلا ايجاد من العلة حال العدم) وهو المطلوب (قوله من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه)
وان كان وجوده مغايرا لها اشارة الى ما ذهب اليه المحقق التفتازانى (قوله اذ هما بحيث الخ)
فى اكثر النسخ بكلمة او اشارة الى ما اختاره قدس سره وفى بعض النسخ كلمة اذ التعليلية فمعنى
قوله عين الآخر انه بحيث يعد عين الآخر كما صرح به سابقا (قوله انما جمع الخ) يعنى ان السائل
اكتفى فى السؤال على الايجاب حيث قال يوجد فى الزمان الثانى وانما زاد المجيب الايجاب للتنبيه على
ماذكر وذلك لانه جعل الايجاد العام مقابل الايجاب فيراد به ماعدا الخاص وهو الايجاد الاختيارى (قوله
وهو ان يستند الخ) يعنى ان المقصود بالابطال هذا التسلسل لكونه مناطا لاثبات الواجب لا ان حقيقة

لانه حينئذ يكون توسيط التكليف
عبثا واجيب عنهما بانه مبنى على
طلب اللمية وهو باطل لانه لايجب
ان يكون كل شىء معللا والا لكانت
عليته تلك العلة معللة بعلة اخرى ولزم
التسلسل بل لابد من الانتهاء الى مالا
يكون معللا البتة واولى الامور
بذلك افعال الله تعالى واحكامه
وحاصل التكليف اعلام الحق الخلق
بنزول الثواب وحلول العذاب على
اصحاب الجنان واصحاب النيران
وفرقان بين السعداء الذين لهم
درجات والاشقياء الذين لهم دركات
وحكمه تعالى لايسأل عنه وله
ان يعترض على غيره وليس لغيره
ان يعترض عليه يسأل ولا يسأل عنه
كما قال الله تعالى لايسئل عما يفعل وهم
يسألون ۞ قال ۞ الكتاب الثالث
فى النبوة وما يتعلق بها وفيه ثلاثة
ابواب الاول فى النبوة وفيه مباحث
الاول فى احتياج الانسان الى النبى لما
لم يكن الانسان بحيث يستقل بأمر
نفسه وكان امر معاشه لايتم الا بمشاركة
آخر من ابناء جنسه ومعاوضة
ومعارضة ويجرى بينهما فيما
يعن لهما بما يتوقف عليه صلاح
الشخص او النوع احتاج الى عدل
يحفظه شرع يفرضه يختص بآيات
ظاهرة ومعجزات باهرة تدعو الى
طاعته وتحث على اجابته وتصدق
فى مقالته يوعد المسىء بالعقاب ويعد
المطيع بالثواب وهو النبى عليه
السلام ۞ اقول لما فرغ من الكتاب
الثانى فى الالهيات شرع فى الكتاب
الثالث فى النبوات وما يتعلق بها
وذكر فيه ثلاثة ابواب الباب الاول
فى النبوة الباب الثانى فى الخير والشر
والجزاء الباب الثالث فى الامامة
الباب الاول فى النبوة وذكر فيه

تلك الممكنات التى لاتتناهى اذا اخذ من حيث هو جميعها (اى) اخذ (بحيث لايدخل فيهـا)
اى فى جميعها (غيرها)اى غير تلك الممكنات (ولايخرج عنهـا شئ منهـا) فلاشـك انه (ليس
بمعـدوم والافيعدم جزء) لان المركب لايتصـور عدمه الابعدم جزء من اجزائه (والمفروض
عـدم دخول غير الاجزاء التى كل واحد منهـا موجود) وذلك لانا اخذنا جميع تلك الممكنـات
الموجودة بحيث لم يدخـل فيه شىء سـواها واذا لم يكن ذلك الجميـع معـدوما (فهو موجود
اذلاواسطة) بين الموجود والمعدوم (وليس)ذلك الجميـع الموجود (بواجب)لذاته (لاحتياجه
الى كل جزء) من اجزائه التى كلهـا ممكنـة والمحتـاج الى الممكن أولى بأن يكون ممكنـا (فهـو)
اى ذلك الجميـع (ممكن) لانحصـار الموجود فى الواجب والممكن (فله علة) لما مر من ان الممكن
محتـاج فى وجوده الى مايوجده(خارجة) عن ذلك الجميـع (اذ الموجد للشئ لايكون نفسـه)
والا كان موجودا قبـل وجود نفسـه (ولاشـيئا من اجزائه والا اوجـد) ذلك الجزء (نفسـه)
لان موجد الكل موجد لاجزائه كلها ومن جملتهـا ذلك الجزء (وانهـا) اى تلك العلة الخارجة
عن سلسـلة الممكنات (توجد) لامحالة (جزأ) من اجزاء تلك السلسـلة (فان جميع الاجزاء لووقع
بغيرها) اى غير تلك العلة (كان المجموع) ايضا (واقعابغيرها) اذليس فى المجموع شئ سوى
تلك الاجزاء (فلم تكن) تلك العلة الخـارجة (علة)للمجموع لاستغنائه فى وجوده عنهـا بالكلية
واذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من اجزاء السلسلة (فلايكون ذلك الجزء مسـتندا الى عـلة)
موجـدة (داخلة فى السلسـلة) والاتوارد موجـدان عـلى معلول واحـد شخصى (وهو)
اى عـدم استناد ذلك الجزء الى علة داخـلة فى السلسـلة (خلاف المفروض) لانا قد فرضنـا
ان كل واحد من آحاد السلسلة مستندة الى آخر منها الى غير النهاية هذا خلف وايضا اذا لم يستند
ذلك الجزء الى علة داخـلة كان طرفا لتلك السلسـلة فتكون متنـاهيـة مع فرضها غير متنـاهيـة

التسلسل ذلك ولان المحال هو هذا التسلسل (قوله الابعدم جزء الخ) سواء اجتمع معه عدم جزء
آخر اولا **قوله** وليس ذلك الجميع الموجود بواجب) اذا كان المقصود من ابطال التسلسل اثبات
الواجب لم يحتج الى هذه المقدمة كما لايخفى (اولى بأن يكون ممكنا) لاحتياجه الى امور متعددة وكون
واحد منها ممكنا محتاجا الى علة فيكون مقتضيات امكانه وجهات امكانه متعددة فيكون اولى به (قوله والا
اوجد نفسه الخ) فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبة ومراتب (قوله فان جميع الاجزاء الخ) اشار باقامة
هذا الدليل مع ان ماذكر سابقا من ان موجد الكل موجد لكل جزء منه كاف فى اثبات ان الخارجة توجد جزأ
من اجزائه الى ان اثبات هذا المطلب لايتوقف على ذلك كيلا يرد ما اورد عليه **قوله** والاتوارد موجدان
على معلول واحد شخصى) هذا التقرير انما يجرى على تقدير استقلال كل واحد من الآحاد بالتأثير
فيما بعده ولايجرى فيما اذا كان كل واحد منها جزء مؤثر الى نهاية وان امكن ان يبطل هذا ايضا بأن جميع
الآحاد على هذا التقدير ايضا يحتاج الى علة مستقلة بالتأثير خارجة عن الجميع بتمامها اذلو كانت مركبة من
الخارج وبعض الاجزاء وقد تقرر ان العلة المستقلة المؤثرة فى مركب علة كذلك لكل جزء منه لكان
ذلك الجزء جزء مؤثر نفسه فيتقدم على نفسه واذا كانت خارجة عن الجميع بتمامها ومؤثرة مستقلة فى بعض
الآحاد لم يستند ذلك البعض الى بعض آخر اصلا والا لم يكن الخارج مؤثرا استقلالا فيه هذا خلف هذا اذا اعتبر
كل من الآحاد جزء مؤثر فيما بعده اوشرطا واجبا وجوده فى جميع ازمان وجوده واما اذا اعتبر البعض
معدا للبعض لاالى نهاية فهو غير باطل عند الفلاسفة وباطل ببرهان التطبيق عندنا (قوله والاتوارد
الخ) بهـذا ظهر ان الدليل المذكور انمـا يجرى فى العلل المؤثرة اذ توارد العلل الغير المؤثرة جائز
فالخارج الذى هو علة مؤثرة لكل واحد من آحاد السلسلة المركبة من العلل الغير المؤثرة علة مؤثرة
للكل مع كون كل واحد من الآحاد علة غير مؤثرة لاخرى * واعلم انه يمكن تقرير هذا البرهان بوجه
اخصر واوضح بأن يقال لو تسلسل المعلولات الى مالانهاية لزم وجود ممكن اعنى مجموع السلسلة
بلاعلة لان علته لايجوز ان يكون نفسـها ولاجزءها ولاالخارج عنها لماذكر واللازم باطل فالملزوم

(الشئ)

ستة مباحث * الاول فى احتيـاج الانسان الى النبى * الثانى فى امكان المعجزات * الثالث فى نبوة نبينا عليه السلام * الرابع فى عصمة الانبياء عليهم السلام * الخامس فى تفضيل الانبيـاء على الملائكة * السادس فى الكرامات * المبحث الاول فى احتياج الانسان الى النبى النبى فعيل اما من النبوة وهى ماارتفع من الارض وحينئذ يكون معناه الذى شرف على سائر الخلق فأصـله بغير الهمزة وهو فعيل بمعنى مفعول والجمـع انبيـاء واما من النبأ الذى هو الخبر تقول نبأ وانبأ ونبأ اى اخبر فالنبى من انبأ عن سبحانه وتعالى وهو فعيل بمعنى فاعـل قال سيـويه ليس احـد من العرب الا ويقول تنبـأ مسيلمة الكـذاب بالهمزة غير انهم تركوا الهمزة فى النبى كما تركوه فى الذرية والخابية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف ولا يهمزون فى غير هذه الاحرف ويخالفون العرب فى ذلك فى انهم لايهمزون فى غـير هذه الاحرف و يجمع النبى نبـآء قال الشـاعر * ياخاتم النبآء انك مرسـل * بالخير كل هدى السبيل هداكا * ويجمع ايضا على انبياء لان الهمزة لما ابدل والزم الابدال جمع جمع مااصل لامه حرف العلة كعيد واعياد ونبـأت نبآء من ارض الى ارض اذا خرجت من ارض الى ارض اخرى وهذا المعنى اراد الاعرابى بقوله يانبئ الله اى الخارج من مكة الى المدينـة فانكر عليـه الهمزة وقيل النبى هو الطريق ومنه يقال للرسل عن الله تعالى انبيـاء لكونهم طريق الهداية اليه هـذا بحسب اللغة واما فى الشريعة فذهب الحكماء الى ان النبى من كان مختصا

واذا استلزم وجودشيء عدمه كان محالا فالتسلسل محال وههنا اعتراضات * الاول ان لفظ الجميع والمجموع والجملة انما يطلق على المتناهي وهذا نزاع لفظي اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لايخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولايخرج عنها شيء منها وهذا اعتبار معقول في الامور المتناهية وغير المتناهية * الثاني ان الآحاد الممكنة المتسلسلة الى غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شيء من الازمنة وجوابه ان كلامنا في العلل المؤثرة وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول * الثالث ان تلك الآحاد على تقدير اجتماعها في الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصيرها شيئا واحدا وتعتبر اخرى بدون تلك الهيئة فان اردت بجميع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجودا ولا ممكن الوجود ايضا لان الهيئة الوحدانية العارضة لها في العقل امر اعتباري يمتنع وجوده في الخارج واستحالة جزؤ من المركب مستلزمة لاستحالة الكل وان اردت به المعنى الثاني اخترنا ان علة الجميع نفسه على معنى انه يكفي في وجوده نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه فان الثاني علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها ولما يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه اعني ان يعلل كل واحد من اشياء غير متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا تحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فتكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بما فيها انما الممتنع تعليل شيء واحد معين بنفسه والجواب ان المراد هو المعنى الثاني كما اشار اليه بقوله اي بحيث لايدخل فيها غيرها فيكون المجموع حينئذ عين الآحاد ولاشك ان هذه الآحاد ممكنات موجودة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الوجود الممكن محتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في ايجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة كانت العلة الموجدة لجميع الآحاد جميع تلك العلل الموجدة للآحاد وحينئذ نقول جميع تلك العلل

مثله (قوله واذا استلزم الخ) كما فيما نحن فيه فانه استلزم وجود التسلسل عدمه بعدم الاستناد او بعدم اللاتناهي (قوله انما يطلق على المتناهي) فالمجموع ههنا حتى يقال انه ممكن موجود فله علة (قوله وهذا اعتبار معقول) ولو لم يكن معقولا كيف يحكم عليه بأنه غير متناه (قوله لم يكن لها مجموع الخ) وبهذا ظهر ايضا انه لايجري في غير العلل المؤثرة (قوله فيكون تلك الاشياء الخ) اي مجموعها معللة بنفسها لاخفاء في ان المعلول الذي هو مبدأ السلسلة ليس علة لشيء من الآحاد فعلة المجموع ما قبله والتعبير عنه بنفسها مسامحة بمعنى انها ليست خارجة عنها كما صرح به والمراد بالاشياء الحمل فهذا الاعتراض بعينه الاعتراض المشار اليه بقوله وبهذا تبين فساد ماقيل الخ وحينئذ لايتجه الجواب فانه جواب عن كون الاعتراض باختيار كون علة الشيء نفسها حقيقة كما لايخفى ويكون الترديد الآتي بقوله وحينئذ نقول جميع تلك العلل الموجودة الخ قبيحا لعدم احتمال العينية اقول قد عرفت ان المراد بالعلة ههنا المستقلة بالتأثير اي الفاعل مع جميع مايتوقف عليه التأثير فالمعلول المذكور وان لم يكن فاعلا معتبر فيما يتوقف عليه وجود المجموع لكونه جزأ منه فعلى هذا يصح كون علة السلسلة نفسها من غير تجوز لكون الفاعل مع جميع مايتوقف عليه نفسها فاندفع الشبهة بالكلية ولعمري مفاسد قلة التأمل اكثر من ان يحصى (قوله على معنى انها كافية الخ) لابمعنى ان هذا المجموع الواحد المعين علة حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه (قوله لايدخل فيها غيرها الخ) اي في تلك السلسلة غير الآحاد قوله وحينئذ نقول جميع تلك العلل الخ) فيه بحث لان المعترض صرح مرارا ان مراده بالنفس ماهو غير خارج فيظهر من تكريره التفسير ان مراده بالنفس ليس حقيقتها بل ماهو الداخل فيها ومراده بكل واحد من الاشياء في قوله اعني ان يعلل كل واحد من الاشياء المجموعات الواقعة في السلسلة من

بخواص ثلاث الاولى ان يكون مطلعا على الغيب لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادي العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية كونه بحيث يطيعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة الى بدل الثالثة ان يشاهد الملائكة على صور متخيلة و يسمع كلام الله بالوحي وقد اورد على هذا بأنهم ان ارادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع الغائبات فهو ليس بشرط في كون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع على بعضها فلا يكون ذلك خاصة للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض الغائبات من دون سابقة تعليم وتعلم وايضا النفوس البشرية كلها متحدة النوع فلا يختلف حقيقتها بالصفاء والكدر فما جاز لبعض جاز ان يكون لبعض آخر فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي وايضا ما جعلوه خاصة ثانية لاتكون مختصة بالنبي فانهم معترفون ايضا بان مادة العناصر مطيعة لغير الانبياء وايضا ما جعلوه خاصة ثالثة غير متحققة لانهم منكرون للملائكة ولا يثبتون غير الجواهر المجردة العالية وهي مرئية عندهم وفي هذه الايرادات نظر اما الاول فلانهم ارادوا بالاطلاع الاطلاع على بعض مالم يجر العادة به من غير سابقة تعليم وتعلم ومن غير عارض ولاشك ان مثل هذا البعض لايكون لغير النبي واما قولهم النفوس البشرية متحدة بالنوع فيجوز ان يثبت لكل ماثبت لبعض فممنوع اذ يجوز ان يكون التفاوت راجعا الى استعدادات مختلفة بحسب امزجة مختلفة وكذا الخاصة الثانية والثالثة

ولئن سلم ان كل واحـدة من هذه
الخواص الثلاث ليست بخاصة
مطلقة بل خاصة اضافية فالمجموع
خاصة مطلقة للنبي فلا يرد الاعتراض
وذهب الاشـاعرة الى ان النبوة
موهبة من الله تعالى ونعمـة منه
على عبده وهو قول الله تعالى لمن
اصطفاه من عباده ارسلتك وبعثتك
وبلغ عنا* واما بيان احتياج الانسان
الى النبي عليه السلام على طريقة
حكماء الاسلام فبأن يقول ان الله
تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل
وحده بأمر معاشه لانه يحتاج الى
غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها
صناعية ليس كسـائر الحيوانات
التي يكون ماتحتاج اليه من الغذاء
واللباس والمسكن والسلاح طبيعيا
والشخص الواحد لايمكنه القيام
باصلاح تلك الامور وترتيبها
الا في مدة لا يمكن عادة ان يعيش
تلك المـدة وان امكن فهو
عسير جدا فكان امر معاشه لايتم
بل لايتيسر الا بمشاركة آخر من بني
جنسه ومعاوضة ومعارضة تجريان
بينهما فيما يعن لهما مما يتوقف عليه
صلاح الشخص او النوع بحيث يزرع
هذا لذاك ويخبز ذاك لهذا ويخيط
واحد للاخر والاخر يتخذ الابرة
له وعلى هذا قياس سائر الامور
فيتم امر معاش كل من بني نوعـه
باجتماع ومعاوضة ومعارضة فاذا
الانسان محتاج بطبعه في معاشه الى
اجتمـاع يتيسر بسببه المعـاوضة
والمعارضة والمعاضدة ولذلك قيل
الانسان مدني بطبعه فان التمـدن
عندهم عبارة عن هذا الاجتمـاع
واجتماع النـاس على المعاوضـة
والمعارضة والمعاضدة لايتم ولا
ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل

الموجدة للآحاد التي هي علة موجـدة لجميـع الآحاد اما ان تكون عين السلسـلة او داخلة فيهـا
او خارجة عنها والاول محـال لان العلة الموجدة لشيء سـواء كان ذلك الشيء واحدا معينـا
او مركبا من آحاد متناهية او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود عـلى ذلك الشيء ومن المتخيـل
تقدم المجموع على نفســه بالوجود والاشتبـاه انما وقع بين تعليـل كل واحد من السلسـلة بآخر
منها وبين تعليل بمجموعها بمجموعها وهما امران متغـايران والاول هو المتنـازع فيـه الذي نحن
بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثـاني مما ينبـه على بطلانه فانه باطل بديهة عـلى أى وجـه

تمامها وبما نقص منه بواحد او باثنين او بثلاثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل العلل الجملة المعتبرة
بدون الهيئة وعلتها علل الافراد وكذا المراد بماقبله فانه ايضا المجموعات بخلاف قوله اولا الثـاني
علة للاول والثالث للثاني فان مراده بالاول والثاني والثالث وغيرها الآحاد لا المجموعات فهذا الاعتراض
في التحقيق هو الاعتراض الذي نقله الشارح في آخر البحث بقوله وبهذا تبين بطلان ماقد قيـل الخ
وحينئذ يندفع عنه جواب الشارح قطعا اذ قد علم ان مختاره في الحقيقة هو الشق الثاني اعني كون علة
السلسلة جزأ منه والشارح يتكلم على اختيـار الشق الاول فهو ايراد على ظاهر عبـارته على ان في
تقريره ترديدا قبيحا لانه لما حكم اولا بأن علة مجموع السلسلة علل الآحاد التي كل واحد منها داخل
في السلسلة تعين عدم الخروج فالترديد الذي ذكره مثل ان يقال هـذه الجملة من اجزاء الشيء اما غير
خارجة عنه او خارجة عنه ولا خفاء في قبحه وقد يناقش ايضا بأن هذا الذي ذكره مبني على توهم ان
السلسلة موجود آخر ممكن محتاج الى علة اخرى وهي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هنـاك
الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علة وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل واحد منها كلام
خال عن التحصيل وفيه بحث ظاهر* وههنا مناقشة على الحكماء لابد ان ينبه عليهـا وهي ان مجموع
السلسلة اذا كان مغايرا لكل واحد من آحادها ومحتاجا الى علة غير علة كل واحد من الآحاد وردعليهم
الاعتراض بان السلسلة المتناهية كسلسلة العقول العشرة مثلا فان علة مجموع هذه السلسلة لايجوز
ان تكون نفسها ولا داخلة فيها وهو ظاهر ولايجوز ان تكون خارجة عنها والا لكانت واجبة او
ممكنة فان كانت واجبة لزم تعدد الواجب لانهم لايجوزون صدور اثرين عنه تعالى وقد اسندوا اليه
العقل الاول فعلة المجموع لابد ان يكون واجبا آخر وان كانت ممكنة لزم توارد العلل والحاصل ان
القول بانتهاء سلسلة العلل الى الواجب ومنع جواز صدور اثرين عن مؤثر واحد متناقضان وكأنا
اشرنا في اوائل المقصد الثالث الى مايمكن ان يدفع به هذا الاعتراض فليتأمل فيه (قوله والاشتباه) اى
للسائل حيث قال فلكل واحد من آحاد السلسلة علة ولما لم يكن المجموع على هذا الوجه غير الافراد
لم يحتج الى علة خارجة (قوله وهما امران متغايران) اى التعليلان متغايران لكون كل واحد والكل
متغايرين في المفهوم والاحكام الخارجية* اما الاول فلان معنى كل واحد واحد اى واحد كان من غير
ان يكون معه آخر ومعنى الثاني واحد مع آخر* واما الثاني فلصدق قولنا كل واحد يشبعه هـذا
الرغيف دون كلهم وكلهم يحمل هذا الحجر دون كل واحد وقيل في اثبات التغاير انه اذا تحقق
«ا» و«ب» تحقق ثالث هو مجموع «ا» «ب» لا المجموع المركب منهما ومن الهيئة الاجتماعية العارضة
لهما اذ لا يتحقق تلك الهيئة في الخارج بل المراد معروض تلك الهيئة الاعتبـارية وذلك لانا نعلم
ضرورة انه تحقق ههنا ما كان موصوفا بالكثرة والاثنينية ومعروض الهيئة وهو غير كل واحد
لان كل واحد معروض بوصف الوحدة وايضا كل واحد جزء وذلك الثالث كل فكان كل واحد
داخلا فيه انتهى وفيه انا لا نسلم تحقق ثالث انما المعلوم ضرورة عروض الاثنينية والكثرة والجزئية
والكلية ويجوز ان يكون معروضها المتحقق كل واحد من «ا» و «ب» والتغاير بينهما بالاعتبار وهو
لايكفي في تعليله بعلة موجدة واعلم ان الشارح قدس سره قد قرر هذا البرهـان في حواشي شرح
حكمة العين بوجه لايحتاج الى اثبات التغاير ونخصه بما لامزيد عليه وان شئت فارجع اليه (قوله
على اى وجه فرض الخ) اشار بذلك الى ان تعليل المجموع بالمجموع ليس عين تعليل كل واحد من

(فرض)

فرض اعني سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور
اولا على سبيل الدور * الرابع ان العلة الموجدة للكل لا يجب ان يكون موجدة لكل واحد
من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزأ منها كون ذلك الجزء موجدا
لنفسه فان الواجب اذا اثر في ممكن حصل مجموعهما وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن
الذي هو جزؤه فلابد له من موجد ويمتنع ان يكون ذلك الموجد موجدا لكل جزء منه
لامتناع كون الواجب اثر الشيء والجواب ان الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتأثير
والايجاد ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتأثير على معنى
ان لا يكون له شريك في التأثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه لانه
ممكن فلابد له من علة مؤثرة ولا يمكن ان تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والا لم يكن
ذلك البعض مستقلا بالتأثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان يكون في السلسلة
المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان

آحاد السلسلة بآخر لتحققه في صورة يكون مجموع الآحاد متناهية معللا كل واحد بالآخر والى
ان الاستدلال المذكور يبطل الدور ايضا (قوله سواء فرض الخ) بل نقول تعليل المجموع بالمجموع
وان لم يفرض تعليل الآحاد (قوله على سبيل الدور اولا على سبيل الدور) اذا فرض في تعليل المجموع
بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور كان مغايرا لما نحن فيه ولا ضير لان مقصوده بيان
ان مطلق تعليل المجموع بالمجموع محال بديهة سواء كان فيه تعليل الآحاد بالآحاد لا على سبيل
الدور كما فيما نحن بصدده او على سبيل الدور كما في صورة اخرى وقد يقال معنى كلامه انما قلنا اولا
ان في تعليل الآحاد بالآحاد تعليل المجموع بالمجموع وهو باطل بديهة سواء قلنا ان في تعليل المجموع
بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد فانه لا يضر ذلك القول بالجزم بأن تعليل المجموع بالمجموع باطل
وهو الفرض على سبيل الدور او لم نقل بان فيه ذلك فانه ايضا لا يضر وهو الفرض لا على سبيل الدور
(قوله الرابع الخ) منع مع السند وهو في الحقيقة صورة نقض ولذا تعرض في الجواب بعد اثبات المقدمة
لدفع السند (قوله والجواب ان الكلام في العلة الموجدة المستقلة) يرد على هذا الجواب انه لا يلزم ان يكون
موجد الكل بنفسه موجدا لكل جزء منه بنفسه بل يجوز ان يكون موجدا له بما هو داخل فيها للقطع
بأن «ا» اذا اوجد «ج» و«ب» اذا اوجد «د» كان مجموع «اب» علة مستقلة لمجموع «ج د» مع استناد
الاجزاء الى الاجزاء ومايقال كل جزء يفرض علة للسلسلة فعليته اولى منه بالعلية لها فيلزم ترجيح
المرجوح مدفوع بأن ماقبل المعلول الاخير الذي ليس علة لشيء من آحاد السلسلة اولى بالعلية
للسلسلة من سائر الاجزاء لاستقلاله بايجادها من غير احتياج الى معاون بخلاف غيره من الاجزاء فانه
يحتاج الى معاون في الايجاد وهو العلة القريبة واما المعلول الاخير فليس بمعاون في ايجاد السلسلة
اذ ليس علة لشيء اصلا (قوله على معنى ان لا يكون له شريك الخ) قيل عليه ان اراد ان لا يكون لها
شريك اصلا لا خارج ولا داخل فلا نسلم احتياج الممكن الى موجد كذلك وان اراد ان لا يكون لها
شريك خارج فسلم لكن لا نسلم لزوم كون ذلك البعض مؤثرا في نفسه لجواز ان يكون ذلك البعض
مجموع ماقبل المعلول علة مستقلة غير محتاج الى خارج الجملة ويكون علة ذلك المجموع ماقبله
بواحد وهلم جرا فلم يندفع بهذا التقرير الاعتراض الآتي ولم يتبين فساده اقول هذا رجوع الى
الاعتراض الثالث لان حاصله ان تعليل المجموع باعتبار تعليل كل جزء منه بآخر الا انه اعتبر
الاجزاء ههنا الجمل وفيما سبق الآحاد وحينئذ يعود مامر سابقا من ان مجموع تلك الجمل مغاير لكل
واحد من الجمل فلابد له من علة ولا يجوز ان يكون نفسه لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا جزءه لانه
لابد ان يكون علة لكل واحد من اجزائه فيكون علة لنفسه فتكون خارجة عنه ويلزم الانقطاع
(قوله وبهذا تبين بطلان ماقد قيل) قد عرفت بما حررناه في الحاشية السابقة اندفاع هذا الكلام فان
قلت المراد بالعلة في تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى ان لا يستند شيء من اجزاء السلسلة

لان كل واحد يشتهي ماهو محتاج
اليه ويغضب على مزاحمه وجميع
الخيرات والسعادات يختار لنفسه
فان الخير مطلوب لذاته وحصول
المقاصد الجسمانية والمطالب الحسية
لواحد يستدعي فواتها من غيره
فلهذا يؤدي الى المزاحمة والانسان
اذا ازدحم على مايشتهيه غضب
على المزاحم فيدعو شهوته وغضبه
الى الجور والظلم على الغير ليستبد
بذلك المشتهى فيقع من ذلك الهرج
والتنازع ويختل امر الاجتماع وهذا
الاختلال لا يندفع الا اذا اتفقوا
على معاملة وعدل فاحتاج الى
العدل والمعاملة والعدل والمعاملة
غير متناول للجزئيات التي لا تنحصر
فلابد من قانون كلي هو شرع يحفظه
والشرع لابد له من شارع يفرض
ذلك على الوجه الذي ينبغي فاذا
لابد من شارع ثم انهم لما تنازعوا في
وضع الشرع وقع الهرج والمرج فينبغي
ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق
الطاعة لينقاد الباقون له في قبول
الشرع وذلك الاستحقاق انما
يتحقق بأن يختص بآيات ظاهرة
ومعجزات باهرة تدل على انه
من عند ربهم وتحث على اجابته
وتصدقه في مقالته * ثم ان الجمهور
من الناس يستحقرون اختلال النافع
لهم في الامور التي بحسب النوع
اذا استولى عليهم الشوق الى
مايحتاجون اليه بحسب التشخص
فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان
للمطيع والعاصي ثواب وعقاب
يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة
وترك المعصية كان انتظام الشرع
بذلك اتم من الانتظام بدونه
فوجب ان يكون للمطيع والعاصي
جزاء من عند الاله العليم بما يدونه

ماقدقيل من انه يجوز ان يكون ماقبل المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لماقبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ماقبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا و اعلم ان هذا الدليل انما يجرى فى تسلسل الممكنات متصاعدة فى العلل لامتنازلة فى المعلولات كالايخفى على ذى فكرة * الوجه (الثانى) من وجوه ابطال التسلسل (انا نفرض من معلول ما) بطريق التصاعد (الى غير النهاية) جملة (وبماقبله بعشاء الى غير النهاية جملة اخرى) هذا اذا كان التسلسل فى جانب العلل واذا كان فى جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة وبمابعدها بعشاء الى غير النهاية جملة اخرى فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين احدهما زائدة على الاخرى بعدد متناه (ثم نطبق الجملتين) اى احديهما على الاخرى (من ذلك المبدأ) اى من ذلك الجانب الذى لكل واحد منهما فيه مبدأ (فالاول) من احديهما (بالاول) اى بازاء الاول من الاخرى (والثانى بالثانى وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من) الجملة (الزائدة واحد من) الجملة (الناقصة) فى عدة الآحاد (كانت الناقصة كالزائدة)اى مساوية لها فى عدة الاحاد (هذا خلف والا)

الا اليه او الى ماصدر عنه و ماقبل المعلول الاخير لا الى نهاية ليس فاعلا مستقلا بهذا المعنى وهو ظاهر وايضا ماقبل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول الاخير ووجب بهما الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما توجب الجملة بذاته فاندفع الاعتراض قلت الجواب من الاول الذى ذكره المصنف فى الالهيات ان المعلوم لنا هو ان كل ممكن مركب من الممكنات لابد له من فاعل مستقل بمعنى ان لا يحتاج المركب الى فاعل خارج عنه وفيما قبل المعلول الاخير استقلال بهذا المعنى واما الاحتياج الى الفاعل المستقل الذى ذكره الشارح فى حواشى التجريد بذلك المعنى فلانسلم ذلك ومن الثانى ان المعلول الاخير مع مجموع ماقبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما وهو تعليل الشئ بنفسه مع انه لو تصور هذا لزم بطلان الاستدلال اذ على هذا التقدير لم يحتج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم انقطاعها ويثبت الواجب كما هو المدعى وليس المقصود من الاعتراض الا هذا (قوله لامتنازلة فى المعلولات الخ) فيه بحث لانه اذا فرض المبدأ علة معينة صدر عنها معلول آخر وهلم جرا الى غير النهاية يكون كل واحد من تلك الآحاد سوى المبدأ علة من وجه معلولا من وجه فنقول كما ان لكل واحد من تلك الآحاد معلول كذلك يكون لمجموعها ايضا معلول لانه ليس عبارة الا عن الآحاد التى كل واحد منها علة فمعلوله اما نفسه او جزؤه فيلزم تأخر الشئ عن نفسه بمرتبة او بمراتب واما خارج عنه والخارج من جميع السلسلة التى فرضت متنازلة الى غير النهاية يكون علة لامعلول له فينقطع السلسلة فخلاصة البرهان جار فى المعلولات الغير المتناهية ايضا وماقيل فى وجه عدم الجريان من انه لو تسلسلت المعلولات من الواجب الى غير النهاية فحينئذ يمكن اختيار كون علة الجملة داخلة فى السلسلة ولانسلم ان علة الجملة لابد ان تكون علة لكل واحد من اجزائها فيما اذا كان بعض اجزاء الجملة غير مفتقر الى علة اصلا اى الواجب كما عرفت فلا يلزم علية الشئ لنفسه كما فى التسلسل فى جانب العلة فوهم محض لانه اجراء البرهان فى جانب العلة والكلام فى اجرائه فى جانب المعلول **قوله** هذا اذا كان التسلسل فى جانب العلل) اى الفرض بطريق التصاعد واما القياس فرض الجملة الثانية بماقبل المعلول فهو بطريق الانسبية لا الوجوب لجواز فرض الجملة الثانية اولا وعلى هذا فرض الجملة الثانية بمابعد العلة فى ابطال النسبة من جانب المعلول **قوله** كانت الناقصة كالزائدة) اى مساوية لها لان الزيادة غير معقولة فكأنها غير محتملة على ان انقطاع الزائدة يستلزم التناهى وفيه المطلوب وههنا بحث وهو انه ان اريد بكون الناقصة كالزائدة التساوى بمعنى التوافق فى حدى الكميتين الجملتين فليس بلازم اذ لا حد فى الجملتين من جانب اللاتناهى وان اريد به قصورهما عن وقوع كل جزء من احدهما بمقابلة كل جزء من الآخر فقد لانسلم استحالته فان ذلك من عدم اللاتناهى لا من التساوى فى المقدار (قوله اى مساويةلها الخ) بمعنى عدم المفاوتة لانه يوجد فى كل واحدة منها مايوجد فى الاخرى فلا يكون الجزء

او يخفونه من اقوالهم وافعالهم وافكارهم القدير على مجازاتهم ومكافاتهم الغفور لمن يستحق المغفرة المنتقم لمن يستحق الانتقام فيوعد الشارع المسئ بالعقاب ويعد المطيع بالثواب ووجب ان يكون معرفة المجازى والشارع واجبة عليهم ولا يشغلهم بشئ من معرفة الله تعالى فوق معرفة انه واحد حق ليس كمثله شئ ولا يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه فى مكان و لامنقسم ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيئا من هذا الجنس فانه يعظم عليهم الشغل ويشوش الدين ويوقعهم فيما لاتخلص عنه ومثل هذه المعرفة قلما يكون يقينيا فلا يكون ثابتا فينبغى ان يكون معها سبب حافظ للمعرفة وهو التذكار الجامع للتكرار وما اشتمل عليهما انما يكون عبارة مذكرة للمعبود ومنكرة فى اوقات متتالية كالصلوة و مايجرى مجراها فاذا ينبغى ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود اله واحد خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده تعالى صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد الى الشرع يحتاج اليه الناس فى معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام حال النوع واستعمال الشرع نافع فى امور ثلاثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها من متابعة الشهوة وعن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب المانعة عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس * الثانى ادامة النظر فى الامور العالية المقدسة عن العوارض

اى وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة (وجد فى الزائدة ما) جزؤ (لايوجد بازائه فى الناقصة شئ وعنده) اى عند الجزء الذى لايوجد بازائه شئ من الناقصة (تنقطع الناقصة) بالضرورة (فيكون) الناقصة (متناهية) لانقطاعها (والزائدة لاتزيد عليها الا بمتناه) كما صورناه (والزائد على المتناهى بمتناه متناه) بلاشبهة (فيلزم انقطاعهما وتناهيهما) فى الجهة التى فرضناهما غير متناهيتين وغير منقطعتين فيها (هذا خلف وهذا الدليل هو) المسمى ببرهان التطبيق وهو (العمدة) فى ابطال التسلسل لجريانه فى الامور المتعاقبة فى الوجود كالحركات الفلكية وفى الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتب طبيعى كالعلل والمعلولات او وضعى كالابعاد او لايكون هناك ترتب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهى هذه الامور كلها (وقد نقض) هذا الدليل (بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها) وذلك لانا نفرض جملتين من الاعداد

جزأ ولا الكل كلا ويكون وجود الزيادة كالعدم وحينئذ سقط ماقيل لانسلم لزوم التساوى ان اريد به توافق الجملتين بحدواحد لان الوجدان المذكور كما يكون لاجل التساوى يكون لاجل اللاتناهى ايضا وان اريد به عدم المفاوتة فلانسلم استحالته (قوله فيكون الناقصة متناهية) والمفروض عدم تناهيها هف فقوله والزائدة لاتزيد الخ زيادة بيان يتم المدعى بدونها (قوله والزائد على المتناهى) اى بمراتب متناهية (قوله لجريانه الخ) فعمدته باعتبار عموم نفعه مع مساواته لما عداها فى افادة بطلان التسلسل فى جانب العلل قوله كالنفوس الناطقة المفارقة) الفلاسفة قائلون بعدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان لقولهم بقدم نوع الانسان ويدعون عدم جريان برهان التطبيق فيها اما لعدم الترتيب بينها او لعدم اجتماعها فى الوجود لانه ان اعتبر اضافتها الى ازمنة حدوثها يتحقق الترتيب ولا يتحقق الاجتماع فى الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة وان لم تعتبر بل اخذ ذواتها لم تكن مرتبة واما الجواب بانه قد يحدث منها جملة فى زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شئ منها فلا يجرى التطبيق فيما بين آحادها فلا يتم لان لنا ان نطبق بين النفوس الحادثة فى اجزاء الزمان سواء كان الحادث فى كل واحد من تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيها مستلزم لتناهى آحادها لان الحادث فى كل زمان متناه (قوله لانا نفرض الخ) المطابق لما سبق ان يقول كما فى شرح المقاصد بأن يفرض جملتان احداهما من الواحد والثانية مما فوقه بمتناه ونطبق احديهما بالاخرى الخ والشارح قدس سره حمل مؤونة تضعيف الواحد وتضعيف مافوقه مرارا غير متناهية ليحصل الجملتان المتباينتان ويكون جريان التطبيق فيهما اظهر مما فرض سابقا من تطبيق آحاد الجزء بآحاد الكل فان قلت فيما سبق كان تطبيق الواحد بالواحد وفى صورة النقض على كلا التقديرين تطبيق الواحد بالكثير قلت هذا الفرق لايجدى نفعا لان فى كل منهما تطبيق المتناهى بالمتناهى فان استلزم خلاف المفروض فى الاول استلزم خلاف المفروض فى الثانى والافلا * ثم اعلم ان جريان البرهان فى الاعداد ليس باعتبار لاتناهيها بالفعل اذلا يقول به احد من المتكلمين لان المعدودات متناهية خارجا وذهنا والتصور التفصيلى لها ممتنع من القوى القاصرة والاجمالى لاتعدد فيه فضلا عن اللاتناهى وفى علمه تعالى متناهية ضرورة احاطة العلم بها وكذا فى علم المبادى العالية ان قلنا بوجودها والعلم التفصيلى لها بما لايتناهى بل جريانه فيها باعتبار عدم تناهيها بالقوة باعتبار وجودها فى المعدودات الخارجية الغير المتناهية فى الاستقبال ومنشاؤه عدم الفرق بين وجود الامور المتعاقبة فى الزمان الماضى حيث اعترف المستدل بجريانه فيها وبين وجودها فى الاستقبال اذ الموجود فى كل زمان واحد من آحاد السلسلة ولو كفى الوجود الفرضى فى الامور الماضية كفى الوجود الفرضى فى الامور المستقبلة وحاصل الجواب ابداء الفرق بينهما بان ماضبطه الوجود فآحاد السلسلة الغير المتناهية فيها تكون موجودة فى نفس الامر ولو على التعاقب فيمكن فرض التطبيق بينها فرضا مطابقا للواقع فيلزم احد المحالين بخلاف الامور الموجودة فى الاستقبال فانها لم يضبطها الوجود فليست الآحاد موجودة فى نفس الامر فرض

المادية والغواشى الحسية ليلاحظ الملكوت ❊ الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسئ المستلزم لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم فى الاخرة ثم زيد للعارفين مستعملها النفع الذى خصوا به فياهم يولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابا يبهرك عجايبه ثم قم واستقم ❊ قال ❊ الثانى فى امكان المعجزات المعجزة امر خارق للعادة من ترك واتيان او فعل مثل ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعه القوى البدنية فوقفت عن افعالها فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره فاستغنى عن البدن كما ان المريض لما اشتغل قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الردية لم يطلب الغذاء مدة لو انقطع مثله عنه فى غير هذه الحالة هلك واليه اشارة فى قوله عليه السلام لست كاحدكم ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى وان يخبر عن الغيب بأن يقع له فى اليقظة مايقع له فى النوم فتتصل نفسه بقوتها ونزاهتها عن الشواغل البدنية بالملائكة العظام فتنتقش بما فيها من الصور الجزئيات الواقعة فى عالمنا فانها اسباب وعلل لوجوداتها مدركة لذواتها ولما يتوقف عليها فينتقل منها الى القوة المتخيلة ومنها الى الحس المشترك فيرى كالمشاهد المحسوس وهو الوحى وربما تعلق ويشتد الاتصال فيسمع كلاما منظوما من مشاهد يخاطبه ويشبه ان يكون نزول الكتب بهذا الوجه او يفعل مالايفى به منة امثاله مثل ان يمنع الماء عن جريانه وانفجر من خلال اصابعه وبنانه وذلك بأن يسلط على

احديهما تضعيف الواحد مرارا غيرمتناهية والاخرى تضعيف الالف كذلك ثم نطبق احديهما على الاخرى بأن نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة) نسرد الكلام الى آخره مع ان هاتين الجملتين غيرمتناهيتين بالضرورة (والجواب) عن هذا النقض (ان المعلولات) بل جميع مايستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه (قدضبطها وجود فليس المذكور الذى هو المعلولات واخواتها امرا (وهميا محضا حتى يكون انقطاعها) فى التطبيق (بانقطاع الوهم وذهابها) فيه (باعتباره بخلاف مراتب الاعداد) فانها وهمية محضة فلايكون ذهابها فى التطبيق الاباعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التى لاتتناهى فتنقطع تلك الأمور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلايلزم محذور (و تحقيقه ان الاعداد) لكونها وهمية محضة (ليس فيها جملتان فى نفس الامر تطابقان فختار انهما) اى الجملتين المفروضتين فى الاعداد (تقطعان) فى التطبيق (بانقطاع الوهم) عن التطبيق لعجزه و ليس يلزم من انقطاعهما انقطاع مالايتناهى فى نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليست الجملتان فى نفس الامر فلايتصور ان يكون انقطاعهما فى نفس الامر (او) نختار (انهما لاتنقطعان ولايلزم) من ذلك (تساويهما فى نفس الامر) لان هذا التساوى فرع وجودهما فى نفس الامر (بخلاف ماله وجود) فى نفس الامر (فانه يلزم) فيه احد امرين (اما انقطاعه فى نفس الامر) فيكون مالايتناهى فى الواقع متناهيا فيه (او عدمه) اى عدم انقطاعه (فى نفس الامر) فيلزم تساوى الجملتين الزائدة والناقصة (وكلاهما محال) لماعرفت (وانما قلنا قدضبطها وجود) ولم نقل قداجتمعت فى الوجود (ليتناول كل ماله وجود اماما) سواء كان بينهما ترتب اولم يكن (واما على سبيل التعاقب) اى بلااجتماع فى الوجود (فان ترتبهما) اى ترتب هذين النوعين اعنى المجتمعة فى الوجود والمتعاقبة فيه (ليس بمجرد اعتبار الوهم) كما فى مراتب الاعداد لان الآحاد فيهما قداتصفت بالوجود فى نفس الامر اما مجتمعة واما متعاقبة (وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل فى امورلها وجود بالفعل وترتب اماوضعا واما طبعا ليسقط

التطبيق بينها فرض محال وعلى تقدير وقوعه انما يستلزم تساوى مافرض غيرمتساو او تناهى مافرض غيرمتناه ولامحذور فى ذلك اذ المحال يجوز ان يستلزم المحال **قوله** والجواب عن هذا النقض) قال الاستاذ المحقق فى الذخر* اعلم ان معنى النقض جريان الدليل بجميع مقدماته فى شئ مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما بمنع جريان الدليل فى صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فيها واما بمنع تخلف الحكم عنه فيها فالمحققون قاطبة اجابوا عن النقض المذكور بمنع جريان الدليل فى الاعداد كما فصل فى الشرح ونحن نجيب عنه بمنع تخلف الحكم فى صورة النقض اذ الحكم ههنا استحالة وجود امور غيرمتناهية والحكم فى مراتب الاعداد كذلك لانها وان كانت غيرمتناهية لكن لايمكن وجودها عندنا اذ العدد عندالمتكلمين من الامور الاعتبارية فلايمكن وجوده فى الخارج اصلا وفى الذهن غيرمتناه مفصلا ولاتسلسل فى وجوده فى الذهن كذلك مجملا هذا كلامه واقول من جملة وجوه النقض استلزام تمام الدليل للمحال كما صرح به الشارح فى حواشى المطالع والنقض المذكور ههنا من هذا القبيل اذ حاصله ان الدليل لوتم لدل على تناهى مراتب الاعداد وان كانت اعتبارية لجريانه فيها مع انها غيرمتناهية فى نفس الامر فالجواب حينئذ ماذكره المحققون لاماذكره الاستاذ فليتأمل (قوله فختار انهما تنقطعان) اى على تقدير توهمهما وتطبيقهما اجمالا ويحتمل ان يكون كلمة او للتعبير اى لنا اختيار كل واحد من الشقين ولايلزم المحال المرتب (قوله فان ترتب هذين الخ) فى بعض النسخ بصيغة التفعيل والمراد منه التطبيق و فى بعضها بصيغة التفعل والمراد منه الحصول اذ ليس الترتيب والترتب بمعنى تقديم بعض الآحاد على بعض اوتقدمه معتبرا عند المتكلم **قوله** ليسقط عنهم ذلك النقض) وجه سقوط النقض بمراتب الاعداد عندهم ليس عدمية العدد فانه موجود عندهم بل عدم الترتب بناء على ماهو المختار عندهم من ان كل عدد مركب من الوحدات لا الاعداد التى تحته كما سيأتى وبهذا يظهر ان النقض على من قال من الحكماء بجزئية بعض الاعداد من البعض وعدم تناهى

مادة الكائنات فيتصرف نفسه فيها كما يتصرف فى اجزاء بدنه سيما فيما يناسب مزاجه الخاص ويشاركه فى طبيعة فيفعل فيه مايشاء هذا على رأى الحكماء واما على رأينا فالله سبحانه وتعالى قادر ان يخص من يشاء عباده بالوحى والمعجزة وارسال الملك اليه ونزول الكتب عليه * اقول * المبحث الثانى فى بيان امكان المعجزات المعجزة امرخارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة وذكر احد الامرين لان المعجزة كما يكون اتيانا بغير المعتاد قد يكون منعا عن المعتاد وانما قال خارق للعادة ليتميز به المدعى عن غيره وانما قلنا مقرون بالتحدى لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص والكرامات قال صاحب الصحاح تحذيت فلانا اذا باريته فى فعل ونازعته فى الغلبة والارهاص احداث ماهو خارق للعادة يدل على بعثة نبى قبل بعثته وكأنه تأسيس لقاعدة نبوة والرهص العرق الاسفل من الحائط يقال رهصت الحائط بمايقيه وانما قال مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبدة مثال المنع عن المعتادة مثل ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة مع حفظ الحياة والصحة وهذا ممكن وبيانه مسبوق بذكر مقدمة وهى ان كل واحد من النفس والبدن ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه فقديهبط من الهيئات السابقة الى النفس هيئات الى قوى بدنية كما يصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس فان كثيرا ماتبتدئ فيعرض فى النفس هيئة ما عقلية فينقل لعلاقة من تلك الهيئة الى القوى البدنية ثم الى الاعضاء انظر

عنهم ذلك النقض) وتلخيص ماذكروه انه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثانى بازاء الثانى قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجودة فى الخارج معا لم يتم لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس فى الوجود الخارجى اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج فى زمان اصلا وليس فى الوجود الذهنى ايضا لاستحالة وجودها مفصلة فى الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا اما فى الخارج او فى الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن

النفوس الناطقة مثلا وارد قطعا الا ان يقولوا بعدمية الوحدة فافهم (قوله ليسقط الخ) اللام للغاية اى فيسقط ذلك النقض اما العدم وجود الاعداد بالفعل كما هو التحقيق اولعدم الترتيب لان جميع مراتبها مركبة من الوحدات وليس مرتبة جزأ مما فوقها كامر (قوله وتلخيص ماذكروه) من كون امتناع التسلسل مشروطا بشرطين وتلخيص التلخيص ان التطبيق التفصيلى ممتنع فى الامور الغير المتناهية مطلقا فلا يجرى البرهان فى شئ من الصور فالمراد التطبيق الاجمالى وهو انما يجرى فى الامور المجتمعة المترتبة دون غيرها كما لخصه قوله اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج فى زمان اصلا) فيه بحث لان الحوادث المتعاقبة وان لم تجتمع فى الوجود الخارجى لكنها مجتمعة فى الوجود الظلى عندهم لكونها ثابتة فى علم الملأ الاعلى لانهم قائلون بأن علوم العقول والنفوس بحصول صور الاشياء فيها بل علم المبدأ الاول ايضا عند الشيخ ابى على كذلك وهذا الاجتماع كاف فى جريان برهان التطبيق وانتقاض دليلهم على اصولهم لان علم المبادى العالية بالاشياء عندهم انما هو بسبب العلم بعللها كما صرح به الرازى فى النمط السابع من المحاكمات وكل حادث جزء من علة حادث آخر فكذا علم كل واحد من الحوادث جزء من علة علم الآخر فيحصل الترتيب الطبيعى بحسب الوجود الظلى وان فرض عدم كفاية علمها للحوادث بأوقاتها الواقعة هى فيها بالترتيب بحسب الاوقات اللهم الا ان يقال عبارة الرازى هكذا ثبت ان ذات المبدأ الاول علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيجوز ان يكون اطلاق العلة على العلم بالعلة بطريق المشاكلة ومراده الاستلزام فانهم صرحوا بأن العلم التام بالعلل يستلزم العلم بالمعلول لان العلم التام بها هو ان يعلم ذاتها مع مالها من الصفات التى من جملتها العلية والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول واما القول بان العلم الاول علة للعلم الثانى فبعيد جدا كيف والعلم بالعلية متوقف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة المضافين فامتنع ان يكون موجبا وعلة له (قوله اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج الخ) والوقوع المذكور اذا كان عارضا فى الخارج يقتضى وجود الطرفين فى الخارج معا والجواب ان الاتصاف بالوقوع المذكور اذا كان حقيقيا فالحال كما لوذكرت واما اذا كان انتزاعيا فلا يقتضى الا وجود الموصوف فى الخارج بحيث اذا لاحظ العقل انتزع منه الصفة والوقوع المذكور كذلك كالتعاقب فلا حاجة الى الاجتماع وهو يكفى لنا فى الاستدلال فان كون السلسلة الغير المتناهية فى الخارج بحالة اذا لاحظها العقل واعتبر وقوع بعض الآحاد بازاء بعض حكم بأنها تستلزم احد المحالين المذكورين واما ماقيل فى بيان عدم اشتراط الاجتماع من ان وجود كل واحد فى وقت يكفى للانطباق ووقوع كل واحد من الاحاد بازاء الآخر غاية الامر ان يكون التطبيق تدريجيا فمدفوع بأنه وان كان تدريجيا لابد فى كل مرتبة من وجود الطرفين معا ولا وجود فى السلسلة المتعاقبة الا لواحد فقط قوله وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن بينهما ترتب بوجه ما الخ) فيه بحث اما اولا فلان وقوع كل واحد من آحاد الجملة الناقصة بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين آحادهما ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج ذلك الفرض الى ملاحظة آحادهما مفصلة بل يكفى فى فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فالترتب مما لا يحتاج اليه فى اجزاء البرهان واما ثانيا فلان عقولنا وان كانت لا تقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلة الا ان القوى العالية وافية بملاحظتها وتطبيقها فيرد الاشكال واما

انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت فى جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك واذا احسست بشئ من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التى هى بين النفس وبين هذه الفروع هيئة فى النفس حتى يفعل بالتكرار اذعانا بل عادة وخلقا تمكنان النفس تمكن الملكات فاذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت بخلق النفس فى مهماتها التى تنزعج اليها احتاجت النفس الى هذه القوى اولم تحتج فاذا اشتد جذب النفس هذه القوى اشتد انجذاب هذه القوى فاذا اشتد اشتغال هذه القوى من الجهة الاولى عنها فالامساك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوى البدنية فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره فاستغنى عن البدل كما ان المريض لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحليل المواد المحمودة بتحليل المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فلم يطلب الغذاء فربما انقطع عن صاحبه الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عن صاحبه فى غير هذه الحالة بل فى عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة والى ذلك وقعت الاشارة بقوله عليه السلام لست كأحدكم ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى واعلم انه لم يقع التحلل فى حال انجذاب النفس الى جناب القدس الا اقل مما يقع فى حالة المرض وكيف لا والمرض الحاد لا يعرض عن التحليل لاجل الحرارة وان لم يكن التحليل لتصرف الطبيعة ومع ذلك فنى المريض ما هو

بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثانى بازاء الثانى والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا فى زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك فى الاول اذا طبقت طرف احد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا فى وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثانى وليس الحال فى اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك فى التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين القيدين فى تتميم البرهان التطبيقى فلا نقض بالاعداد اصلا قال المصنف (وانت تعلم ان الدليل) يعنى برهان التطبيق (عام لقيامه) وجريانه (فى كل ما ضبطه وجود) كما قررناه لك (فتخصيص المدلول) ببعض ذلك المضبوط اعنى المقيد بالاجتماع فى الوجود مع الترتب بوجه من الوجوه (اعتراف بالتخلف) اى بتخلف المدلول عن الدليل فى البعض الآخر اعنى الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتب (وانه يوجب بطلان الدليل) لكونه منقوضا * الوجه (الثالث ما بين هذا المعلول) المعين (وكل علة) من العلل الواقعة فى السلسلة التى فرضت غير متناهية (متناه لانه محصور بين حاصرين) وهما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين امرين يحيطان به (فيكون الكل) اى كل السلسلة (متناهيا) ايضا (لانه) اى الكل (لا يزيد على ذلك) اى على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلل (الا بواحد) من جانب العلل فان ما عدا الواحد فى هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك ان الكل لا يزيد فى هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد فقط فان الكل

فالشاملا الجملتين ان لزم كونهما متحققتين فى نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما فيها لم يتم الدليل لانه لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان متحققتان فى نفس الامر متطابقتان لتوقف ذلك على تباين الجملتين وانفصالهما والجزء مع الكل ليس كذلك وحديث الجبلين والرمل الذى اورده للتوضيح ضايع اذ لا مناسبة له بما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق بينهما فرضيات محضة فالدليل جار فى غير المرتب بل فى مراتب الاعداد ايضا وهذا الثالث وارد على المتكلمين ايضا فى مراتب الاعداد (قوله اذ لا يلزم الخ) فيه انه ان اراد به لا يلزم وقوع واحد بازاء ما كان نظيره فى الترتيب من الجملة الاخرى فمسلم لكنا لا نعتبر فى التطبيق ذلك ولا نحتاج اليه اذ ليس مقصودنا اثبات الانتهاء الى ما هو طرف السلسلة بل الانتهاء مطلقا وان اراد به انه لا يلزم وقوع واحد بازاء واحد كما يدل عليه لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى فممنوع لانه بعد ما كان الآحاد موجودة امكان وقوع واحد بازاء واحد لازم وذلك كاف فى المقصود وجواز وقوع آحاد كثيرة بازاء واحد لا يقدح فى ذلك كما لا يخفى وبما ذكرناه ظهر علو ما قاله الامام فى المطالب العلية انه استقر رأيى بعد الافكار المتتالية مدة اربعين ايام متوالية على ان هذا الضبط كاف فى التطبيق ولا يتوقف على الاجتماع والترتب فتدبر فانه مما خفى على بعض الظاهرين وتصدى لبيان الاشتراط المذكور بمقدمات يظهر فسادها بما حررناه **قوله** ما بين هذا المعلول المعين وكل علة متناه) ولا يخلو عن مسامحة اذ لا شئ بين المعلول الاخير والعلة القريبة حتى يحكم بانه متناه (قوله يحيطان به) اى كل واحد منهما يصلح ان يكون طرفا فلا يرد الاشكال بان الحوادث الغير المتناهية محصورة بين مبدئها وبين الحادث اليومى مع عدم تناهيها (قوله وبين علة ما) اى علة واحدة غير معينة لا بين كل علة كما يقتضيه ظاهر الاشارة لعدم صحته فان الزائد على كل علة ليس جزأ واحدا فالمشار اليه ما يفهم مما سبق (قوله من جانب العلل) لا من الجانبين فان الكل حينئذ زائد على الواقع بجزئين لكونه محصورا بينهما (قوله بينه) اى بين الواحد وبين المعلول الآخر

مضاد مسقط للقوة لا وجود له فى حال الانجذاب المذكور فالمتوجه الى جناب القدس ما لمريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة وزيادة امرين فقدان سوء المزاج الحار الحال وفقدان المرض المضاد للقوة والمتوجه الى جناب القدس معنى ثالث وهو السكون البدنى من حال حركات البدن وذلك ثم المعين فالمتوجه الى جناب القدس اولى بانحفاظ قوته مثال الاتيان بغير المعتاد ان يخبر عن الغيب بان يقع له فى اليقظة ما يقع له فى النوم فان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فالاطلاع فى حال اليقظة ايضا ممكن فان المانع من الاطلاع على الغيب حال اليقظة مانع يمكن ان يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما الاطلاع على الغيب فى النوم فيدل عليه التجربة والقياس اما التجربة فالتعارف وهو باعتبار حصول الاطلاع على الغيب فى حال المنام للناظر نفسه والتسامع وهو باعتبار حصول الاطلاع المذكور لغير الناظر يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك من نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون الشخص فاسد المزاج مختل التخيل والتذكر واما القياس فلان الجزئيات منتقشة فى العالم العقلى نقشا على وجه كلى وفى النفوس الفلكية نقشا على الوجه الكلى باعتبار ذاتها لان النفوس الفلكية جواهر مفارقة غير منطبعة فى موادها بل لها مع الافلاك علاقة كالنفوسنا مع ابداننا ونقشا على الوجه الجزئى باعتبار الصور المنطبعة فى مواد

الذى لايزيد على المتناهى الابواحد متناها وليس ماذكره من قبيل مايقال ان مابين «ا» و «ب» اقل من ذراع ومابين «ب» و «ج» اقل منها ومابين «ج» و «د» كذلك فيكون مابين «ا» و «د» اقل من ذراع فانه ظاهر الفساد بل هو من قبيل ان يقال مابين «ا» و «ب» اقل من ذراع ومابين «ا» و «ج» اقل ايضا ومابين «ا» و «د» كذلك فاذا اخذ «د» مع الواقع بينه وبين «ا» لم يزد على ماهو اقل من ذراع الابنقطة «د» وهذا حكم صحيح (فانه اذا كان مابين هذا الجزء) المعين (من المسافة وكل جزء) منها (لايزيد على فرسخ يكون المجموع) اى مجموع المسافة (لايزيد على فرسخ الابجزء) واحد (ضرورة) والمراد ان المجموع لو زاد عليه لم يزد الابجزء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون اذا جعل الجزء الاول الذى هو المبدأ داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير وفرض ايضا ان المسافة ساوت الفرسخ بما يلى الجزء الاخير وان فرض المساواة مع اخراج المبدأ كان المجموع زائدا على الفرسخ بجزئين هما المبدأ والمنتهى (وما لايزيد على المتناهى الابواحد) اوبعدد متناه (فهو متناه) بالضرورة (واعترف من احتج به) وسماه برهانا عرشيا وهو صاحب الاشراق (بأنه حدسى) محتاج الى حدس ليعلم به صحته وذلك لان العلل لوكانت متناهية لظهر ظهورا تاما ان ماعدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير واما اذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذلا يتصور هنالك واحدة من العلل الاوقبلها علة اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية

الذى فرض مبدأ (قوله وليس ماذكره الخ) اشارة الى دفع ماقيل لايلزم من تناهى كل واحد من اجزاء السلسلة الواقعة بين المعلول المعين وعلة ماتناهى السلسلة باسرها فان هذا الحكم من قبيل ان يقال مابين «ا» و «ب» اقل من ذراع ومابين «ب» و «ج» اقل من ذراع ومابين «ج» و «د» ايضا كذلك فيلزم ان يكون مابين «ا» و «ب» اقل من ذراع فانه غير صحيح وانما قال ليس من هذا القبيل لان المبدأ فيما نحن فيه واحد وهو المعلول المعين بخلافه فى المثال الذى ذكره فانه متعدد بل هو من قبيل المثال الذى ذكره الشارح قدس سره لاتحاد مبدئه ايضا (قوله بمجموع المسافة) اعنى المابين مع الجزء الاول فقط لا لمجموع المابين ليطابق المثل له فان الكل فيه عبارة عن المابين مع المبدأ فلا يرد ماقيل انه لابد ههنا ايضا من التقييد من جانب واحد والا فالمجموع زائد على الفرسخ بجزئين قوله والمراد ان المجموع لو زاد الخ) يعنى لايريد انه يزيد بمجموع المسافة بالفعل على فرسخ بجزء واحد فان التصوير المذكور لايفيد ذلك اذ عدم زيادة الاثنين على الفرسخ يجامع كونه نصف فرسخ فلا يلزم حينئذ زيادة المجموع بالفعل على فرسخ بل على نصف فرسخ وانما اللازم من المقدمات المذكورة انه لو زاد المجموع عليه لم يرد الابجزء واحد وهذا ظاهر واليه اشار بقوله وذلك الى قوله وفرض ايضا ان المسافة ساوت الفرسخ بمايلى الجزء الاخير (قوله والمراد الخ) يعنى ليس مراد المصنف الحكم على اطلاقه فانه غير صحيح بل مقيد بقيد تقدير الزيادة على الفرسخ (قوله اذا جعل الجزء الخ) كما صوره الشارح قدس سره حيث جعل الجزء الاول بعضا من المسافة وفسر المجموع بالمسافة (قوله فيما حكم الخ) اى فى المجموع الذى حكم عليه بعدم زيادته على الفرسخ (قوله ان المسافة ساوت الفرسخ الخ) اما ذا لم تساو الفرسخ وتساويه مع الجزء الاخير فلا يكون زائدا عليه بجزء بل ناقصا عنه او مساويا له ولظهوره لم يتعرض له (قوله وان فرض المساواة الخ) بيان لفائدة التقييد بقوله اذا جعل الخ (قوله عرشيا) فى شرح التلويحات هذان اللفظان اعنى العرشى والوحى استعملهما فى عدة مواضع من هذا الكتاب ولم يبين مراده منهما ولعل مراده بالعرشى البحث الذى حصله بنفسه وبالوحى ما اخذه من الكتب (قوله واعترف من احتج به بانه حدسى) قيل هذا الدليل يمكن اجراؤه فى النفوس باعتبار ترتبها بحسب اضافتها الى الازمنة حدوثها مع انها غير متناهية عند الفلاسفة فالدليل منقوض بها والجواب المنع اذ لايصح ان يقال مابين النفوس الحادثة فى هذا الزمان وبين النفوس الحادثة فى أى زمان متناه لانها محصورة بين حاصرين لان الزمانين ليسا بحاصرين وكذا النفوس الحادثة فيهما كما لايخفى (قوله فكيف يتصور الانحصار) فان الواقع بين المعلول المعين وبين واحدة غير معينة غير متناه عددا

الافلاك والحاصل ان الجزئيات فى العالم العقلى نقشا على هيئة كلية وفى العالم النفسانى نقشين احدهما على هيئة كلية والاخر على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والاول بالذات والثانى بالالة وللنفس الانسانية ان ينتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال وزوال الحائل فلا يستنكر ان ينتقش فى النفس الانسانية بعض الغيب من عالمه والقوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الباطن لعمله شغل النفس عن الحس الظاهر فيكاد لايرى ولا يسمع واذا تجرد الحس الظاهر لعمله شغل النفس عن العمل الباطن واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال ذلك الانجذاب العقل الى الحس الظاهر فانقطع عن الحركة الفكرية التى يفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما تدرك بالحس الظاهر انجذاب النفس الى جهة الحركة القوية فتخلى عن افعالها التى لها بالاستبداد اى التعقل واذا استمكنت النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصريفها ضعفت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتأدمنها الى النفس مايعتد به والحس المشترك هو لوح النقش الذى اذا تمكن النفس منه صار فى حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسى عن الحس الظاهر ويغيب صورة الناقش فى الحس المشترك فيبقى فى حكم المشاهد دون المتوهم كانتقاش القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة فى لوح الحس المشترك

يعلم ان هناك واحدة من العلل وان لم يتعين عندنا ولم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعين وان تلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بما عداهما وهذا البرهان الحدسي يعم الامور المتعددة الموجودة معا المترتبة سواء كان ترتبها من جانب العلل او المعلولات ولا يجرى فى المقادير الا اذا فرض عروض الاعداد لاجزائها بأن يحصل اذرما غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا الفرض ＊ الوجه (الرابع لو تسلسلت العلل) الى غير النهاية (لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل) اى لزاد عدد المعلولية على عدد العلية (والتالى باطل اما الشرطية فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول اخير الى غير النهاية كان كل ماهو علة فيها) اى فى تلك السلسلة (فهو معلول) لان كل واحد مما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله (من غير عكس) كلى (فان الاخير معلول وليس بعلة) لشئ من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها اعنى المعلول الاخير معلول وليس بعلة فيتساوى عدد العلية والمعلولية (واما الاستثنائية) وهى بطلان التالى (فلان العلة والمعلول) اى العلية والمعلولية (متضايفان) تضايفا حقيقيا (ومن لوازمهما التكافؤ فى الوجود) اى اذا وجد احد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعا (فلابد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر فيكونان متساويين فى العدد ضرورة) وان لم يجب تساوى العدد فى المتضايفين المشهوريين كأب واحد له ابناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة ابوة وهذا الوجه جار فى التسلسل المتضايفات فيقال لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ماهو معلول فى هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا

فلا يمكن الحكم بانحصاره بين الحاصرين قال المحقق الدوانى هذه المقدمة اعنى وجوب توسط الكل بين المبدأ وواحدة ليس اجلى من المطلب حتى يثبت بها او ينبه بها عليه بل يكاد يكون عينه اذ لا معنى للانتهاء الا احاطة النهاية وليت شعرى كيف يجرى الخفأ فى هذا المطلب مع جلاء تلك المقدمة انتهى ولا يخفى على الفطن ان المنبه به تناهى المابين بانحصاره والمنبه عليه تناهى الكل بعدم زيادته الا بقدر متناه والاول اجلى (قوله لكن صاحب القوة القدسية الخ) اى يحكم ان كل ماعدا واحدة منها داخلة فى هذا الحكم وان لم تتعين تلك الواحدة (قوله ولا يجرى فى المقادير الا اذا الخ) وذلك لان خلاصته فرض اللاتناهى عددا يستلزم التناهى عددا فلابد من اعتبار عروض العدد (قوله جار فيها بدون الخ) بأن يقال لو تسلسل مقدار الى غير النهاية فيفرض مقدار ان احدهما من مبدأ معين الى غير النهاية وثانيهما مما فوقه بقدر معين ونطبق الاول بالثانى فاما ان ينقطع احدهما فيلزم تناهى ما فرض غير متناه اولا ينقطع فيلزم مساواة الجزء للكل قوله الرابع لو تسلسل العلل الخ) هذا الدليل لا يجرى فيما اذا كان عدم التناهى من الجانبين اى العلة والمعلول بخلاف الادلة السابقة (قوله الرابع لو تسلسل الخ) أورد عليه ان العلية والمعلولية اعتبار ان عقليان والبرهان انما ينتهض اذا تحققتا غير متناهيتين وهذا لا يكون فى الخارج ولا فى الوجود الذهنى التفصيلى ولا الاجمالى اذ لا امتياز فيه فلا يختص واحد بالعلية والآخر بالمعلولية اقول على تقدير تسليم ان العلية والمعلولية من الامور الاعتبارية لاشك فى اتصاف الاشياء بهما فى الخارج اتصافا انتزاعيا اعنى كونها بحيث يصح ان ينتزع عنها العلية والمعلولية ولابد من تكافؤهما فى هذا الاتصاف وتساويهما فيه واذا فرضت السلسلة غير متناهية يلزم زيادة احديهما على الاخرى باعتبار هذا الاتصاف فتدبر (قوله وهذا الوجه جار فى تسلسل المتضايفات الخ) عليات كانت او معلوليات مجتمعة او متعاقبة فيجرى فى الحوادث الغير المتناهية التى اثبتها الفلاسفة فى ربط الحادث بالقديم لاتصاف آحادها بالسابقية والمسبوقية مع تناهيها فى جانب الاستقبال فلو تسلسلت الى غير النهاية فى جانب الماضى لزم زيادة عدد المسبوقيات على عدد السابقيات وهو يستلزم بطلان

صارت مشاهدة سواء كانت فى ابتداء حال ارتسامها فى الحس المشترك من المحسوس الخارج او بقاءها مع بقاء المحسوس الخارج او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوع الصورة فى الحس المشترك لا من قبل المحسوس ومما يدل على انتقاش الصورة الخيالية فى الحس المشترك من السبب الداخلى ان البرسميين من المرضى والممرورين اى الذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلى فقد يشاهدون صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن وهو القوة المخيلة المتصرفة فى خزانة الخيال او من سبب مؤثر فى سبب باطن وهو النفس التى يتأدى التصور منها بواسطة المخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك فالحس المشترك قد ينتقش فيه من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم اى الصورة التى يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت فى التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور فى الحس المشترك كما كانت الصور ايضا تنتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وهذا قريب مما يجرى بين المرايا المتقابلة والصوارف من الانتقاش فى الحس المشترك شاغلان حسى خارج يشغل الحس المشترك بما يرتسم فيه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطنى كان الحس الخارج يسلب الحس المشترك زاما المخيلة ويغصبه غصبا وعقلى باطل او وهمى باطن يضبط التخيل عن الاعتمال اى العمل مع اضطراب متصرفا فيه بما يعنيه من الامور المعقولة او الموهومة

ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما وبالجملة فان التسلسل فى المتضايفات يستلزم كون احدى الاضافتين ازيد عددا من الاخرى وهو باطل * الوجه (الخامس الناسبين) فى الالهيات (اثهاء الكل) اى جميع الممكنات الموجودة (الى الواجب لذاته وعنده تنقطع السلسلة) لاستحالة ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف السلسلة (وهذا) الوجه (يختص بالتسلسل فى العلل) دون المعلولات (وانما يتم اذا اثبتنا الواجب) الوجود (بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل والازم الدور) لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو اثبت الواجب ببطلان التسلسل كان كل منهما موقوفا على الآخر ﴿ المقصد التاسع * الفرق بين جزء العلة ﴾ المؤثرة (وشرطها) فى التأثير هو (ان الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر) لا ذاته (كيبوسة الحطب) فانها شرط (للاحراق) اذ النار لا تؤثر فى الحطب بالاحراق الا بعد ان يكون يابسا (والجزء ما يتوقف عليه ذاته) اى ذات المؤثر فيتوقف ايضا عليه تأثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه (وعدم المانع) ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط فى ذلك اذ (قد علمت انه) اى عدم المانع (كاشف عن شرط وجودى) يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذى هو شرطها فى تجفيف الثياب (وعده) اى عد عدم المانع (من جملة الشروط) التى يتوقف عليها التأثير (نوع من التجوز) لما عرفت من ان العدم لا مدخل له اصلا فى الوجود حتى يعد شرطا حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه ﴿ المقصد العاشر فى ﴾ بيان (العلة والمعلول على اصطلاح مثبتى الاحوال و) بيان (احكامهما عندهم) قال الآمدى ابطال الحال يغنى عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه الا انه ربما دعت حاجة بعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال فلذلك اوردناه تكميلا للافادة (وفيه) اى فى هذا المقصد (مسائل) ثمان ﴿ الاولى * فى تعريفهما

التكافوء بينهما (قوله وبالجملة الخ) ومن هذا ظهر ان هذا البرهان لا يجرى فى التسلسل من الجانبين لان كل واحد من آحاد تلك السلسلة موصوف بالعلية والمعلولية فلا زيادة لعدد احد المتضايفين على الآخر وما قاله بعض الناظرين ناقلا من المحقق الدوانى فى جريانه فيه من انا اذا اخذنا من تلك السلسلة سلسلة غير متناهية من معلول معين وتصاعدنا فى العلل الغير المتناهية فلا بد ان يكون عدد العليات والمعلوليات الواقعة فى تلك القطعة متكافئة ضرورة ان العلية التى تضايف المعلوليات الواقعة فيها لا يمكن ان يكون فيما تحت تلك المعلوليات وهو ظاهر ففيه بحث لان كل معلولية فى تلك القطعة مضايفة للعلية التى قبله فالمعلولية التى فى المعلول المعين الذى اخذ مبدأ مضايفة للعلية التى قبله بلا واسطة وهلم جرا وليس شئ من آحاد السلسلة غير موصوف بالعلية فلا زيادة لعدد المعلوليات على عدد العليات حتى يستدل بها على بطلان التكافوء المستلزم لبطلان التضايف بخلاف ما اذا كانت السلسلة متناهية فى احد الجانبين فانه يتصف المبدأ بالمعلولية فقط او العلية وسائر الآحاد موصوفة بهما فيزيد عدد احدهما على الاخرى فيبطل التكافؤ بينهما والحاصل ان خلاصة البرهان الاستدلال بلزوم زيادة عدد فى احد المتضايفين على تقدير اللا تناهى وهى لا توجد الا اذا فرض اللا تناهى من جانب واحد (قوله الفرق الخ) انما تعرضوا لذلك لاشتراكهما فى توقف التأثير على وجود كل منهما مع عدم التأثير قوله يتوقف عليه تأثير المؤثر) اى المؤثر الحقيقى وهو نفس الفاعل كالنجار واما اذا اعتبر الفاعل المستقل فالشرط جزء منه كما سبق (قوله نوع من التجوز) باقامة لازم الشئ مقامه قوله لما عرفت من ان العدم لا مدخل له) قد رده الشارح فيما سبق فلذا سكت ههنا (قوله و بيان احكامهما) قدر المضاف ههنا لان البيان السابق بمعنى الكشف والتفسير وهذا بمعنى الاثبات بالدليل وليس للفظ البيان معنى شامل لهما (قوله وفيه مسائل) جعل التعريف من المسائل اما تغليبا او حملا للمسئلة على المعنى اللغوى قوله الاولى فى تعريفهما) عد التعريف من المسائل باعتبار انه مشتمل للحكم الضمنى فافهم (قوله صفة الخ) المراد بالصفة الموجودة بناء على عدم تجويز تعليل

فيشتغل المخيلة بالاذعان له من التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن المخيلة من ان تنقش فى الحس المشترك لان حركتها ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين الحسى الخارج والعقلى الباطن او الوهمى الباطن وبقى شاغل واحد فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فرجع المخيلة الى فعلها فتسلطت على الحس المشترك فلوحت الصور فى الحس المشترك مشاهدة والنوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشتغل النفس فى النوم بما تنجذب الى جانب الطبيعة المنهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى لوجهين احدهما ان النفس اولم ينجذب الى الطبيعة بل اخذت فى شانها لتألقها الطبيعة فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكن النفس مجبولة على تدبير البدن فتنجذب طبعا نحو الطبيعة والثانى ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لان النوم حال يعرض للانسان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء او اصلاح او ر الاعضاء والنفس تكون فى المرض مشتغلة بمعاونة الطبيعة فى تدبير البدن فلا تفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان فى النوم ساكنان واذا كان كذلك كانت القوة المخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى فى المنام احوال فى حكم المشاهدة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الا نجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذى يضعف احد الضابطين فلا يبعد ان تكون

واقرب ماقيل فيه قول القاضى الباقلانى (العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج) بقوله صفة (الجواهر) فانها لاتكون عللا للاحوال (ويتناول الصفة القديمة) كعلم الله تعالى وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته (والمحدثة) كعلم الواحدمنا وقدرته وسواده وبياضه (ومعنى الايجاب مايصحح قولنا وجدفوجد) اى ثبت الامر الذى هو العلة فثبت الامر الذى هو المعلول والمرادلزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفاء عليها دون العكس فان مثبتى الاحوال يقولون بالمعانى الموجبة للاحكام فى محلها وهى عندهم علل تلك الاحكام وايجابها اياها لايتوقف على شرط كماسيأتى ونفاة الاحوال من الاشاعرة لايقولون بالعلة والمعلول اصلا فان الموجودات باسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلاوجوب ومثبتوا الاحوال منهم يوافقونهم فى هذا (و) قوله (لمحلها يشعر بأن حكم الصفة لايتعدى المحل) اى محل تلك الصفة (فلايوجب العلم و القدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما) لانها غير قائمة بها كيف ولواوجبت لها احكاما لكان المعدوم الممتنع مثلا اذاتعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتى وهو محال (وعلى هذا) التعريف الذى ذكرللعلة (فالمعلول) هو (الحكم الذى توجبه الصفة فى محلها واما نحو قولهم العلة ماتوجب معلولها عقيبها بالاتصال) اذا لم يمتنع

الحال بالحال كما هو رأى الاكثرين اوالثابتة ليشمل ما ذهب اليه ابو هاشم من تعليل الاحوال الاربعة بالحال الخامس (قوله توجب) اى تلك الصفة اى قيامها حكما اى اثرا يترتب على قيامها بان يتصف ذلك المحل به ويجرى عليه **قوله** فانها لاتكون عللا للاحوال) اى الجواهر لاتكون عللا للاحوال بحسب اصطلاح مثبتيها فانهم يعتبرون فى المعلولية قيامها بمحل علتها ولهذا قال فى ابكار الافكار الحال تنقسم الى معللة وغير معللة اما المعللة فهى كل حال تثبت للذات معللة بمعنى قائم بالذات ككون العالم عالما واما الحال الغير المعللة فهى كل حال ثبت للذات غير معللة بمعنى قائم بالذات كالوجود عندالقائلين بكونه زائدا على الذات الى هنا كلامه فلا يتوهم ورود ان القائم بنفسه يكون علة للحال ككون البارى تعالى علة لوجود الممكنات عندهم ايضا مع انه حال عندالبعض (قوله فانها لايكون الخ) تعليل للاخراج المفهوم من الخروج (قوله فانهماصفتان حقيقيتان قائمتان بذاته تعالى موجبتان لحالتى العالمية والقادرية عند القاضى الباقلانى (قوله كعلم الواحد منا الخ) اى الموجبة للعالمية والقادرية والاسودية والابيضية **قوله** اى ثبت الامر الذى الخ) وجه التفسير ان ظاهر قوله وجد فوجد لايصح ههنا لان الكلام فى علة الحال ولا وجود للحال فنبه على ان المراد بالوجود الثبوت الاعم منه على اصطلاحهم (قوله اى ثبت الخ) فسر الوجود فى الموضعين بالثبوت لان الكلام فى الامور الثابتة (قوله المراد الخ) اى ليس المراد منه مجرد التعقيب بل على وجه اللزوم العقلى بناء على ان المطلق ينصرف الى الكامل (قوله فان مثبتى الاحوال الخ) تعليل لحكم مفهوم من السابق اى انما كان هذا التعريف على اصطلاح مثبتى الاحوال دون نفاتها لان المثبتين كلهم قائلون بما يفهم من هذا التعريف دون النافين (قوله لايقولون) اى لا علية ولا معلولية فيما سوى ذاته تعالى فضلا عن ان يكون بطريق الايجاب واللزوم العقلى (قوله اصلا) لا للوجود ولا للحال اما عدم العلية للاحوال فظاهر لعدم قولهم بالحال واما عدم العلية للوجود فلاستناد الموجودات كلها اليه تعالى (قوله بلا وجوب) قيد اتفاق و بيان للواقع (قوله ومثبتوا الاحوال منهم الخ) جملة مستأنفة ولذا لم يدخلها فى حيزان دفعا لتوهم المنافاة بين القول بايجاب المعانى للاحوال وبين هذا القول اى هم يوافقون النافين فى استناد جميع الموجودات اليه تعالى مع قولهم بعلية المعانى للاحوال لان الاحوال ليست من الموجودات **قوله** يوافقونهم فى هذا) اى فى استناد جميع الموجودات الى الله سبحانه وتعالى واثبات العلية للاحوال لاينافيه لان الاحوال ليست بموجودة (قوله يشعر الخ) اى هذا القيد بيان للواقع وليس احترازيا **قوله** لكان المعدوم الممتنع مثلا) انما قال مثلا لان المعدوم الممكن ايضا ليس بثابت عند القاضى فلا يقوم به ايضا الحكم الثبوتى اعنى الذات فى الخارج وهو الحال (قوله وهو محال) لامتناع قيام ماله ثبوت بما لاثبوت له اصلا

الصور المخيلة فى لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين فكلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها من الجاذبات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد و كلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكانت تفضل منها للجانب الاخر فضلة اكثر فان كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت النفس مرتاضة كان تحفظها واحترازها عن مضادات الرياضة المبعدة من الحالة المطلوبة بالرياضة وتصرفها فى مناسباتها واقبالها على مايقربها اليه اقوى واذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص من شغل التخيل الى جناب القدس فانتقش فيه نقش من الغيب على وجه كلى ويتأدى اثره الى عالم التخيل وانتقش فى الحس المشترك صور جزئية مناسبة لذلك المنتقش العقلى وهذا فى حال النوم اوفى حال مرض مايشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قديوهنه كثرة الحركة الموجبة لتحلل الروح الذى هو آلة التخيل واذا وهن التخيل يشرع الى سكون ما وفراغ ما فتنجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فان ورد على النفس نقش انزعج التخيل الى ذلك النقش وتلقاه ايضا وذلك لامرين اما لتنبه من هذا الوارد بأن يكون امرا غريبا وحركة التخيل بعد استراحته ووهنه فان التخيل سريع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعا فان التخيل من معاون النفس عند اقبال هذه السوانح فاذا قبل التخيل ذلك الوارد حال تباعد الشواغل عن النفس انتقش فى لوح

(عنه)

عنه مانع (او) العلة (ماكان المعلل به معللا وهو) اى كون المعلل معللا به (قوله) اى قول القائل (كان كذا لاجل كذا) كقولنا كانت العالمية لاجل العلم (فدورى) اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة اذ معناه ماله علة فتتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور ويتجه عليه ايضا ان العلة ان اوجبت معلولها فى اول زمان وجودها فلايصح اعتبار التعقيب فى تعريفها وان لم توجبه الا فى الوقت الثانى من وجودها لزم منه ان يقوم العلم بشخص مثلا وهو غير عالم بعد وايضا اعتبار عدم المانع باطل فان ايجاب العلم للعالمية لايتصور فيه تخلف وممانعة وسيأتى ان ايجاب العلة لايكون مشروطا بشرط اتفاقا واما الثانى فلانه عرف العلة بالمعلل والمعلل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا فساد آخر وهو رد العلية الى القول اعنى ان يقال كان كذا لاجل كذا فلا شك انه ليس معنى العلية (و) قولهم العلة (ماتغير حكم محلها) اى بنقله من حال الى حال (او) العلة هى (التى يتجدد بها) اى بتجددها (الحكم يخرج الصفة القديمة) اذ لاتغير ولا تجدد فيها مع انها من قبيل العلل فان علمه تعالى علة موجبة لعالميته عندهم ويخرج ايضا عن الاول الصفات الحادثة فى اول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلا فانه يوجب لمحله حكما هو الاسودية وليس فيه تغيير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما ولك ان تأخذ

(قوله فلان المعلول مشتق الخ) وما توهم من الدور من ضمير معلولها لكونه راجعا الى العلية فوهم لانه راجع الى ما والتأنيث باعتبار انه عبارة عن العلة **قوله** اما الاول فلان المعلول ايضا) اجيب عنه بأن تعريف العلة الاصطلاحية بما علم عرفا انه معلول ليس من الدور فى شئ فيكون هذا تعريفا رسميا للعلة **قوله** فلا يصح اعتبار التعقيب) لان المراد به التعقيب الزمانى لا الذاتى بقرينة ذكر الانفصال (قوله اعتبار التعقيب) لانه زمانى بدليل قوله بالاتصال **قوله** لزم منه ان يقوم العلم) الظاهر ان هذا اللازم ملتزم عند المعرف بناء على مذهب البعض من ان العلة متقدمة على المعلول زمانا وان الايجاد فى وقت يعقبه وجود المعلول من غير انفصال فحينئذ يجوز قيام العلم بمحل فى آن هو غير عالم فى ذلك الآن بل عقيبه من غير انفصال لكن لما كان هذا المذهب مصادما للضرورة العقلية كما سبق مفصلا لم يلتفت اليه واورد هذا اللازم ردا عليه **قوله** وايضا اعتبار عدم المانع الخ) هذا الاعتبار مستفاد من قوله اذا لم يمنع منه مانع وهذا القيد وان لم يذكر فى كلام المصنف الا انه مذكور فى اصل التعريف الذى اورده ذلك المعرف ولهذا الحقه الشارح بالتعريف ثم رده وقد يجاب من هذا الرد بأنه انما يرد لوكان تعريف ذلك البعض لعلة الحال بخصوصها كما كان تعريف القاضى لها ولذا ذكره بلفظ الصفة واما اذا كان غرضه تعريف مطلق العلة على ماهو ظاهر الحد حيث ذكر العلة بالتعميم فلا يتجه عليه ذلك فان اعتبار عدم المانع فى مطلق العلة باحد قسميها ليس بمحذور وانما المحذور اعتباره فى علة الحال بخصوصها وكذا الحال فى اعتبار الشرط (قوله وايضا الخ) هذا القيد لم يذكره المصنف لكنه واقع فى اصل التعريف ولذا زاد الشارح قدس سره ورده وما توهم من ان هذا الرد انما يتم اذا كان تعريفا لعلة الحال بخصوصها كالتعريف السابق اما لوكان تعريفا لمطلق العلة كما يشعر به ترك لفظ الصفة فلا ليس بشئ لانه يخرج عنه العلة التامة ولا يصدق على شئ من افراد الناقصة اذ لا ايجاب فى شئ منها مالم يعتبر معه وجود الشرائط ويخرج الواجب تعالى اذ لا ايجاب **قوله** وسيأتى ان ايجاب العلة الخ) يعنى لو اعتبر عدم المانع المعتبر فى تعريف علة الحال كاشفا عن شرط وجودى ورد الاعتراض ايضا **قوله** وفيه ايضا فساد آخر) قيل هذا من المسامحات التى لايلتبس المقصود والمراد ما يصحح القول لانفس القول (قوله ولاشك انه ليس الخ) ويعتذر عنه بانه تسامح والمقصود بانه يصح ان يقال هذا القول **قوله** يخرج الصفة القديمة) هذا انما يرد اذا كان التعريفان لمثبتى الاحوال من اصحابنا واما اذا كان لجمهور المعتزلة فلا يرد عليهم خروج الصفة القديمة لانهم لايقولون بوجود الصفة القديمة ولا بتعليل الاحوال القديمة بها بل هم قائلون بان الله تعالى عالمية واجبة بلا علم تعلل هى به وهكذا المواقف (قوله عندهم) اى عند بعضهم هو القاضى الباقلانى

الحس المشترك واذا كانت النفس قوية الجوهر تتسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز فى حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك كقوله عليه السلام ان روح القدس نفث فى روعى كذا وكذا وربما استولى الاثر فاشرق فى الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهة فرسم ما انتقش فيه منه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ماقد يفعله التوهم فى المرضى والممرورين وهذا اولى لانه ربما يفعل مثل هذا الفعل فى المرضى والممرورين وهذا توهمهم الفاسد وتخيلهم المحرف الضعيف ويفعله فى الاولياء واخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فههنا اولى واحرى بالوجود من ذاك وهذا الارتسام يختلف بالشدة والضعف فمنه مايكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه مايكون باستماع صوت ومنه مايكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم من مشاهد يخاطبه ويشبه ان يكون الوحى ونزول الكتب من هذا الوجه ومنه مايكون فى اجل احوال الزينة وهو مايعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة واعلم ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل مايليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشئ الى شبيهه او الى ضده وبالجملة سريعة التنقل الى مالها تعلق ما به والتخصيص اسباب جزئية لامحالة وان لم نعلمها نحن باعيانها والمتخيلة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال الا ان يضبط وهذا الضبط اما لقوة النفس المعارضة لذلك السانح فانه اذا اشتد قوة وجلاء

من كل واحـد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفا للمعلول فتقول المعلول ما اوجبته العلة عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع او المعتل المعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة او ما يتجدد من الاحكام بالعلة المسئلة ﴿ الثانية ﴾ قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها ﴾ اى لا تكون العلة خارجة عن المحل الذى اوجبت له الحكم (وانكره الاستاذ) ابو اسحق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها (تفريعا على القول بالحال وان انكره) اى الاستاذ الحال فكلامه ههنا على سبيل التنزل وتسليم ثبوت الحال (و) انكر ايضا (البصريون من المعتزلة) عدم تعدى حكم العلة

قوله او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة) قيل الانسب ان يقال متغيرا بشئ او امر بترك الصريح بالعلة لان هذا التعريف مأخوذ من تعريف العلة الذى لم يصرح فيه المعلول ولهذا لم يتعرض هنالك بلزوم الدور (قوله اكثر اصحابنا) اى من مثبتى الحال اذ لا حكم عند النافين فضلا عن التعدى قوله اى لا تكون العلة خارجة عن المحل الذى او جبت له الحكم) انما فسر كلام المصنف بهذا لان المتبادر منه ان يكون للعلة محل البتة ويكون الخلاف فى ان حكمها هل يتعدى محلها ام لا فلا يصح قوله وانكره البصريون من المعتزلة لان الارادة التى هى العلة ليست فى محل عندهم واما على تفسيره فيصح ذلك القول لان الارادة خارجة عن المحل الذى او جبت له الحكم ثم ان ما ذكره الشارح تحرير لمحل النزاع بعبارة ظاهرة فى المراد ولو أردنا تطبيق كلام المصنف عليه قلنا القول بتعدى حكم العلة عن محلها يتضمن بظاهره شيئين وجوب المحل وعدم التعدى فانكار هذا المجموع اما بانكار الامر الاول وهو قول البصريين واما بانكار الثانى وهو قول الاستاذ وسائر المعتزلة فان قلت التفسير المذكور لا يصح اذ يستلزم ان لا يتحقق الخلاف بين الاصحاب والمعتزلة فى توابع الحياة لانها توجب للمجموع حكما اذا قامت بجزء منه ولا شك ان العلة ليست بخارجة عن محل الحكم الذى هو المجموع بل متحققة فيه قلت المراد بالخروج عدم القيام فيتحقق فى الصورة المذكورة ايضا لان العلم مثلا ليس بقائم بالمجموع فلا حاجة الى ماقيل من ان التفسير المذكور وان لم يجر بالقياس الى المجموع لكن يجرى بالقياس الى الجزء الاخير الذى ثبت له الحكم ايضا فان العلة القائمة بهذا خارجة عن ذلك الجزء الذى او جبت له الحكم على ان هذا انما يتم ان ثبت قولهم بثبوت الحكم لكل جز عند قيام علته بجزء مخصوص كما قالوا بثبوته للمجموع (قوله اى لا تكون العلة الخ) لما كان المتبادر من نسبة عدم التعدى الى الحكم انه لازم له يمتنع مفارقته عنه فيكون ثبوت العلة بمحل مستلزما لثبوت الحكم له ولا يجوز خروجه عنه والمقصود ان ثبوت الحكم يستلزم ثبوت العلة له ولا يجوز خروجها عنه ردا على القائلين بجواز ثبوت الحكم بدون ثبوت العلة كما سيجئ فسره الشارح قدس سره بما هو المقصود واشار الى ان المراد بقوله لا يتعدى محلها انه لا يفارقه لاستلزامه له وكونه مشروطا به وما قيل انما فسر بهذا لان المتبادر منه ان يكون للعلة محل البتة و يكون الخلاف فى ان حكمها هل يتعدى محلها اولا فلا يصح قوله وانكر البصريون من المعتزلة لان الارادة التى هى العلة ليست فى محل عندهم واما على تفسيره فيصح ذلك القول لان الارادة خارجة عن المحل الذى او جبت له الحكم به فيرد عليه انه على تقدير تسليم كون المتبادر منه ذلك لا نسلم انه حينئذ لا يصح قوله وانكر البصريون فان انكار ذلك المجموع يجوز ان يكون بانكار عدم التعدى ويجوز ان يكون بانكار لزوم المحل ولولا ذلك لما صح قول الشارح قدس سره وانكر البصريون عدم تعدى حكم العلة عن محلها (قوله خارجة من المحل الخ) اى لا يكون حالة فيه كما هو المتبادر من الخروج عن المحل سواء كانت حالة فى جزئه او فى امر مباين له او لا تكون حالة اصلا فلا يرد ان العلة ليست خارجة عن المحل عند المعتزلة القائلين بتعدى الحكم فى توابع الحياة لكونها حاصلة فى جزئه فلا يتضمن هذا التفسير الرد عليهم (قوله ولم يشترط الخ) اشار به الى ان المنقول عنه مجرد عدم اشتراط القيام من غير تعيين شئ من الاحتمالات الثلاثة المذكورة قوله وان انكره اى الاستاذ الخ) قيل ارجاع الضمير الى الاستاذ بخصوصه لا يلائمه السياق لان المراد بالاصحاب هو الاشاعرة على ماهو الظاهر وقوله

النفس وقفت التخيل على ماتريده وتمنعه عن ان تجاوزه الى غيره واما لشدة جلاء الصورة المرتسمة فى الخيال حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل فانه صارف للتخيل عن الالتفات يمينا وشمالا وعن الذهاب قداما وورآء كما يفعل ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها فى الذهن مدة والسبب فى ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة فان الاثر الروحانى السانح للنفس فى حالتى النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن فى الانتقال ويتخلى عن الصريح فلا يضبط الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس قد تلقته ثابتة شديدة القلب فترتسم الصورة فى الخيال ارتساما جليا فيكون النفس بها معنية فيرتسم فى الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك هذه المراتب فى هذه الآثار فقط بل فى جميع ما باشره فى افكارك وانت يقظان فربما انضبط فكرك فى ذكرك وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالفكر وتصير من السانح المضبوط الى السانح الذى يليه منتقلا عنه وكذلك الى آخر وربما اقتنص ما اصله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتأويل فما كان من الاثر الذى بهذا الكلام مضبوطا فى الذكر فى حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا خالصا او حلما لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته

من محلها وجوزوا ان لاتكون العلة قائمة بمحل حكمها (حيث قالوا الله مريد بارادة حادثة) لحدوث المرادات (قائمة بذاتها) لابذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشئ بغيره (وقالت المعتزلة) باسرهم (توابع الحياة كالعلم والقدرة) والارادة وسائر مايشترط فى قيامه بمحله الحياة (اذا قامت بجزء من الحى اوجبت للمجموع حكمها فكان) المجموع (عالما قادرا) اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه (بخلاف غيرها) اى غير توابع الحياة (كالالوان) عند من يثبت لها احكاما فان حكمها لايتعدى محلها بل يختص به (واختلفوا فى الحياة) هل يتعدى حكمها محلها اولا (فالحقها الحذاق منهم بالقسم الثانى) وقالوا اذا قام الحياة بجزء من شئ كان الحى بها هو ذلك الجزء لاجملة ذلك الشئ (فانها) اى الحياة (ليست من توابع الحياة) اى ليس قيامها بمحل مشروطا بقيام الحياة بذلك المحل والالزم التسلسل فهى كالالوان فى ان حكمها لايتعدى محلها (واحتج اصحابنا) على ان حكم العلة لايجوز ان يتعدى محلها (بأن صفة العلم لولم تقم بمحل الحكم) الذى هو العالمية (لقامت امابنفسها وبطله انها عرض) والعرض لايتصور قيامه بنفسه (و) يبطله ايضا (ان نسبته) اى نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه (الى) جميع (المحال سواء) وحينئذ امان يوجب العالمية فى جميع الاشخاص وهو ظاهر الاستحالة او يوجبها فى بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح (وامابمحل آخر) غير محل الحكم (فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمرو وهو باطل بالضرورة فان قيل) العلم وكثير من العلل وان استحال

تفريعا على القول بالحال قيد للكل اعنى قول اكثر الاصحاب بما ذكر وانكار الاستاذ له فالوجه ان يرجع الضمير الى الاكثر لا الاستاذ على ما وقع فى الشرح وانت خبير بانه اذا رجع الى الاكثر يخرج الاستاد وقد اعترف بأن قوله تفريعا قيد للكل على انه لاشك ان اكثر الاصحاب يشتمل القائلين بالحال منا كالقاضى وامام الحرمين فلا وجه لارجاع ضمير انكره اليه الا بطريق الاستخدام فالاقرب ان يرجع الى المنكر للحال فتأمل (قوله ان لايكون العلة قائمة الخ) بان لايكون لها محل كايدل عليه قوله قائمة بذاتها وهذا كقولهم فى سائر الصفات فانها قائمة بنفسها لكونها عين الذات وكقول افلاطون ان علمه تعالى صور قائمة بذاتها فما هو غير قائم بذاته فى عالم الامكان قائم بذاته فى ضبط الوجوب **قوله** بارادة حادثة لحدوث المرادات) وحدوث العلة اعنى الارادة وان كان يستلزم تجدد المعلول اعنى المريدية الا انها من قبيل الاحوال وسيجئ فى الالهيات تجويزهم تجدد الاحوال فى ذاته تعالى اذا التجدد راجع الى التعلقات (قوله لاستحالة قيام الحوادث) اى بذاته تعالى دون المتجددات لان الاتصاف بها انتزاعى وليس بتحقيقى حتى يلزم من قيامها به حدوث القديم اوقدم الحادث فلا يرد الاشكال بقيام المريدية المتجددة بذاته تعالى لحدوث الارادة **قوله** فالحقها الحذاق) اشارة الى الاستهزاء بهم فان دليلهم الذى اشار اليه الشارح محل تعجب واستهزاء كما لايخفى على من له ادنى مسكة واقتصر على ذكر التسلسل فى قوله والالزم التسلسل مع انه يحتمل الدور والتسلسل واشتراط الشئ بنفسه لانه اخفى فسادا ولان التسلسل قد يراد به عدم تناهى التوقفات سواء كان فى مواد متناهية اوغير متناهية فيشمل الدور والتسلسل المتعارف (قوله فانها ليست الخ) يعنى ان الحياة مشاركة بالقسم الثانى فى انتفاء التبعية التى هى علة للحكم بالتعدى فى توابع الحياة فلوقلنا بالتعدى فيها يلزم ثبوت الحكم مع انتفاء علته (قوله والالزم التسلسل) لامتناع اشتراط الشئ بنفسه ولما استلزم الدور التسلسل اكتفى به **قوله** احتج اصحابنا) ذكر الاحتجاج لايلائم ماسيجئ من ان المدعى ضرورى **قوله** وان نسبته الى جميع المحال سواء) ان قلت لم لايجوز ان يكون الايجاب فى البعض دون البعض لتفاوت القوابل قلت الكلام فى جميع الاشخاص القابلة لقيام العالمية هذا وقد يمنع استواء النسبة فى نفس الامر وعدم العلم بالرجحان لايفيد (قوله وان نسبته الى جميع المحال) اى القابلة للعالمية فلا يرد التفاوت بحسب القبول وعدمه وفيه ان استواء النسبة ممنوع (قوله لجواز ان يقوم بعضها بنفسه) فلا يصح قوله ويبطله انها عرض **قوله** اذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئيا) نبه بالتفسير المذكور على ان المصدر مضاف

وتواليه احتاج الى احدهما وذلك بحسب الاشخاص و الاوقات والعادات الوحى الى تأويل والحلم الى تعبير ومن الامور الخارقة للعادة ان يفعل الانسان مالاتفى به قوة امثاله مثل ان يمنع الماء عن جريانه اوينفجر من خلال اصابعه وبنانه وذلك بأن يسلطه الله تعالى على مادة الكائنات فيتصرف النفس فيها كما تتصرف فى اجزاء بدنه وذلك النفس الناطقة ليست بمنطبعة فى البدن بل جوهر مجرد عن المادة قائمة بذاتها تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف فليس يبعد ان يكون لبعض النفوس ملكة يجاوز تأثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام فيكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر فى بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك تؤثر ايضا فى اجسام العالم بأن يحدث عنها فى تلك الاجسام كيفيات هى مبادى تلك الافعال سيما ما يناسب مزاجه الخاص ويشاركه فى طبيعته فيفعل فيه مايشاء هذا على رأى الحكماء واما على رأينا فالله تعالى قادر على كل الممكنات يختص من يشاء من عباده بالوحى والمعجزة وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه # قال ۞ الثالث فى نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والذى يدل على انه عليه السلام ادعى واظهر المعجزة لانه اتى بالقرآن وتحدى به ولم يعارض واخبر عن المغيبات كقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وقوله تعالى لرادك الى معاد وقوله تعالى ستدعون الى قوم اولى بأس شديد وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم الاية وقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة وقوله عليه السلام اقتدوا بالذين

قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم فى جميع العلل لجواز ان يقوم بعضها بنفسه اذ(وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته) وكونه مرئيا (مع قيامه بنفسه) لان وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدى مطلقا (وانما تجوزه) اى تعدى الحكم (اذا كان) محل العلة (جزأ لمحل الحكم) كما صورناه فى توابع الحياة (وما ذكرتم)من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو و (ليس كذلك) فان عمرا ليس جزأ لزيد حتى يتعدى الحكم منه اليه (وايضا فانه) اى ما ذكرتم (تمثيل) اى بيان للحكم الذى هو امتناع التعدى فى مثال جزئى هو العلم (فلا يفيد الحكم الكلى و) توضيح ذلك ما تمسك به الاستاد وهو انكم (جوزتم كون البارى فاعلا والفعل ليس قائما به و) ايضا (العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه معلوما ومقدورا) مع عدم قيامهما به (و)كذلك (نحوه) اى نحو ما ذكر فان الارادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مرادا مذكورا وكذا الامر علة لكون الفعل واجبا والنهى علة لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم فى هذه الامثلة (قلنا من قال) منا (يكون وجود الجوهر علة لرؤيته يلتزم زيادته)على الذات (لانه مشترك بين الجوهر والعرض)ومن قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال(وقيام العلة بجزء لو اوجب الحكم للكل) كما ذهبتم اليه (لزم كون الكل عالما جاهلا) معا (اذا قام العلم بجزء)ه (و)قام

الى المفعول ثم المضاف محذوف اى لصحة رؤيته ومعنى العلة ان الوجود موجب لصحة الرؤية ولا ينافى العلية بهذا المعنى على ما سيجئ فى الالهيات من ان معنى العلة هنالك متعلق الرؤية (قوله وجود الجوهر علة رؤيته) اى لصحة رؤيته اذ العلة يجب ان تكون موجبة وكونه علة موجبة لا ينافى ما فى الالهيات من ان المراد بالعلة المتعلق (قوله وكونه مرئيا) عطف تفسيرى لرؤيته على انه مصدر المجهول (قوله وانما تجوزه الخ) لا فيما اذا كان محل العلة مباينا لمحل الحكم (قوله وليس كذلك) فلا يلزم منه بطلان قيام العلة بمحل آخر مطلقا (قوله بيان الخ) اى ليس التمثيل بالمعنى المصطلح وهو ظاهر (قوله توضيح ذلك) انما احتاج كونه تمثيلا الى الايضاح لانه بظاهره احتجاج ببرهان الخلف اذ حاصله انه لو لم يقم العلة كالعلم بمحل الحكم فاما ان يقوم بنفسها او بمحل آخر وكلا الامرين باطلان لكنه فى الحقيقة بيان للمدعى بمثال جزئى لان قوله وهو باطل بالضرورة انما يجرى فى العلم دون سائر الصفات حيث جوزتم فاعلية البارى تعالى بالفعل الذى ليس قائما به والمقدورية ونحوهما بالعلم والقدرة التى ليست قائمة بالمعلوم والمراد (قوله جوزتم) ايها الاشاعرة القائلون بالحال كونه تعالى فاعلا والفعل بفتح الفاء المراد فى التكوين ليس قائما به لانكم لا تقولون بقيام التكوين بذاته تعالى بل هو عين المكون عندكم فتدبر فانه زل فيه الاقدام قوله والفعل ليس قائما به)قيل عليه عدم قيام الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر مسلم ولا يجدى نفعا وعدم قيام الفعل بمعنى التأثير ممنوع فان قلت ملخص الاعتراض ان علة الحكم الثبوتى ههنا ليست قائمة بمحل الحكم على معنى وجودها له بناء على ان الفعل بمعنى التأثير اعتبارى محض قلت فحينئذ كان المناسب ان يورد هذا الكلام فى المسئلة الثالثة والجواب ان المراد من الفعل هو الفعل الذى اوجده الفاعل كحركة زيد مثلا والفاعلية الصفة الاضافية التى تحصل للفاعل بعد وجود الفعل فهذا الفعل مؤثرة فى كون الفاعل فاعلا على ما سيجئ فى المقصد الخامس من مباحث القدرة مع انه ليس قائما بذاته (قوله وكذا الامر الخ) فان مذهبكم ان الامر والنهى موجبان للحسن والقبح بحيث يصح الترتب بالفاء بينهما فيقال امر فحسن ونهى فقبح (قوله ولا قيام الخ) لان العلم والقدرة والارادة والامر والنهى قائمة بالعالم والقادر والمريد والآمر والناهى (قوله من قال منا الخ) كالقاضى وجمهور الاشاعرة (قوله ومن قال الخ) كالشيخ الاشعرى ومن تبعه (قوله لم يجعله علة لرؤيته)وانما استدل به على صحة رؤيته تعالى بطريق الالزام للقائلين بالزيادة كما نقله الشارح قدس سره عن الآمدى فى مباحث الرؤية(قوله وقيام العلة بجزء الخ) اثبات لكلية المقدمة الممنوعة اعنى امتناع القيام بمحل آخر بضم مقدمات آخر يبطل كون محل العلة جزأ لمحل الحكم (قوله اذا قام العلم بجزء)اى العلم التصديقى بشئ معين فى وقت وقام الجهل المركب بذلك الشئ المعين بجزء آخر فى ذلك الوقت وانما قيد الجهل بالمركب ليكون العلة معنى موجودا واعتبر اتحاد المتعلق والوقت اذ لا استحالة فى كون شخص

من بعدى ابى بكر وعمر وعمار ستقتلك الفئة الباغية وقتل يوم الصفين ولعباس حين اعجز نفسه عن الفداء اين المال الذى وضعت بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد وقلت ان اصبت فلعبدالله كذا وللفضل كذا واخباره عن موت النجاشى وما يحدث من الفتن والعلامات كناية بغداد ونار بصرى وما كان من اقاصيص الاولين وبلوغه هذا المبلغ العظيم فى الحكمة النظرية والعلمية بغتة بلا تعلم وممارسة ونقل عنه معجزات اخر كانشقاق القمر وتسليم الحجر ونبوع الماء بين اصابعه وحنين الخشب وشكاية الناقة وشهادة الشاة المسمومة الى غير ذلك مما ذكر فى كتاب دلائل النبوة وان لم يتواتر كل واحد منها فالمشترك بينهما متواتر فيكون نبيا لان الرجل اذا قام فى محفل عظيم وقال انى رسول هذا الملك اليكم فطالبوه بالحجة فقال ايها الملك ان كنت صادقا فى دعواى فخالف عادتك وقم مقامك ففعل علم بالضرورة صدقه وايضا بجميع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق والاعراض عن الدنيا مدة عمره والسخا فى الغاية والشجاعة الى حد لم يفر قط عن احد وان عظم الرعب مثل يوم احد والفصاحة التى ابكمت مصاقع الخطب من العرب العرباء والاصرار على الدعوى مع ما يرى من المتاعب والمشاق والترفع عن الاغنياء والتواضع مع الفقراء لا يكون الا للانبياء ﴿اقول﴾ المبحث الثالث فى نبوة نبينا محمد رسول الله عليه السلام خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لنا وجوه الاول انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة فكل من كان كذلك كان نبيا وانما قلنا

(الجهـل بآخر لايقال هـذا) اى قيام لعـلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر (تقـدير محـال لتضادهما) اى لتضاد العلم والجهل (باعتبـار تضاد حكميهما)اعنى العالمية والجاهليـة فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهـل بجزء آخر والا لكان الكل عالما وجاهلا معـا(لانا نقول انه)يعنى قيـام العلم بجزء والجهل بآخر (جائز لذاته) فانا اذا قطعنا النظر عن تعدى حكمى العلم والجهل من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه امرا ممكنا لا امتناع له فى ذاته قطعا (وامتنـاعه لتضاد حكميهما) عـلى ما ذكرتم انما هو (باعتبـار تعديتهما الى غير محله)اى تعدية حكميهمـا الى غير محل كل واحـد منهما (فيكون) اعتبار التعـدية وثبوتها (هو المحـال) لانه المستلزم لاجتمـاع المتـنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته (وايضـا) ماذكرتموه انما يتأتى فى العلم والجهـل لا فى جميـع العلل التى جوزتم تعدية احكامها (فقد تقوم القدرة)على تحريك جسم (بيد) من شخص (والعجز)عنه (باخرى فيجب اتصاف الجملة بهما) منه قياما معلوما بالضرورة فلو جاز تعدى الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادرا على تحريكه وعاجزا عنـه معا وليس يمكن ان يقـال هذا تقدير محـال لانه واقع بلاريبـة الان هـذا الجواب انما ينهض عـلى القـائلين بأن العجز معـنى موجود مضـاد للقدرة وقولهم ان المثـال الجزئى لايصحح القـاعدة الكلية مدفوع بأن امتنـاع تعـدى الحكم عن محـل الصـفة ضرورى والتمثيـل للتـوضيح ولم يذكره المصنف لانه مر مثـله فى بحث الوجود وشرع فى جواب الالزامات التى ذكرها الاستـاذ قوله (واما الفعـل فلا يوجب لمحله حكما)ثبوتيـا لان الفاعليـة صفة اعتبـارية (ولا العلم ونحوه)يوجب (لمتعلقه) حكما (والا كان للمعدوم) الممتنع (صـفة ثبوتيـة) اذا تعلق العلم به كما اشرنا اليه ومن الظـاهر المكشـوف ان المعلوم قبـل تعلق العـلم به كهو بعد تعلقـه به لم يتغير حاله فالمعلوميـة والمذكورية والمرادية وامثـالها صفـات اعتبـارية

عالما وجاهلا بالقياس الى شيئين ولا فى وقتين كمن اعتقد قيام زيد فى وقت ثم اعتقد انه ليس بقائم فى وقت آخر والحال انه قائم فى الوقتين (قوله لايقـال هذا) منع لبطـلان التـالى بسـند انه لازم على تقدير محال وهو قيام العلم والجهل بجزئين معا والمحال يجوز ان يستلزم المحـال (قوله لتضادهمـا الخ) والمانع وان كفاه مجرد جواز كونه تقدير محال الا انه لما كان ادعاؤه من غير دليل عليه مكابرة لاطراده فى كل قياس استثنائى يستثنى عند نقيض التالى أيده بأن بينهما تضادا باعتبـار تضاد الحكمين بناء على المفروض المتنازع فيه وهو عدم تعدى الحـكم عن محل العلة (قوله جائز لذاته) يعنى انه ممكن فى ذاته فعلى تقدير وقوعـه لو تعدى حكمهما الى الكل يلزم اجتماع الضدين (قوله امرا ممكنا) ان اراد انه على تقدير قطع النظر عن التعدى يكون قيام كل منهما ممكنا فى نفس الامر فممنوع وان اراد انه على ذلك التقدير يكون ممكنا عند التعقل حيث لم يحكم العقل باعتنـاعه فمسلم لكن لايجدى نفعا لانه من امكانه فى نفس الامر ليترتب عليه لزوم المحـال فى نفس الامر (قوله وقولهم الخ)اعتذار عن ترك التعرض للجواب عن الاعتراض الثـانى مـع التعرض للجـواب عما يوضحه (قوله بأن امتناع تعدى الحكم الخ) هذا الحكم اخص من المدعى لان المراد منـه امتناع تعدى الحكم عن محل قام به الصفة كالمية زيد بعلم عمرو والمدعى امتناع تعدى الحكم عن محل العلة مطلقا سواء كان له محل اولا ولذا تعرض فى الاحتجاج لنفى كون العلة قائمة بنفسها فاقول ان دعوى الضرورة تنافى الاحتجاج وهم (قوله والتمثيـل للتوضيح) لا للاثبات فالمناقشة بأنه لايصحح الكلية مكابرة (قوله لانه مر مثله الخ) حيث انه ذكر قال بعض الفضلا ان اشتراك الوجود بديهى ومنعه مكابرة والتفاوت بينهما فى البيان واتحادهما فى المقصود زاد لفظ مثله **قوله** فلا يوجب لمحـله حكما)قيل الاولى ان يترك لفظ لمحله لان ظاهر متمسك الاستاذ ان الفعل يوجب عندكم لغير محله حكما ثبوتيا كما لايخفى اللهم الا ان يكون مراده ان الفعل لايوجب لمحله حكما ثبوتيا فضلا عن ان يفيده لغير محله **قوله** لان الفاعلية صفة اعتبارية) اى غير ثابتة فى الخارج لانها غير موجودة فيه اذ لاينافى كونها حكما ثبوتيا (قوله صفة اعتبارية) اذ لو كانت موجودة لزم تسلسل الفاعليات (قوله حكما) اى ثبوتيا

انه ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه اظهر المعجزة لثلاثة اوجه احدها انه اتى بالقرآن والقرآن معجز اما انه اتى بالقرآن ولم يأت به غيره فالتواتر واما ان القرآن معجز فلانه تحدى به ولم يعارض فانه تحدى لمعارضته بلغاء العرب وفصحاءهم قال الله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله الاية وامتنعوا من معارضته مع توفر دواعيهم على معارضته اظهارا لفصاحتهم وبلاغتهم والزاما له عليه السلام وامتناعهم مع توفر الدواعى يدل على انهم عجزوا عن المعارضـة وذلك يدل على ان القرآن معجز وثانيها انه اخبر عن المغيبات والاخبار عن المغيبات معجز اما انه عليه السلام اخبر عن المغيبـات فلقوله تعالى الم غلبت الروم فى ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان قد وقع مطابقا لما اخبر وقوله تعالى ان الذى فرض عليك القرآن لرادك الى معاد والمخاطب هو النبى عليه السلام والمراد به ادمكة فان معاد الرجل بلده لانه يطوف فى البلاد ثم يعود اليهـا وقوله تعالى ستدعون الى قوم اولى بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون وقد وقع ذلك لان المراد بقوم اولى بأس شديد عند بعض بنو حنيفة وقد دعى ابو بكر رضى الله عنه المخلفين من الاعراب الى بنى حنيفة لقاتلوهم او يسلموا وعند بعضهم اهل فارس وقد دعى عمر رضى الله عنه المخلفين من الاعراب الى اهل فارس ليقاتلوهم او يسلموا وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم اى ليورثهم ارض الكافر من العرب والعجم كما استخلف الذين من قبلهم اى

المسئلة (الثالثة العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلف طرقهم فى بيانه) اى فى بيان كونها وجودية (فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام فى الحكم الثبوتى والعدم المحض والنفى الصرف لايكون موجباله قطعا) بل لابد ان يكون موجب الحكم الثبوتى امرا وجوديا وهذا هو الطريق المعول عليه (ومنهم من احتج عليه بوجوه ✿ الاول لوجاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم) اذلامزية لاحدهما على الآخر (فاذاعدما) اى العلم والجهل (عن محل كان) ذلك المحل (عالما جاهلا) معا (قلنا النزاع فى ثبوت الصفة العدمية لافى سلب الصفة) فانا ندعى انه يجوز ان يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتى فى ذلك المحل لانه يجوز ان تسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وما ذكرتموه من هذا القبيل مع انه غير تام فى نفسه واليه اشار بقوله (وايضا فلانسلم اجتماع العدمين اذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم وبينهما) اى بين العلم والجهل (تضاد) وتناف فان قلت نحن نقول لوجاز ان تكون العالمية معللة بعلم عدمى لجاز ان تكون الجاهلية

قوله العلة وجودية باتفاقهم) ظاهر قوله فان الكلام فى الحكم الثبوتى والعدم المحض والنفى الصرف لايكون موجباله يدل على ان المراد بالوجودى هو الثابت لاالموجود ويدل عليه ايضا قوله باتفاقهم لان اباهاشم يجوز تعليل الحال بالحال والحال ليس بموجود بل ثابت الا ان الدليل الثانى والثالث يدلان على وجوب وجود العلة لامجرد ثبوتها اللهم الا ان يقال الدال على الوجود دال على الثبوت المدعى وجوب تحققه فى العلة اتفاقا غاية مافى الباب ان البعض لم يقتصر على ادعاء وجوب الثبوت بل ادعى وجوب الوجود ايضا فتأمل (قوله العلة وجودية) اى موجودة فى الخارج كما يدل عليه الوجوه الثلاثة والمعارضة (قوله بل لابد الخ) اضرب عما فى المتن لان عدم كون العلة نفيا صرفا لايستلزم كونها موجودة لجواز ان يكون امرا ثابتا (قوله امرا وجوديا) اى موجودا بناء على امتناع تعليل الحال بالحال لان العلة يجب ان تكون اقوى فى الثبوت من المعلول كما مر فى تقاريع القول بالحال فانهم قسموا الحال الى معلل بصفة موجودة والى غير معلل وان مانقل عن ابى هاشم من تعليل الحال بالحال لم يثبت بل نقل عنه ماينفيه (قوله اذلامزية لاحدهما) اى العلم والجهل على الآخر لكون كل منهما معدوما فاذا جاز ان يكون العلم المعدوم علة لامر ثبوتى اعنى العالمية لزم كون الجهل الذى هو معدوم لكونه عبارة عن عدم العلم علة للحكم الثبوتى وهو الجاهلية لكونه عبارة عن عدم العالمية بطريق الاولى بخلاف ما اذا قلنا ان العلم الموجود علة للعالمية الثابتة فانه حينئذ لايلزم كون الجهل علة للجاهلية لمزية العلم على الجهل من حيث الوجود فيجوز ان يكون علة بخلاف الجهل فانه معدوم ولايصلح علة لشئ (قوله فاذا عدما) بناء على ان المتقابلين يمتنع اجتماعهما لاارتفاعهما (قوله كان ذلك المحل عالما جاهلا) بناء على عدم الفرق بين علة ولا علة (قوله قلنا الخ) حاصله انه فرق بين لا علة وعلة لا وان النزاع فى الثانى دون الاول (قوله وايضا فلانسلم اجتماع العدمين)فيه بحث لان الظاهر ان كلامهم فى العلم والجهل المركب ويجوز اجتماع عدميهما (قوله وايضا فلانسلم اجتماع الخ) يعنى ان مقدم الشرطية اعنى قوله فاذا عدما محال فيجوز ان يستلزم المحال اذ عدم كل منهما يستلزم وجود الآخر فلايمكن اجتماع عدميهما (قوله تضاد وتناف) فسر التضاد بالتنافى الذى هو اعم ليمكن حمله على المذهبين وهما كون التقابل بينهما تقابل التضاد وتقابل العدم والملكة (قوله وتناف) حمل التضاد على المعنى اللغوى ليتم التقريب اذ تحقق التضاد لايقتضى امتناع ارتفاعهما بخلاف التنافى (قوله فان قلت نحن نقول الخ) هذا اشارة الى رد الجواب الاول بأنه ليس بصحيح اذ يمكن تقرير الكلام هكذا والافلا جهة له اصلا لان جوابه قد فهم بل صرح به فى قوله وايضا فلانسلم الخ (قوله فان قلت الخ) تحرير للاستدلال المذكور بحيث يندفع النقصان وحاصله الاستدلال بالعلم والجهل المركب يعنى لوجاز تعليل العالمية بالعلم المعدوم لجاز تعليل الجاهلية بالجهل المركب المعدوم اذلا فرق بين العالمية والجاهلية لكون كل منهما حكما ثبوتيا ولابين

بنى اسرائيل لماهلك الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم وقد وقع مطابقا لما اخبر والمراد من الذين امنوا الصحابة بدليل قوله تعالى وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وهم كانوا خائفين فى صدر الاسلام وقد انجزالله وعده لهم وقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة وكان مدة خلافة الائمة الراشدين ابى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن رضى الله عنهم ثلاثين سنة وقوله صلى الله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر رضى الله عنهما وقوله عليه السلام لعمار بن ياسر رضى الله عنه تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين لفئة الباغية يعنى معاوية ومن معه وقوله عليه السلام لعباس رضى الله حين اسر فى اسارى بدر وطلب النبى عليه السلام فداء نفسه وابن اخيه عقيل بن ابى طالب وعجز العباس نفسه عن الفداء اين المال الذى وضعت بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد وقلت ان اصبت فلعبدالله كذا وللفضل كذا فقال العباس ماعلم احد غيرى والذى بعثك بالحق انك رسول الله واسلم هو وعقيل وكأخباره عليه السلام عن موت النجاشى روى ابو هريرة رضى الله عنه انه عليه السلام نعى الناس بموت النجاشى يوم مات وقال لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشى وخرج بهم الى المصلى فكبر بهم اربع تكبيرات ثم بان بعد الاخبار انه مات فى ذلك اليوم واخباره عليه السلام بما يحدث من الفتن والعلامات اى اشراط الساعة كناية بغداد روى ابوبكرة ان النبى عليه السلام قال ينزل ناس من امتى بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه

معللا بجهل عدمى فاذا اجتمع هذان العدميان فى محل كان عالما جاهلا بشئ واحد من جهة واحدة قلت لانسلم انه اذا كان مسمى العلم عدميا وموجبا لكون محله عالما كان مسمى الجهل ايضا عدميا موجبا لكون محله جاهلا سلمناه لكن لانسلم امكان اجتماع هذين العدميين مع ما بينهما من التقابل ولاسبيل الى الدلالة على هذا الامكان اصلا * الوجه (الثانى شرط العلة قيامها بالمحل) الذى يوجب له الحكم (ولايتصور فى العدم) قيامه بمحل حتى يوجب له حكما ثبوتيا (قلنا ان اردتم بالقيام) اى قيام الامر الذى هو العلة بالمحل (وجوده له) مثل وجود الاعراض الموجودة بمحالها (ففيه النزاع) لان معنى كلامك حينئذ هو ان العلة يجب ان تكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم (او اتصافه به) يعنى وان اردت بالقيام اتصاف المحل بالامر الذى هو العلة (فقد يتصف) المحل الموجود (بالعدمى) كاتصاف زيد بالعمى فجاز ان تكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى * الوجه (الثالث) العلة موجبة للحكم و (الايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه) وهو اللاايجاب (عدمى) لصدقه على المعدومات فاذن لابد ان تكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالايجاب الوجودى (قلنا قد عرفت ما فيه) وهو ان النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجى دون الصدق (فان قيل) على سبيل المعارضة ان العلم يوجب لمحله كونه عالما باتفاق مثبتى الاحوال فنقول (الموجب للعالمية اما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك) لاتحاد مسمى الوجود فى الكل هذا خلف (او العلم مع الوجود فتتركب العلة وهو باطل اتفاقا) من القائلين بالحال (او العلم) اى كونه عالما (وانه حال فليس بموجود) فثبت ان العلة قد لاتكون موجودة (قلنا) الموجب للعالمية هو (العلم الذى هو موجود وفرق بينه وبين العلم مع الوجود) وبينه وبين كونه عالما * المسئلة (الرابعة العلة العقلية) التى كلامنا فيها دون العلة الشرعية (مطردة) يستلزم وجودها وجود حكمها (اى كلما وجدت) العلة (وجد الحكم) على سبيل اللزوم وامتناع التخلف وهذا اعنى وجوب الاطراد مما لا خلاف فيه اصلا بين مثبتى الاحوال (ومنعكسة) يستلزم عدمها عدم حكمها (اى كلما انتفت

عليتهما لكونهما معدومين فاذا اجتمع هذان العدميان اى اتصف محل واحد بهما لزم كونه عالما وجاهلا معا فاندفع المنع الاول لاعتبار ثبوتهما لشئ واحد والثانى لعدم كون احدهما عدما للآخر (قوله قلت لانسلم الخ) حاصله انه حينئذ يكون الشرطية اتفاقية اذلا علاقة بين المقدم والتالى بخلاف ما اذا اعتبر الجهل البسيط فانها حينئذ تكون لزومية كما عرفت مع ورود المنع الثانى لان العلم والجهل متقابلان وان لم يكن احدهما عدما للآخر **قوله** شرط العلة قيامها بالمحل الذى يوجب له الحكم) هذا مبنى على ما هو المختار ولاينهض دليلا على من قال بالتعدى فى توابع الحياة كعامة المعتزلة الا ان يحال على المقايسة فلو ابقى المحل على اطلاقه كما فى عبارة المتن لاينهض دليلا لهم ايضا لكن لاينهض دليلا للبصريين الذين لايشترطون المحل اصلا (قوله شرط العلة قيامها الخ) بناء على ما ثبت من امتناع تعدى الحكم عن محلها (قوله يعنى وان اردت الخ) اشارة الى ان كلمة او للتخيير بين اراديتهما فيؤول الى معنى الواو **قوله** فيكون كل وجود كذلك) مبنى على ان المتكلمين القائلين باشتراك الوجود وتواطؤه يقولون بتماثل الوجودات (قوله فيكون كل وجود كذلك) فيه منع ظاهر (قوله اى كونه عالما) اى حقيقة العلم عبر عنها بصفتها النفسية كما هو الشايع فى عباراتهم **قوله** وانه حال فليس بموجود) قد اشرنا فى صدر البحث الى ان المراد بالوجودى فى عنوان البحث الثابت لا الموجود فى الخارج والحال ثابت فلا يتجه المعارضة بالنظر اليه اصلا الا ان يورد على مدعى الوجود ايضا (قوله العلة العقلية التى كلامنا فيها) اى علة الحال لا العقلية مطلقا اعنى ما يكون عليتها بحسب العقل فانها لايجب ان تكون مطردة ومنعكسة الا ان تكون موجبة (قوله دون العلة الشرعية) بيان لفائدة لتقييد بالعقلية (قوله يستلزم وجودها) يعنى ان معنى الاطراد الاستلزام فى الوجود وما ذكر من الشرطية بيان للاستلزام اقيمت مقامه وكذا

جسر يكثر اهلها وتكون من امصار المسلمين فاذا كان آخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فتفرق اهلها ثلاث فرق فرقة يأخذون اذناب البقر والبرية وهلكوا و فرقة يأخذون لانفسهم وفرقة يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم ويقاتلونهم وهم شهداء وكان كما اخبر فان المراد بذلك المصر هو بغداد وقد اغاره بنو قنطوراء يعنى الترك وقد تفرق اهل بغداد فى تلك الغارة ثلاث فرق كما ذكره النبى صلعم وكاخباره عليه السلام عن نار بصرى وهى مدينة بالشام فان النبى عليه السلام قال لاتقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيئ اعناق الابل ببصرى وكان كما خبر فانه نقل عن الثقات ان نارا خرجت من ارض الحجارة سنة اربع وخمسين وستمائة وقد ضاءت عضباتها بحيث رؤيت من بصرى هذه اخبار عن المغيبات فى الامور المستقبلة * واما الاخبار عن المغيبات فى الامور الماضية فما كان من اقاصيص الاولين من غير مطالعة كتب ولارجوع الى اهل التواريخ بحيث لم يتمكن احد التخطئة * وثالثها بلوغه عليه السلام هذا المبلغ العظيم من الحكمة النظرية كمعرفة الله تعالى وصفاته واسمائه واحكامه بل جميع العلوم العقلية والنقلية ومن الحكمة العملية كعلم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن بغتة من غير تعلم وممارسة فانه عليه السلام ما كان من قبيلة اهل العلم وكان من بلدة لم يكن فيها احد من اهل العلم وما سافر سفرا الى بلد اهل العلم فانه سافر مرتين الى الشام مدة يسيرة وعلم كل احد من اعدائه انه لم يتفق له فيهما

العلة انتفى الحكم ولاخلاف فيه) اى فيا لانعكاس ووجوبه (فى الاحوال الحادثة) فانه مهما انتفى العلم والقدرة عن واحدمنا انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتى الاحوال (واوجبه) اى الانعكاس (الاصحاب فى) الاحوال (القديمة) ايضا فلم يجوزوا عالمية البارى وقادريته بلا علم وقدرة (ومنعه المعتزلة) وقالوا الله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة (ويلزمهم) احد الامرين (اما تعليل العالمية بغير العلم) كالقدرة مثلا وهو ضرورى البطلان اذ نعلم قطعا ان غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحياة اولا لاتوجب كون محلها عالما (اوثبوتها من غير علة) وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا علة مغايرة له جاز ان تكون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم واليه اشار بقوله (فيجوز فى المقارنة فى العلم) اى فجاز لثبوت بلا علة فى العالمية المقارنة لوجود العلم فلا تكون معللة به وعلى هذا فالاظهر ان يقال للعلم الا انه قصد المبالغة فى المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز ان يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها قال الاصحاب كل علة لاتكون منعكسة فهى غير مطردة ايضا واما قوله (وسيأتى تمامه فى بحث الصفات) فاشارة الى ماذهبوا اليه من ان الاحكام القديمة واجبة والواجب لايعلل سواء وجدت العلة اولم توجد والى جوابه الذى فصله هنالك (واعلم ان كان علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين) وذلك لان الاطراد والانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط (لايقال) اذا كان المعلول مطردا منعكسا كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين (فيما اذا تمتاز العلة) عن غيرها وكيف يعرف ان العلم مثلا علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتا وانتفاء (لانا نقول) تمتاز العلة عن غيرها (بضرورة العقل) فانا نعلم علما ضروريا ان العلم يوجب كون محله عالما ايجابا يصدق معه وجد العلم فاوجب كون محله عالما ولا يصدق عكسه وهو ان يقال ثبت كون المحل عالما فاوجب له العلم ونعلم بالضرورة ايضا (او بدليل آخر) يرشدنا الى تمييز العلة عما

الحال فى الانعكاس (قوله ولاخلاف فيه) لان الايجاب مأخوذ فى مفهوم العلة (قوله بلا علم وقدرة) اى زائدة على ذاته تعالى بل تلك الصفات نفس ذاته تعالى **قوله** وقالوا لله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة) فان قلت المعتزلة قائلون بالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات لكنهم قالوا بانها عين الذات فلا يلزم منع الانعكاس من كلامهم قلت سيحقق الشارح فى الموقف الخامس ان مآل كلامهم نفى الصفات مع حصول آثارها من الذات فعدم الانعكاس ثابت تحقيقا فان قلت بهذا يظهر ان اللازم لهم هو الامر الثانى لانهم لما لم يقولوا بالصفات لم يلزمهم تعليل العالمية بغير العلم من الصفات قلت المراد لزوم احد الامرين بالنظر الى نفس الامر لا الى مذهبهم **قوله** ولا علة مغايرة الخ) لايخفى انه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم يلزم جواز كون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به سواء جوز ثبوتها بلا علة قطعا ام لا تأمل (قوله قصد المبالغة) فان مقارنة الظرف مع المظروف اشد من مقارنة المجاورة (قوله فاشارة الى ماذهبوا اليه) اى المعتزلة **قوله** والواجب لايعلل الخ) هذا عند ابى هاشم واتباعه واما هؤلاء فيقولون الاحوال الاربعة مع وجوبها معللة بحالة خامسة هى الالوهية (قوله والى جوابه الخ) قال المصنف فى المرصد الرابع فى الصفات الوجودية الثانى اى من احتجاجات المعتزلة على نفى الصفات عالميته وقادريته واجبة فلا يحتاج الى الغير والجواب ان القابلية عندنا ليست امرا وراء قيام العلم فيحكم بانها واجبة وان سلم فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لايمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا وان اردتم انها واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر انتهى وفيه ان مرادهم انها مقتضى ذاته تعالى كوجوده تعالى فلا يحتاج الى غير ذاته تعالى **قوله** ولا يصدق عكسه) هذا مستأنف منقطع عما قبله والا لكان داخلا فى حيز العلم الضرورى السابق فيكون قوله ويعلم بالضرورة ايضا مستدركا (قوله ولا يصدق عكسه) عطف على يصدق معه اى ايجاب العلم للعالمية يصدق معه الحكم المذكور ولا يصدق معه عكسه فالعلم بعدم صدق العكس مستفاد من ذلك العلم الضرورى ثم

مخالطة مع اهل العلم وهذا من اجل الامور الخارقة للعادة ونقل عنه معجزات اخر كانشقاق القمر روى انس رضى الله عنه ان اهل مكة سألوا رسول الله عليه السلام ان يريهم آية فأراهم القمر شقين حتى رأوا الجبل بينهما وتسليم الحجر عليه روى جابر بن سمرة رضى الله عنه انه عليه السلام قال انى لاعرف حجرا بمكة كان يسلم على قبل ان ابعث وكنبوع الماء من بين اصابعه قال جابر عطش الناس يوم حديبية ورسول الله عليه السلام بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم اقبل الناس نحوه قالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب الا ما فى الركوة فوضع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يده فى الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون فشربنا وتوضأنا منه فيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا لكن كنا خمس عشرة مائة وكحنين الخشب قال جابر رضى الله عنه كان النبى عليه السلام اذا خطب استند الى جذع نخلة من سوارى المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التى كان يخطب عندها حتى كادت ان ينشق فنزل النبى عليه السلام فأخذها وضمها اليه فجعلت تأن انين الصبى الذى يسكت حتى استقرت • وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف قال يعلى بن مرة الثقفى ثلاثة اشياء رأيتها من رسول الله عليه السلام بينا نحن نسير اذا مررنا ببعير يسنى عليه فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف النبى عليه السلام فقال اين صاحب هذا البعير فجاء فقال له بعنيه فقال بل نهبه لك يارسول الله فقال لا ما لاهل بيت مالهم

(يشاركها)

يشاركها فى الاطراد والانعكاس ۞ المسئلة (الخامسة ايجاب العلة) لمعلولها (لايكون مشروطا بشرط اتفاقا) من القائلين بثبوت الحال وهذا حكم ضرورى (فانه لايتصور علم بلاعالمية) يعنى انا اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلاتوقف على العلم بشئ آخر اصلا وهو المراد بقوله (سواء علما الشرط اووجوده ام لا) فلوكان ايجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط لم يكن لنا الجزم بالعالمية الابعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده (فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل و) مشروط ايضا (بالحياة وانتفاء اضداده) اى اضداد العلم (قلنا هذه شروط وجوده)فان وجود العلم فى نفسه مشروط بهذه الامور (والكلام فى شروط تأثيره) وايجابه للعالمية والفرق بين وجود العلة وبين شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها مما لاسترة به ۞ المسئلة (السادسة لاتوجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه) فجوز بعضهم هذا الايجاب ومنعه آخرون والمختار هو التفصيل الذى اشار اليه بقوله (واعلم انه ان جاز الانفكاك) بين الحكمين اما من جانب واحد اومن الجانبين (كالعالمية بالسواد و) العالمية ؛ (البياض) فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر (امتنع) تعليلهما بعلة واحدة (والالزم عدم الانفكاك اوعدم الاطراد) وذلك لانه اذا وجد تلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء احدهما مع ثبوت تلك العلة غير مطردة (وقيل ههنا اشكالان الاول لله علم واحد وعالميته متعددة) بحسب تعدد المعلومات (اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض) ولهذا لايسد احدهما مسد الآخر فهذه العالميات التى لاتتناهى معللة بعلة واحدة وهى ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى (قلنا التزمه القاضى) وقال عالميته تعالى متعددة مختلفة وهى مع ذلك معللة بعلة واحدة ورده الآمدى بأن القاضى لما اعترف بأن كون الرب عالما بسواد محل معين مخالف لكونه عالما ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما معا واما عدم اطراد تلك العلة (واثبت) ابو سهل (الصعلوكى) من الاشاعرة لله تعالى (علوما غير متناهية) كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بأنه مخالف لمذهب الشيخ والائمة ولما سيأتى من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى (واما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد فى تعلق العلم) الواحد (او) تعلق (العالمية) الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولامحذور فى تعدد التعلقات فى حقه تعالى (واما فى الشاهد فالعلم متعدد) بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم ۞ الاشكال (الثانى الحياة توجب صحة العالمية و) صحة (القادرية) فقد اوجبت علة واحدة

عدم صدق العكس المذكور بالضرورة من غير استفادة من ذلك العلم الضرورى ومن لم يفهم قال ان قوله ولايصدق مستأنف منقطع عما قبله والالكان داخلا فى حيز العلم الضرورى السابق فيكون قوله ونعلم بالضرورة ايضا مستدركا **قوله** فان قيل اقتضاء العلم الخ) هذا معارضة البديهة بالبديهة او منع لبديهة الحكم السابق فى المآل فلا يرد ان الحكم ضرورى ولاوجه لمنع الضرورى (قوله والمقدر خلافه) فيه بحث لان المقدر عدم التلازم بالنظر الى ذاتهما وهو ينافى التلازم بالنظر الى العلة (قوله قيل ههنا اشكالان الخ) ايرادهما بين شقى التفصيل اشارة الى ورودهما على الشق الاول منه وفى لفظ ههنا اى فى ان العلة لايوجب حكمين مختلفين اشارة الى ورودهما على نفى الايجاب مطلقا وكذلك عدم تقييد العالميات بما يجوز الانفكاك بينهما اشارة الى الامرين (قوله تعذر الاجتماع بينهما) لتعذر الاجتماع بين متعلقيهما (قوله من تعليلهما الخ) لايجاب العلة لكل واحد منهما من غير توقف على امر آخر **قوله** واثبت الصعلوكى) يرد عليه لزوم حدوث علمه تعالى اوعدم اطراد العلم فان قال بقدم العلم والعالمية وحدوث تعلقهما لزم استدراك القول بعدم تناهيهما بل بتعدد كل منهما (قوله او تعلق الخ) على سبيل منع الخلو (قوله ولامحذور الخ) لكونها امورا اعتبارية لايجرى التطبيق فيها **قوله** واما فى الشاهد فالعلم متعدد) وجه القول بوحدة العلم مع تعدد المعلومات فى الغائب وتعدده مع تعددها فى الشاهد سيجئ فى بحث العلم (قوله الاشكال الثانى) جعل كل واحد من صورتى النقض اشكالا برأسه لكون جواب كل منهما

معيشة غيره فقال اما ذكرت هذا من أمره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فأحسنوا اليه جرجر البعير اى صوت وجران البعير مقدم عنقه وكشهادة الشاة المسمومة روى جابر ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها الى رسول الله عليه السلام فأخذ رسول الله عليه الذراع فأكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول الله عليه السلام ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها فقال سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك قال اخبرتنى هذه فى يدى يعنى الذراع قالت نعم قلت ان كان نبيا فلن تضره وان كان غير نبى استرحنا منه فعفا عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات المذكورة فى كتب دلائل النبوة وان لم يتواتر كل واحد منها فالقدر المشترك بينها متواتر لان مجموع الرواة بلغوا حد التواتر والقدر المشترك متحقق فى رواية المجموع فيكون متواترا وانما قلنا ان كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة يكون نبيا لان الرجل اذا قام فى محفل عظيم وقال انى رسول هذا الملك اليكم فطالبوه بالحجة فقال الرجل يا ايها الملك ان كنت صادقا فى دعواى فخالف عادتك وقم من مقامك ففعل الملك اى قام الملك من مقامه علم الحاضرون بالضرورة صدق الرجل فى دعواه فكذا ههنا ۞ الثانى من الوجوه الدالة على نبوته جميع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق فانه لم يكذب قطعا فيما يتعلق بالدنيا ولافيما يتعلق بالدين ولهذا لم يتمكن اعداؤه من نسبة الكذب اليه فى شئ من الاشياء وكالاعراض عن متاع الدنيا مدة

حكمين مختلفين (قلنا) الحياة (شرط) لوجود المصحح فهي شرط لوجود العلة (لا علة) موجبة للصحتين هذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين (واما ان امتنع الانفكاك) بينهما (كالعالمية بالسواد و) العالمية (بالعلم بها) اى بالعالمية الاولى فانهما متلازمتان لا يجوز الانفكاك فى شئ من الجانبين (فقال امام الحرمين يجوز الامران) فلا يحكم فيها اى فى الاحكام المتلازمة باتحاد العلة ولا بتعددها الا بدلالة السمع على احدهما (و) قال (الآمدى) الحق التفصيل وهو انه يجوز الامران (فى الشاهد) اذا كانت الاحكام المتلازمة (من جنس واحد) كالعالميات (فيمتنع) ذلك (فى) الاحكام (المختلفة) الاجناس فى الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة (و) اما فى (الغائب) فان كان احكامه من اجناس مختلفة وجب تعليلها بعلل متعددة كما فى الشاهد وان كانت من جنس واحد فقد سبق ان عالميته تعالى واحدة معللة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف فى التعلق والمتعلق فقط وكذا الحال فى القادرية ونحوها ❊ المسئلة (السابعة لا يثبت حكم) واحد (بعلتين عكس الاول) وهو انه لا يثبت حكمان بعلة واحدة فاثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع او البدل او التركيب والكل باطل (اما على الجمع فلانه استغنى بكل عن كل كامر) فى ان الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين (ولان العلتين اما مثلان اوضدان فلا يجتمعان) فى محل واحد فلا تكونان موجبتين بحكم

مخالفا لجواب الآخر (قوله شرط لوجود العلة) اى العلم والقدرة واطلاق المصحح على العلة لما سيجى فى بيان الفرق ان العلة مصححة اتفاقا اى مؤثرة فى صحة المعلول وموجبة لها لا يقال يلزم الاشكال فى العلة لكونها موجبة للحكم ولصحته لان ايجابها للصحة ليس الا بتبع ايجابها للحكم بناء على امتناع انفكاك صحة الحكم عن ثبوته (قوله لا علة موجبة للصحتين) لتوقفهما على انتفاء اضداد العلم بواسطة توقف العلم عليه نعم انها موجبة لصحة العلم والقدرة وليس يلزم من ايجابها لصحتهما كونهما موجبة لصحة العالمية والقادرية لتوسط العلم والقدرة بينهما (قوله هذا ان جاز الخ) قدر المعطوف عليه مع كونه مذكورا سابقا لبعد العهد (قوله كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها) هذا على مذهب امام الحرمين حيث قال العلم بالشئ يستلزم العلم بالعلم والا فجواز الانفكاك بين العالميتين مما لا شك فيه والقول بأن المراد عالمية الله تعالى فامتناع الانفكاك ظاهر مردود بأن لا تعدد فى عالميته تعالى عند غير القاضي وابى سهيل واطلاق العالميتين باعتبار تعلق العالمية الواحدة بعيد جدا ثم الظاهر ان العلم فى قوله بالعلم بها مقحم مستدرك (قوله والعالمية بالعلم بها) اى العالمية بالعالمية حال كونها مقارنة وملابسة بالعلم بالعالمية الاولى زاد لفظ العلم ليصح كون العالمية الثانية من قبيل الاحوال فان علة الحال لا بد ان تكون صفة موجودة عند الجمهور (قوله فانهما) اى العالميتين متلازمتان بناء على ما سيجى من امتناع انفكاك العلم بالشئ عن العلم بالعلم به (قوله يجوز الامران) وهو ان يكون كلتا العالميتين معللة بالعلم بالسواد وان يكون الاولى معللة بالعلم بالسواد والثانية بالعلم بالعالمية الاولى (قوله فى الاحكام المختلفة الاجناس) وان كانت متلازمة كالمريدية والقادرية (قوله وجب تعليلها) لان اختلاف المعلول يستدعى اختلاف العلل (قوله فقد سبق الخ) يعنى ليس فيه تعدد العالمية (قوله على الجمع) اى كل واحدة منهما مؤثرة فيه فى زمان واحد أو على البدل بأن يكون كل واحدة منهما مؤثرة فيه لا فى زمان واحد او على التركيب بأن يكون بمجموعهما مؤثرا فيه مع كون كل منهما كافية فى ايجابه كما قال الاستاذ فى فعل العبد من ان المؤثر فيه مجموع قدرة الله وقدرة العبد وان كانت قدرة الله كافية فى وجوده فاندفع ما قيل انه حال التركيب يكون كل منهما غير موجبة للمعلول فلا يكون علة لانها ما وجب المعلول (قوله او التركيب) لا يخفى ان العلة على تقدير التركيب مجموع الامرين فليس فى هذه الصورة تعليل حكم واحد بعلتين بل بعلة مركبة والظاهر ان المدعى لزوم بساطة العلة كوحدتها الا ان الكلام فى جعل هذا الشق قسما من التعليل بالعلل المتعددة وكأنه اراد بالعلل ما يشمل الناقصة (قوله فلا تكونان موجبتين لحكم واحد فيه) مبنى على هو المختار من ان العلة لا بد من ثبوتها لمحل الحكم وقدمر الكلام فيه (قوله فلا تكونان موجبتين

(واحد)

غيره مع القدرة عليه شاهد عرض قريش المال والرياسة ونكاح من يرغب فيها ليترك دعواه عليه واعراضه عنه وكسخاوته عليه السلام فى الغاية حتى عاتبه الله تعالى فقال تعالى ولا تبسطها كل البسط وكشجاعته الى حد لم يفر قط من احد وان عظم الرعب مثل يوم احد ويوم حنين ولهذا اذا اشتد البأس اتقى به الناس وكالفصاحة التى ابكمت مصاقع الخطباء وافحمت العرب العرباء وخطيب مصقع اى بليغ وكالاجتراء على الدعوى مع ما يرى من المتاعب والمشاق قال صلى الله تعالى عليه وسلم ما أوذى نبى مثل ما أوذيت فصبر عليه من غير فتور فى العزم كما صبر اولوا العزم وكالترفع على الاغنياء والتواضع مع الفقراء لا يكون الا للانبياء فان كل واحد وان فرضنا انه لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للنبى وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضاها الغزالى فى كتاب المنقذ ❊ الثالث من الوجوه الدالة اخبار الانبياء المتقدمين فى كتبهم عن نبوته عليه السلام فهذه مجامع ادلة نبوته عليه السلام والاستقصار فيها مذكور فى المطولات وكتب دلائل النبوة ❊ قال ❊ وقالت البراهمة كل ما حسنه العقل فمقبول وما قبحه فمردود وما يتوقف فيه فمستحسن عند الحاجة اليه مستقبح عند الاستغناء عنه فاذن فى العقل مندوحة عن النبى صلى الله عليه وسلم قلنا لبعثة الرسل فوائد لا تحصى ❊ منها ان تقرر الحجة وتميط الشبهة وترشد الى ما يتوقف العقل فيه كبعث الاموات واحوال الجنة والنار ❊ ومنها ان يبين حسن ما يتوقف العقل فيه ويفصل ما حسنه اجمالا ❊ ومنها ان يعين وظائف الطاعات

واحد فيه (اومختلفتان فيجوز افتراقهما) فاذا ثبت احدى العلتين دون الاخرى فان انتفى الحكم (فلااطراد) للعلة الثانية وان ثبت فلاانعكاس للعلة المنتفية وقد يمتنع جواز الافتراق بين المختلفتين قال الآمدى والمختلفتان لابد ان يختلف احكامهما فانا نعلم بالضرورة ان قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة لاقادرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك (واماعلى البدل فلضرورة انه لايجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة اخرى) وهذا لتمثيل تنبيه على حكم كلى ضرورى (فان قيل العالمية معللة على سبيل البدل (بعلم الله وبعلمنا وهى حكم واحد قلنا لامخالفة بين العلمين الابعارض) كالقدم والحدوث والعلة هو العلم المتحد فهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلمين فى الحقيقة يمنع اتحاد العالميتين فيهما (واماعلى سبيل التركيب فلان حقيقتهما حال الانفراد والاجتماع واحدة فاذالم تؤثرا) فى الحكم (مفردتين) كما هو المفروض (لم تؤثرا) فيه (مجتمعتين) وذلك لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لذاتها لاباعتبار امر خارج عنها ولاشك ان اجتماعها مع غيرها لايخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لان المقتضى حينئذ هو المجموع لاكل واحدة فلايلزم خروج شئ منهما عن مقتضاه بحسب ذاته (ولان) الصفات (المختلفة لها احكام مختلفة ضرورة) كما نبهنا عليه نقلا عن الآمدى واذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هنالك اختلاف فى احكامهما * المسئلة (الثامنة فى الفرق بين العلة والشرط) على رأى مثبتى الاحوال (وهو من وجوه) تسعة (الاول العلة مطردة) فحيثما وجدت الحكم قطعا (والشرط قد لايطرد) فوجد ولايوجد معه الشروط (كالحياة للعلم * الثانى العلة وجودية) كما مر (والشرط قديكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضى) فانه قال لا يمتنع ان يكون الشرط عدميا كانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذلا معنى للشرط الا مايتوقف المشروط فى وجوده عليه لاما يؤثر

الخ) بناء على مامر من وجوب قيام العلة بمحل الحكم وامتناع التعدى **قوله فلااطراد**) انما اقتصر المصنف على ذكر لزوم عدم الاطراد بناء على ماقاله الشارح فى المسئلة الرابعة من ان عدم الانعكاس يستلزم عدم الاطراد (وقد يمتنع الخ) بناء على جواز التلازم بين المختلفين **قوله قال الامدى والمختلفان الخ**) هذا جار فى الضدين ايضا (قوله لابد ان يختلف احكامها) فلايجوز ايجابهما لحكم واحد والازم ايجاب كل واحدة من المختلفتين بحكمين المتفق والمختلف (قوله العالمية) اى المطلقة مع قطع النظر عن خصوصية المحل والتعلق (قوله على سبيل البدل) فانها كانت فى الازل معللة بعلمه تعالى ثم صارت معللة بعلمنا **قوله** فان قيل العالمية معللة على سبيل البدل الخ) اى جائز التعليل بداهة ان العالمية يجوز عقلا ان يوجد بعلمنا مع قطع النظر عن علم الله تعالى وبالعكس **قوله** قلنا لامخالفة بين العلمين الخ) يتجه عليه ان علمنا عرض وعلم الله تعالى ليس بعرض فالاختلاف فى الحقيقة ظاهر ولهذا قال الشارح وان سلم الخ قوله قلنا الخ) يعنى لانسلم ان علة العالمية المطلقة متعددة بل واحدة هى حقيقة العلم المتحدة فى الواجب والممكن بناء على ان حقيقته صفة تجلى بها المذكور لمن قامت به (قوله انما هو لذاتها) بناء على مامر من امتناع توقف ايجاب العلة على شرط قوله لاكل واحدة) هذا ممنوع لان الكلام فى ان يكون كل واحدة منهما علة ولايكون العلة علة الاان تكون موجبة لمعلولها من غير توقف على شرط كما مر فالمنع الذى ذكره الشارح قدس سره مبنى على الغفلة عن محل النزاع وهو ان يكون مجموع العلتين الموصوفين بالاستقلال علة للحكم ولاشك فى استلزامه تخلف مقتضى ذاتها عنها **قوله** لم يكن هنالك اختلاف فى احكامهما) لم لايجوز ان يكون للاجتماع حكم خاص (**قوله** لم يكن هنالك اختلاف فى احكامهما) اذلايجوز ان يكون لعلة واحدة حكمان احدهما مختلف والآخر متفق (قوله فى الفرق بين العلة والشرط) لما كان الحكم يدور مع الشرط فى بعض الصور كما يدور بالعلة كالمريدية فانه يدور مع القدرة التى هى شرطها كما يدور مع الارادة احتيج الى الفرق بينهما ثم انك قد عرفت انه يمتنع توقف ايجاب الحكم بعد وجود العلة على شئ فما هو شرط للحكم يكون شرطا لوجود العلة فلذا لم يتعرض فى بعض الوجوه لشرط العلة وفى بعضها لشرط الحكم كما يظهر لك بالتأمل (قوله لامايؤثر الخ)

والعبادات المذكرة للمعبود المتكررة لاستحفاظ التذكر وغيرها ومنها ان يشير قواعد العدل المقيم لحياة النوع ويعلم الصناعات الضرورية النافعة المكملة لامر المعاش * ومنها ان يعلم منافع الادوية ومضارها وخصائص الكواكب واحوالها التى لايحصل العلم بها الا بتجربة متطاولة لاتفى بها الاعمار وايضا فالعقول متفاوتة والكامل نادر فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم * اقول * قالت البراهمة كل ماحسنه العقل اى كل ماعلم حسنه بالعقل فهو مقبول سواء ورد به الرسول اولم يرد لما تقرر فى العقل ان كل ماينتفع به الانسان وكان خاليا عن امارة الضرر كان الانتفاع به حسنا وما قبحه العقل اى علم قبحه بالعقل فمردود سواء ورد به الرسول اولم يرد وما يتوقف العقل فيه اى لم يعلم العقل حسنه وقبحه فمستحسن عند الحاجة الى الانتفاع به مستقبح عند الاستغناء عنه لما تقرر فى العقول ان مايحتاج الانسان اليه ولم يظهر قبحه حسن فان ما يستغنى الانسان عنه ولم يظهر حسنه قبيح لانه اقدام على مايحتمل الضرر من غير حاجة اصلا فاذا فى العقل مندوحة عن النبى يقال ولى فى هذا الامر مندوحة ومنتدح اى سعة ويقال ان فى المعاريض لمندوحة عن الكذب والجواب عنه انه مبنى على الحسن والقبح العقليين وقد سبق بطلانه ثم ذكر المصنف فوائد البعثة على التفصيل فقال البعثة للرسل فوائد لاتحصى منها ان يقرر الحجة بأن تؤكد فيما دل عليه العقل بالاستقلال لينقطع عذر المكلف من كل الوجوه واليه اشار بقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولو انا

اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى فتبين انه تعالى بعث الرسول لتطع الحجة وفى تلك الحجة وجوه ثلاثة احدها ان يقولوا ان الله تعالى ان خلقنا لنعبده فقد كان يجب ان يبين لنا العبادة التى يريدها منا انها ماهى وكم هى وكيف هى وان وجب اصل الطاعة فى العقل لكن كيفيتها غير معلومة لما فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر فانهم اذا بينوا الشرايع مفصلة زالت اعذارهم وثانيها ان يقولوا انك ركبتنا تركيب سهو وغفلة وسلطت علينا الهوى والشهوات فهلا امددتنا يا الهنا بمن اذا سهونا نبهنا واذا مال بنا الهوى منعنا ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك اغراء لنا على تلك القبايح وثالثها ان يقولوا هب انا عرفنا بعقلنا حسن الايمان وقبح الكفر ولكن لم نعلم بعقولنا ان من فعل القبيح عذب خالدا مخلدا الاستلزام ان في الفعل القبيح لذة وليس لك فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق الثواب لاسيما وكنا قد علمنا انه لامنفعة لك فى شئ فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا وازعا فاما بعد البعثة اندفعت هذه الاعذار ومن فوائد البعثة ان يحيط اى يزيل الشبهة التى يصعب على العقل دفعها ومنها ان يرشد الى ما توقف العقل فيه ولا يدل عليه بالاستقلال كبعث الاموات واحوال الجنة والنار وسائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام المتوقفة على السمع ومنها ان يبين حسن ما توقف العقل فيه ولم يستقل بمعرفة حسنه وقبحه كالنظر الى وجه العجوز الشوهاء والى

فى وجود المشروط حتى يمتنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى ان الشرط لابد ان يكون وجوديا (٥ الثالث انه قد يكون) الشرط (متعددا) بأن يكون لمشروط واحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها كالحياة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم (اومركبا) بأن يكون عدة امور شرطا واحدا للمشروط (٥ الرابع الشرط قد يكون محل الحكم و لعلة صفته) يعنى ان محل الحكم لايجوز ان يكون علة للحكم لانه لايكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التى هى العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه (الخامس العلة ان لاتنعاكس) اى لاتكون العلة معلولة لمعلولها (بخلاف الشرط) فانه يجوز ان يكون مشروطا لمشروطه (اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضى) والمحققون من الاشاعرة (ومنعه بعض اصحابنا والحق جوازه ان لم يوجب تقدم الشرط) على المشروط بل يكتفى بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشروط (كقيام كل من اللبنتين) المتساندتين (بالاخرى) فان قيام كل منهما يمتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يسمى دور معية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقدم (السادس الشرط قد لايبقى ويبقى المشروط) و ذلك اذا توقف المشروط عليه فى ابتداء وجوده دون دوامه (كتعلق القدرة) على وجه التأثير فانه شرط (للحادث) ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه واما العلة فهى ملازمة للمعلول ابدا اذ لاتحقق العالمية بدون العلم فى الحالين وكذا كل حكم بالقياس الى علته (السابع الصفة) التى تكون علة كالعلم مثلا (لها شرط) كالمحل والحياة (وليس لها علة) فان العلم من قبيل الذوات وهى لاتعلل بخلاف الاحكام فالعلة لاتكون معلولة فى نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحى حيا شرط لكونه عالما مع

اشارة الى ان القصر فى قوله لامعنى للشرط الا ما يتوقف الخ اضافى فلايرد منع الحصر (قوله لابد ان يكون وجوديا) وانتفاء المانع كاشف عن الوجودى قوله اومركبا) الفرق بينه وبين المتعدد مع ان الموقوف على المركب موقوف على كل من اجزائه فيتعدد الموقوف عليه هنا ايضا ان التوقف ههنا بالذات على المجموع والتوقف على الاجزاء بالواسطة ولا كذلك الحال فى المتعدد وايضا المركب ماهية واحدة ولا كذلك المتعدد المذكور (قوله الشرط) اى بلاواسطة فظهر انقسامه الى المتعدد والمركب وعدم ورود ان اجزاء المركب ايضا شروط فيكون متعددا قوله لانه لايكون مؤثرا لالان الشئ الواحد لايكون قابلا وفاعلا بل لضرورة ان العالمية لاتعلل بغير العلم وهو ليس محلا لها (قوله كما عرفت) من ان العلة صفة توجب لمحلها حكما (قوله يكون شرطا للحكم الخ) اى من حيث يتوقف وجود العلة عليه وذلك اذا كانت العلة قائمة بمحل الحكم كل ماهو شرط لوجود العلة شرط للحكم وقد لايكون شرطا للحكم بناء على جواز كون العلة خارجة من محل الحكم وانما قيد بالحيثية لامتناع توقف الحكم عليه لامن هذه الحيثية لامتناع توقف ايجاب العلة على شرط (قوله قال به القاضى) وعنى بالتوقف المأخوذ فى تعريف الشرط عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه على ماسيجئ نقلا عن الاربعين فى المقصد الاول من الفصل الاول فى مباحث المتكلمين فى الاكوان قوله كقيام كل من اللبنتين الخ) قد يقال لا دور ههنا اصلا لان توقف كل منهما ليس على خصوصية الاخرى (قوله فان قيام كل منهما) اى القيام الخاص العارض لكل منهما يمتنع بدون القيام الخاص للاخرى بمعنى استلزام كل منهما للاخرى فما قيل لادور ههنا لان توقف كل منهما ليس على خصوصية الاخرى ليس بشئ (قوله مع انقطاع ذلك التعلق) اذ لو بقى تعلق التأثير لزم تحصيل الحاصل قوله فان العلم من قبيل الذوات) الذوات ههنا فى مقابلة الاحوال فانها قد تستعمل فيها (من قبيل الذوات) المراد من الذات ما يقابل الحال اى من الامور الموجودة اصالة (قوله وهى لاتعلل) اذ العلة بالمعنى المذكور لايكون الا للاحكام (قوله بخلاف الاحكام) فانها تعلل (قوله والشرط قد يكون معلولا) ليس هذا داخلا فى حيز الفاء لانه ليس مستفادا مما قبله بل معطوف على مجموع الفاء ومدخوله اى معنا مقدمة صادقة فى نفس الامر وهى ان الشرط

ان كونه حيا معلول للحياة (الثامن) الحكم (الواجب لم يتفق على عدم شرطه) بل اتفق على انه لايوجب بدون شرط كالعالمية فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللا بعلة (التاسع العلة مصححة) لمعلولها (اتفاقا وفي) كون (الشرط) مصححا لمشروطه (خلاف قال به القاضي كالحياة للعلم) فانه ذهب الى ان الحياة وان لم تكن علة للعلم بل شرطا له لكنها علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته وموجبة له (ومنعة المحققون لجواز توقفه) اي توقف العلم في صحته (على شروط آخر) كانتفاء اضداده ووجود محله وحينئذ فلا يمكن ان تكون الحياة مستقلة بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث مع ركاكتها في انفسها مبنية على اصل فاسد اعرضنا عن تفاصيلها والله الموفق والمرشد

قد يكون معلولا فظهر الفرق بين علة الحكم وشرطه بان العلة لاتكون معلولة اصلا والشرط قد يكون معلولا وانما لم يكتف على مايستفاد من المتن لان وجود الشرط لعلة الحكم وعدم وجود العلة لها لايفيد الفرق بين علة الحكم وشرطه اذ الفرق انما يحصل بأن يكون لاحدهما حكم لايكون لآخر (قوله بل اتفق الخ) اضراب عن عدم الاتفاق لانه يجامع الاختلاف فلا يحصل الفرق بخلاف الاتفاق (قوله وقد اختلف الخ) فان مثبتي الاحوال من الاشاعرة يعللونه بصفات موجودة ومن المعتزلة ينفونه سوى البهشمية فانهم يعللون الحال بالحال بناء على مانقل من أبي هاشم

(تم الجزء الاول من شرح المواقف ويليه الجزء الثاني)

(اوله * الموقف الثالث في الاعراض وفيه مقدمة ومراصد)

---

(٥٦١) وجه الامة الحسناء فان العقل متوقف في حسنه وقبحه * ومنها ان يفصل ما حسنه العقل اجمالا بأن تبين ماهية العبادة وكميتها وكيفيتها * ومنها ان يبين وظائف الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود والمكررة لاستحفاظ التذكر في الاوقات المتتالية كالصلاة وغيرها * ومنها ان يشرع قواعد العدل المقيم بحيوة النوع فان الانسان مدني بالطبع مظنة للتنازع المفضي الى التقاتل فلابد من عدل مقيم بحيوة النوع بحفظه شرع كما ذكر في بيان الاحتياج الى النبي على طريقة الحكماء * ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية النافعة المكملة لامر المعاش قال الله تعالى في داود عليه السلام وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال الله تعالى لنوح عليه السلام واصنع الفلك باعيننا ولاشك ان الحاجة الى الغزل والنسج والخياطة والبناء ومايجري مجراها اشد من الحاجة الى الدرع وتوقيفها الى استخراجهم ضرر عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعليمها * ومنها ان يعلم منافع الادوية التي خلقها الله تعالى في الارض لنا فان التجربة لاتفي بمعرفتها الابعد تطاول الازمنة ومع ذلك فيه خطر عظيم على الاكثر وفي البعثة فائدة معرفة طبايعها ومنافعها من غير تعب ولاخطر وكذلك يعلم خواص الكواكب فان المنجمين عرفوا طبايع درجات الفلك ولايمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة يعتبر فيها التكرار والاعمار البشرية كيف تفي بأدوار الكواكب الثابتة وايضا العقول متفاوتة والكامل نادر والاسرار الالهية غزيرة جدا فلابد من معلم يعلمهم ويرشدهم فلابد من بعثة الانبياء وانزال الكتب عليهم ايصالا لكل مستعد الى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه على وجه يناسب عقولهم * قال * قالت اليهود لايخلو اما ان يكون في شرع موسى عليه السلام انه سينسخ اولا يكون فان كان لزم ان يتواتر ويشتهر كأصل دينه فان لم يكن فان كان مايدل على دوامه امتنع نسخه وان لم يكن لم يتكرر شرعه فلم يثبت غير مرة قلنا كان فيه مايشعر بنسخه ولم يتواتر اذلايتوفر الدواعي الى نقل أصله اوكان فيه مايدل على الدوام ظاهرا لاقطعا فلايمنع النسخ * اقول قالت اليهود لوكان محمد عليه السلام نبيا لكان كل ما اخبره صدقا واللازم باطل فانه اخبر ان شريعة موسى عليه السلام منسوخة وهذا الخبر ليس بصدق وذلك لانه تعالى لما شرع شريعة موسى فلايخ اما ان يكون قد بين فيها انها باقية الى الوقت الفلاني فقط وستنسخ اولا يكون قد بين فيها انها ستنسخ فان كان قد بين فيها انها ستنسخ لزم ان يتواتر ويشتهر كأصل دينه وذلك لانه كان هذا من الامور

العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقلها فوجب ان ينقل متواترا والنقل المتواتر لايجوز الاطباق
على اخفائه وكان يلزم ان يكون العلم بانتهاء شرع موسى عليه السلام عند مبعث عيسى وانتهاء
شرع عيسى عند مبعث محمد عليه السلام معلوما للناس بالضرورة وان يكون المنكر له منكرا
للتواترات وان يكون ذلك من اقوى الدلائل بعيسى ومحمد صلوات الله عليهما من الله على دعواهما
فلما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا القسم وان لم يكن قدبين انه ستنسخ فان كان قدبين في شرع
موسى مايدل على دوامه وانها باقية الى يوم القيامة امتنع نسخه لانه تعالى لما بين ان شرع موسى
ثابت ابدا فلو لم يبق ثابتا كان ذلك كذبا والكذب على الله تعالى محال ولانه لو جاز ان ينص الله
تعالى على التأبيد مع ان التأبيد لايحصل ارتفع الامان عن كلامه ووعده ووعيده وهذا ايضا باطل
بالاتفاق ولانه لو جاز ان يخبر الله تعالى عن شرع موسى عليه السلام انه ثابت ابدا ثم انه لايبقى ابدا
فلم لايجوز ان ينص الله تعالى على ان شرع محمد عليه السلام ثابت ابدا مع انه لايكون ثابتا ابدا فيلزمكم
جواز نسخ شريعتكم وان لم يكن فيها مايدل على دوام شرع موسى عليه السلام بل بين في شرع
موسى انه ثابت ولم يبين الدوام ولا التوقيت لم يتكرر شرع موسى عليه السلام ولم يثبت الامرة
واحدة لما ثبت في اصول الفقه ان الامر الذي لم يقيد بالدوام ولا التوقيت لايقتضي الوجوب الامرة
واحدة ولكن معلوم ان شرع موسى لم يكن كذلك فان التكاليف كانت متوجهة بشرع موسى
عليه السلام على الناس الى زمان عيسى بالاتفاق ومتى ظهر فساد القسم الاول والثالث تعين صحة
الثاني ويلزم امتناع النسخ اجاب المص بأن الله تعالى قدبين في شرع موسى مايشعر بنسخه بيانا اجماليا
ولم يبين مقدار الوقت ولم يتواتر لعدم توافر الدواعي على نقله كما يتوافر الدواعي على نقل اصل
دينه فان توفر الدواعي على نقل الاصل اتم من توفرها على نقل كيفيته او كان قدبين في شرع موسى
عليه السلام مايدل على دوامه ظاهرا لاقطعا ولا امتناع في نسخ مادل الدليل على دوامه ظاهرا * قال *
الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضيلية
من الخوارج جوزوا عليهم المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر والاخرون جوزوا الكفر
عليهم تقية بل اوجبوه لان القاء النفس في التهلكة حرام * ومنع بأنه لو جاز ذلك لكان اولى
الاوقات به وقت اظهار الدعوى فيؤدي الى اخفاء الدين بالكلية والحشوية جوزوا الاقدام على
الكبائر وقوم منعوا من تعمدها وجوزوا تعمد الصغائر واصحابنا منعوا الكبائر مطلقا وجوزوا
الصغائر سهوا * لنا انه لو صدر عنهم كفر وذنب لوجب اتباعهم فيه لقوله تعالى فاتبعوه ولكانوا
معذبين بأشد العذاب كما اوعد نساءه كقوله تعالى يضاعف لها العذاب ضعفين وزاد في حدود الاحرار
وكانوا من حزب الشيطان لانهم يفعلون ما اراده ولم تقبل شهادتهم واستوجبوا الذم والايذاء وقد
قال الله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وانعزلوا عن النبوة لان المذنب
ظالم والظالم لاينال عهد النبوة لقوله تعالى لاينال عهدي الظالمين لايقال العهد عهد الامامة لانه
وان سلم فعهد النبوة بذلك اولى * واما قوله تعالى عفا الله عنك وقوله تعالى ليغفر لك الله ماتقدم من
ذنبك وماتأخر ونحوها فمحمول على ترك الاولى واما واقعة آدم فانها كانت قبل نبوته اذ لم يكن له
حينئذ امة ولقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى * واما قول ابراهيم هذا ربي فعلى سبيل
الفرض وقوله بل فعله كبيرهم فعلى سبيل الاستهزاء او اسناد الفعل الى السبب لان تعظيم الكفار
الصنم الاكبر حمله على ذلك ونظره في النجوم كان للاستدلال والتعرف عن صنعه تعالى وقوله
اني سقيم اما اخبار عن سقم حالي او عن متوقع استقبالي فلا كذب واما اخفاء يوسف حريته فلاشعاره بالقتل
واما همه فجبلي لااختياري وجعله سقايته في رحل اخيه كان بمواطأته وماصدر من اخوانه لم يكن حال
نبوتهم ان سلم انهم انبياء * واما قصة داود عليه السلام فلم يثبت على ماذكر والاية تحتمل غيره واما
قبل الوحي فالاكثرون منعوا الكفر وانشاء الكذب والاصرار عليه لئلا تزول عنه الثقة بالكلية
وجوزوا على الندور كقصة اخوة يوسف والروافض اوجبوا العصمة مطلقا * اقول * البحث

الرابع في عصمة الانبياء اتفق الجمهور على عصمة الانبياء من الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضيلية
من الخوارج جوزوا على الانبياء المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر فجوزوا على الانبياء الكفر
ومن الناس من لم يجوز الكفر على الانبياء لكنه جوز اظهار الكفر تقية بل اوجبوه لان اظهار الاسلام اذا
كان مفضيا الى القتل كان القاء للنفس في التهلكة والقاء النفس في التهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة واذا كان اظهار الاسلام حراما كان اظهار الكفر واجبا ومنع بأنه لو جاز اظهار الكفر
تقية لكان اولى الاوقات به وقت ظهور الدعوة لان الناس في ذلك الوقت بالكلية منكرون له وكان
لا يجوز اظهار الدعوة لاحد من الانبياء فيؤدي الى اخفاء الدين بالكلية والحشوية لم يجوزوا الكفر
ولا اظهاره وجوزوا الاقدام على الكبائر وقوم منعوا ان تعمد الانبياء الكبيرة وجوزوا تعمد الصغائر
واصحابنا منعوا الكبائر مطلقا سواء كان عمدا او سهوا وجوزوا الصغائر سهوا لا عمدا * لنا انه لو صدر
عنهم كفر أو ذنب لوجب على الامة اتباعهم لقوله تعالى فاتبعوه فيفضي الى الجمع بين الوجوب والحرمة
وانه لو صدر عن الانبياء كفر او ذنب لكانوا معذبين بأشد العذاب * بيان الملازمة ان درجات الانبياء
عليهم السلام في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش فكان عذابه اشد كما
أوعد نساء النبي بقوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين
وزاد في حدود الاحرار فحد العبد نصف حد الحر وانه لو صدر عنهم كفر او ذنب لكانوا من حزب
الشيطان لانهم حينئذ يفعلون ما أراده الشيطان واللازم باطل فان من كان من حزب الشيطان هم
الخاسرون لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وباطل بالاجماع ان يكون الانبياء من حزب
الشيطان وانه لو صدر من الانبياء كفر أو ذنب لم تقبل شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
واللازم باطل والا لكان ادنى حالا من العدول وهو باطل بالاتفاق وانه لو صدر منهم كفر أو ذنب
لاستوجبوا الذم والايذاء لان الكفر أو الذنب منكر وانكار المنكر واجب وانكار النبي يوجب ذمه
وايذائه وايذاء النبي حرام بقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وانه لو صدر
منهم كفر أو ذنب لانعزلوا عن النبوة لان المذنب ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال
عهدي الظالمين * لا يقال اراد بالعهد عهد الامامة لا النبوة يدل على ذلك صدر الاية حيث خاطب ابراهيم
بقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين لانا نقول عهد الامامة في الاية
هو عهد النبوة لان الله تعالى جعل ابراهيم نبيا فاراد بقوله اني جاعلك للناس اماما جاعلك للناس نبيا ولئن سلم
انه تعالى اراد بالامامة غير النبوة فعهد النبوة اولى بذلك اي بأن لا ينال الظالمين * واما القائلون بجواز
صدور الذنب عن الانبياء بوجه فقد عارضوا الدلائل الدالة على عدم صدور الذنب عن الانبياء بوجوه
منها قوله تعالى لنبيه عليه السلام عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
وما تأخر فان الايتين تدلان على صدور الذنب من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم * اما الاية الاولى فلان
العفو دال على تحقق الذنب واما الاية الثانية فلان المغفرة بعد تقدم الذنب صريح في صدور الذنب
اجاب المصنف رحمه الله بأن نحو هذا محمول على ترك الاولى جمعا بين الدليلين لا يقال لو كان ترك
الاولى موجبا للعفو والغفران لكان جميع العبادة الصادرة من النبي في محل العفو والمغفرة لانه لا عبادة
الا وفوقها عبادة لانا نقول لا محذور في ان يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة ولئن سلم انه
لا يجوز ان يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة انما يكون اذا لزم من ترك الاولى فوات مصلحة
او حصول مضرة * ومنها واقعة آدم فان قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى فانه يدل صريحا على انه صدر
منه المعصية وآدم نبي بالاتفاق أجاب المصنف رحمه الله بأن واقعة آدم قبل نبوته اذ لم يكن لادم حينئذ
امة ولا يوجد النبي الا اذا كان له امة ولقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى اي جعله نبيا * ومنهم
من اعتذر عن قصة آدم بأن قوله وعصى ادم ربه اراد به وعصى اولاد آدم كما في قوله تعالى واسئل
القرية والذي يؤكد هذا قوله تعالى في قصة آدم وحواء فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما
وبالاتفاق لم يشرك آدم ولا حواء وانما اشرك اولادهما * ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة فزعم الاصم

انه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى واعترض عليه بأن ابليس ذكر
آدم وقت الوسوسة امر النهى فقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا ومع
هذا التذكر يمتنع النسيان وقد اجيب عنه بأنه يجوز ان يكون وقت التذكر غير وقت النسيان والا
فلا وجه لقوله تعالى فنسى وايضا ما نبه الله تعالى على ذلك فى قوله تعالى الم أنهكما عن تلكما الشجرة
وآدم وحواء اعترفا بالزلة وقالا ربنا ظلمنا انفسنا فقبل الله تعالى توبتهما فقال فتاب عليه وكل ذلك
ينافى النسيان * ومنهم من سلم ان آدم كان متذكرا للنهى لكنه اقدم على التناول بالتأويل وهو من وجوه
* احدها زعم النظام ان آدم فهم من قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة الشخص وكان المراد النوع وكلمة
هذا كما يكون اشارة الى الشخص قد يكون اشارة الى النوع كقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله
الصلاة الا به وزعم آخرون ان النهى وان كان ظاهرا فى التحريم لكنه ليس نصا فيه وصرفه عن الظاهر
لدليل غيره عنده وبالجملة اذا تعارضت الدلائل فلا خلاص الا بالتأويل او التوقيف * ومنها قول ابراهيم
هذا ربى فانه كفر وقد صدر عن ابراهيم عليه السلام وهو نبى بالاتفاق أجاب بأن قول ابراهيم هذا
ربى على سبيل الفرض فان من فيه ابطال قول يفرضه اولا ثم يبطله * ومنها قول ابراهيم بل فعله كبيرهم
وهو كذب والكذب ذنب وقد صدر من النبى ذنب اجاب عنه بوجهين احدهما ان ابراهيم قال هذا
القول على سبيل الاستهزاء بالكفار كما لو قلت لصاحبك وهو امى ويعتقد انه قادر على الكتابة انت كتبت
هذا على سبيل الاستهزاء وثانيهما ان اسناد الفعل الى الكبير اسناد الفعل الى السبب لان تعظيم الكفار
للصنم حمل ابراهيم عليه السلام على ان جعله جذاذا * ومنها نظر ابراهيم فى النجوم ليعلم حاله من تأثير
النجوم لقوله تعالى فنظر نظرة فى النجوم فقال انى سقيم والنظر فى النجوم من هذا الوجه حرام وقوله انى
سقيم كذب لانه لم يكن سقيما والكذب ذنب أجاب بأن نظر ابراهيم فى النجوم ليس لتعرف حاله من
تأثير النجوم بل نظره فى النجوم كان للاستدلال والتعرف عن صنعه تعالى والنظر فى النجوم من هذا
الوجه طاعة لقوله تعالى ويتفكرون فى خلق السموات والارض وبأن قوله سقيم يجوز ان يكون
اخبارا عن سقم حالى او عن سقم متوقع فى الاستقبال فلا كذب * ومنها اخفاء يوسف حريته عند بيعه
فانه كتمان للحق وكتمان الحق ذنب أجاب بأنه انما اخفى يوسف حريته لاشعاره بالقتل ان اظهر
حريته وكان قبل نبوته * ومنها هم يوسف بالزنا لقوله تعالى وهم بها والهم بالزنا ذنب أجاب بأن هم
يوسف جبلى لان ميل الرجل الى المرأة جبلى ليس بنقص فى حق الرجال بل صفة محمودة غير
اختيارية * ومنها جعل يوسف سقايته فى رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك خيانة والخيانة ذنب
اجاب بأن ذلك لموافقة أخيه ليقيم عنده فلا يكون خيانة فلا يكون ذنبا * ومنها ما صدر من اخوة
يوسف من القائه فى غيابة الجب وايذاء أبيهم وكذبهم بأن الذئب اكل يوسف وكل هذه ذنب
اجاب بأنا لا نسلم ان اخوة يوسف انبياء وان سلم انهم انبياء فما صدر منهم لم يكن فى حال نبوتهم * ومنها
قصة داود والطمع فى امرأة اخيه أوريا كما قال الله تعالى على لسان الملائكة ان هذا اخى له تسع
وتسعون نعجة ولى نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزنى فى الخطاب وكل ذلك ذنب أجاب بأن قصة داود
عليه السلام لم يثبت صحتها على ما ذكروه والاية لا تدل على ما ذكروه بل تحتمل غيره هذا حال عصمة
الانبياء بعد الوحى واما قبل الوحى فالاكثرون منعوا جواز الكفر وافشاء الكذب والاصرار على
الذنب لئلا يزول عن النبى الثقة بالكلية وجوزوا صدور المعصية منه على سبيل الندور كقصة
اخوة يوسف والروافض اوجبوا عصمة الانبياء عن الذنب والمعاصى مطلقا كبيرة او صغيرة عمدا
او سهوا قبل البعثة او بعدها * قال * تنبيه العصمة ملكة نفسانية تمنع عن الفجور وتتوقف على
العلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات وتتأكد فى الانبياء بتتابع الوحى على التذكر والاعتراض على
ما يصدر عنهم سهوا والعقاب على ترك الاولى وقيل هى كون الشخص بحيث يمتنع الذنب منه
لخاصية فى نفسه او بدنه ومنع بأنه لو كان كذلك لما استحق المدح على عصمته ولامتنع تكليفه وبقوله
تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى ولولا ان ثبتناك * اقول * لما بين عصمة الانبياء ذكر تنبيها

(فى معنى)

فى معنى عصمة الانبياء وهى ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور وتتوقف على العلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات؛ اعلم ان الهيئة النفسانية ان لم تكن راسخة سميت حالا وان كانت راسخة سميت ملكة والهيئة النفسانية التى تمنع صاحبها عن الفجور الذى هو ارتكاب المعاصى واجتناب الطاعات انما تصير ملكة بأن يعلم صاحبها مثالب المعاصى اى معايبها ومناقب الطاعات لان الهيئة المانعة من الفجور اذا تحققت فى النفس وعلم صاحبها ما يترتب على المعاصى من المضار وعلى الطاعات من المنافع تصير راسخة لانه اذا علم مثالب المعاصى ومناقب الطاعات يرغب فى الطاعات ويرغب عن المعاصى فيطيع ولا يعصى فيصير هذه الهيئة راسخة ويتأكد هذه الملكة فى الانبياء بتتابع الوحى على تذكر ذلك العلم والاعتراض على ما يصدر عنهم سهوا والعتاب على ترك الاولى فانه متى يصدر عنهم شئ سهوا او تركوا ما هو أولى لم يترك مهملا بل يعاتبوا او ينبهوا عليه ويضيق الامر فيه عليهم بتأكد تلك الملكة * وقيل العصمة كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب بخاصية فى نفسه او بدنه ومنع ذلك بالعقل والنقل؛ اما العقل فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته ولامتنع تكليفه وبطل الامر والنهى والثواب والعقاب؛ واما النقل فلقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى وقوله تعالى ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا فان الاية الاولى تدل على ان النبى مثل الامة فى حق جواز صدور المعصية منه والاية الثانية تدل على ان الله تعالى ثبته على عدم الركون اليهم والا لركن اليهم فيكون الركون اليهم الذى هو ذنب غير ممتنع * قال * الخامس فى تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب اليه اكثر اصحابنا والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضى وابى عبدالله الحليمى منا فى الملائكة العلوية؛ احتج الاولون بوجوه؛ الاول انه تعالى امر الملائكة بسجود آدم والحكيم لا يأمر الافضل بخدمة المفضول؛ الثانى ان آدم عليه السلام كان اعلم من الملائكة لانه كان يعلم الاسماء دونهم فكان افضل لقوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون؛ الثالث ان طاعة البشر اشق لانها مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة ولانها تكليفية مستنبطة بالاجتهاد وطاعة الملك ذاتية جبلية منصوص عليها فتكون افضل لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اى اشقها؛ الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ترك العمل به فى من لم يكن نبيا من الآلين فبقى معمولا به فى حق الانبياء * واحتج الآخرون ايضا بوجوه؛ الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون؛ الثانى اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء؛ الثالث قوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبارهم على ان البشر لا ينبغى ان يستكبر ولا يناسب ذلك ما لم يثبت تفضيلهم؛ الرابع قوله تعالى ولا اقول لكم انى ملك وقوله تعالى الا ان تكونا ملكين؛ الخامس الملك معلم النبى والرسول فيكون افضل من المتعلم والمرسل اليه؛ السادس الملائكة ارواح مبراة عن الرذائل والآفات النظرية والعملية مطلعة على اسرار الغيب قوية على الاعمال العجيبة سابقة الى الخيرات مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون * اقول * المبحث الخامس فى تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب الى تفضيل الانبياء على الملائكة اكثر اصحابنا والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضى ابى بكر الباقلانى وابى عبدالله الحليمى من اصحابنا فى الملائكة العلوية فانهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء دون الملائكة السفلية احتج الاولون على تفضيل الانبياء على الملائكة مطلقا بوجوه اربعة؛ الاول انه تعالى امر الملائكة بسجود آدم بقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم الاية ولا شك ان السجود المأمور به سجود خدمة لا سجود عبادة فلو لم يكن آدم افضل من الملائكة لما امرهم الله تعالى بالسجود له لان الله تعالى حكيم والحكيم لا يأمر الافضل بخدمة المفضول * الثانى ان آدم اعلم من الملائكة لانه عليه السلام كان يعلم الاسماء كلها والملائكة لا يعلمونها لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئونى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فكان آدم افضل من الملائكة لقوله

تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون * الثالث ان طاعة البشر اشق من طاعة الملائكة
طاعة البشر مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة والصوارف الداخلة والخارجة ولان
تكاليف البشر تكاليف مستنبطة بالاجتهاد وطاعة الملك ذاتية جبلية ليس لها موانع وصوارف منصوص
عليها لامستنبطة بالاجتهاد واذا كان طاعة البشر اشق تكون افضل لقوله عليه السلام افضل العبادات
احزها اى اشقها * الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين
ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من الالين فبقى معمولا به فى حق الانبياء فيكون الانبياء افضل العالمين
والملائكة من العالمين فيكون الانبياء افضل من الملائكة * واحتج الاخرون اى القائلون بأن الملائكة العلوية
افضل من الانبياء ايضا بوجوه ستة * الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح انيكون عبدا لله
ولا الملائكة المقربون فهذا السياق يقتضى تفضيل الملائكة المقربين على عيسى عليه السلام لان البلاغة
تقتضى الترقى من الادنى الى الاعلى وفيه نظر فان النصارى لما عاينوا ولادة عيسى عليه السلام بغير
اب اعتقدوا انه ابن الله وليس بعبدالله استبعادا لان يكون العبد يولد بغيراب فقال تعالى لن يستنكف
المسيح انيكون عبدا لله بسبب انه خلقه الله تعالى بغيراب ولا الملائكة المقربون الذين خلقهم الله تعالى
بلاواسطة اب وام ومعلوم ان الترقى من الادنى الى الاعلى من هذا الوجه لايلزم ان يكون الاعلى من
هذا الوجه افضل * الثانى اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء عليهم السلام يدل على ان الملائكة
افضل من الانبياء وفيه نظر فان تقديم الذكر لايدل على افضليتهم لجواز انيكون تقدمهم فى الذكر
باعتبار تقدمهم فى الوجود * الثالث قوله تعالى لايستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبار الملائكة
من عبادة الله تعالى على ان البشر ينبغى ان لايستكبر ولايناسب ذلك مالم يثبت تفضيلهم وفيه نظر فان
غايته انيكون الملائكة افضل من البشر الذى يستكبر عن عبادته ولايلزم انيكونوا افضل من الانبياء
الذين لايستكبرون عن عبادته * الرابع قوله تعالى ولااقول لكم انى ملك وقوله تعالى الاان تكونا ملكين
اى الاكراهة انتكونا ملكين سياق الاية الاولى يدل على ان الملك افضل من النبى وسياق الاية الثانية
يدل على ان الملك افضل من آدم وحواء وفيه نظر فان الاية الاولى لاتدل على ان الملك افضل بل تدل على
ان الملك لايتبع الوحى والنبى يتبع الوحى بدليل قوله تعالى ان اتبع الامايوحى الى وهذا يدل على ان النبى
افضل والاية الثانية تدل على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة ابليس ولم تدل على تفضيله عليه بعد الاجتباء *
الخامس ان الملك معلم النبى والرسول اليه ولاشك ان المعلم افضل من المتعلم والرسول افضل من المرسل اليه كان
النبى افضل من الامة المرسل اليهم وفيه نظر فان المعلم افضل من المتعلم فيمايعلمه لافى غيره ولافيما يعلمه
دائما بل قبل تعلمه والقياس على النبى بالنسبة الى امته ليس بصواب لظهور الفرق فان السلطان اذا
ارسل شخصا الى جمع كثير ليكون حاكما عليهم يكون ذلك الشخص افضل من ذلك الجمع امااذا ارسل
واحدا الى ذلك الشخص الحاكم ليبلغ رسالته لايلزم انيكون ذلك الواحد افضل من ذلك الشخص
الحاكم * السادس الملائكة ارواح مبرأة عن الرذائل والافات النظرية والعملية مطهرة عن الشهوة
والغضب اللذين هما منشأ الاخلاق الذميمة مطلعة على اسرار الغيب قوية على الاعمال
العجيبة من تصريف السحاب والزلازل القوية سابقة الى الخيرات مواظبة على محاسن الاعمال لقوله
تعالى لايعصون الله ماامرهم ويفعلون مايؤمرون وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لايفترون
* قال * السادس فى الكرامات انكرها المعتزلة الاابالحسين والاستاذ ابواسحاق منا لنا قصة آصف
ومريم لوظهرت على يد غير الانبياء لالتبس النبى بالمتنبى قلنا لابل يتميز النبى بالتحدى والدعوى
والله اعلم * اقول * المبحث السادس فى الكرامات الكرامات جائزة عندنا وعند ابى الحسين
البصرى من المعتزلة وانكرها سائر المعتزلة والاستاذ ابو اسحق * لنا ان الكرامات لولم تكن جائزة
لماوقعت فان الوقوع يقتضى الجواز واللازم باطل لقصة آصف فانه احضر عرش بلقيس قبل
ارتداد الطرف لقوله تعالى قال الذى عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك فلما
رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربى وهذا الاحضار من الامور الخارقة للعادة وآصف لم يكن

نبيا وقصة مريم وحضور الرزق عندها قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يامريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب وقصة اصحاب الكهف ولبثهم فى الكهف ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قال الله تعالى اذ أوى الفتية الى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا رشدا فضربنا على آذانهم فى الكهف سنين عددا وقوله تعالى ولبثوا فى كهفهم ثلثمائة وازدادوا تسعا احتج المنكرون بأن الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبى بالمتنبى لان تميز الانبياء من غيرهم انما هو بسبب ظهور خوارق العادات منهم اذ الامة تشاركهم فى الانسانية ولوازمها فلولا ظهور المعجزة عليهم لما تميزوا عن غيرهم فلو جاز ان يظهر الخارق للعادة على غيرهم لالتبس النبى بالمتنبى قلنا لانسلم انه يلتبس النبى بالمتنبى بل تميز النبى بالتحدى ودعوى النبوة فاذا اظهر الخارق للعادة مقرونا بالتحدى والدعوى علمنا صدقه * قال * الباب الثانى فى الحشر والجزاء وفيه مباحث * الاول فى اعادة المعدوم وهى جائزة خلافا للحكماء والكرامية والبصرى من المعتزلة * لنا انه لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع لذاته اولشئ من لوازمه فيمتنع ابتداء ولشئ من عوارضه فيمكن عند ارتفاعه والنظر الى ذاته من حيث هو احتجوا بوجوه * الاول انه نفى محض فلا يحكم عليه بامكان العود * الثانى انه لو امكن لوقع لم يتميز عن مثله المبتدأ معه حال عوده * الثالث انه لو امكن لامكن اعادة الوقت المبتدأ فيه واعادته فيه فيكون مبتدأ معادا وهو محال * والجواب عن الاول ان قولك لايحكم عليه حكم وهو منقوض بالحكم على مالم يوجد بعد وعلى الممتنع ونفس العدم * وعن الثانى ان كل مثلين فهما متميزان بالشخص فى الخارج لامحالة وان اشتبه علينا والا لم يكونا مثلين بل هو هو * وعن الثالث ان اعادة ذلك الوقت لايستلزم كونه مبتدأ فانه امر يعرض له باعتبار وهو كونه غير مسبوق بحدوث البتة * اقول * لما فرغ من الباب الاول فى النبوة شرع فى الباب الثانى فى الحشر والجزاء وذكر فيه ثمانية مباحث * الاول فى اعادة المعدوم * الثانى فى حشر الاجساد * الثالث فى الجنة والنار * الرابع فى الثواب والعقاب * الخامس فى العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر * السادس فى اثبات عذاب القبر * السابع فى سائر السمعيات * الثامن فى الاسماء الشرعية * المبحث الاول فى اعادة المعدوم اعادة المعدوم جائزة عندنا خلافا للحكماء والكرامية وابى الحسين البصرى من المعتزلة * لنا ان الشئ لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته اى لذات ذلك الشئ اولشئ من لوازمه فيمتنع وجوده ابتداء بالضرورة وان امتنع وجوده بعد عدمه لشئ من عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض المقتضى لامتناع وجوده بعد عدمه بالنظر الى ذات الشئ من حيث هو * فان قيل الشئ بعد العدم ممتنع الوجود وذلك الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم وامتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لايقتضى امتناع الماهية مطلقا لايقال الحكم عليه بأنه ممتنع لذاته اولغيره لايصح لان الحكم على الشئ يستدعى امتياز المحكوم عليه عن غيره والامتياز يستدعى الثبوت وهو مناف للعدم لانا نقول الحكم عليه بأنه لايصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضا ورد هذا بأن الحكم على ما يمتنع وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعا وممكن من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين والحق ان يقال الحكم على المعدوم بأنه يمكن عوده يقتضى ثبوته فى الذهن والمعدوم له ثبوت فى الذهن اجيب بأن هذا الوصف ليس بلازم للماهية بعد العدم فانه يجوز انفكاك هذا الوصف عن الماهية بعد العدم لكن لانسلم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كما لايكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود وممتنع العدم كذلك لايكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وواجب العدم بل هو اقبل للوجود واليه اشار بقوله تعالى وهو اهون عليه اللهم الا اذا اريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم وقد عرف ان الوجوب بشرط الوجود والامتناع بشرط العدم لاينافى الامكان بحسب الذات واحتج المنكرون بجواز اعادة

المعدوم بوجوه ثلاثة * الاول ان المعدوم نفي محض ليس له هوية ثابتة فلا يصح الحكم عليه بامكان العود لانه لو صح الحكم عليه بامكان العود فالاشارة العقلية بامكان العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فهي تمتنع الوجود في الاعيان وعلى تقدير وجودها لم تكن معادة لانها مثال المعدوم الذي فرض انه معاد لا نفسه وان كانت الاشارة العقلية الى مايماثل الصورة التي في الذهن ومايماثل الصورة التي في الذهن لايلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه فيلزم ان يكون كل مايمكن مايماثله معادا فان الصورة التي في الذهن تماثلها اشياء كثيرة وان كانت الاشارة العقلية الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له بل هو نفي محض فيمتنع الاشارة اليه بامكان العود فلا يصح الحكم عليه بامكان العود فلا يمكن عوده والا لكان الحكم بامكان العود صحيحا هذا خلف فالحاصل ان القول بامكان العود يؤدي الى ان يقول بأن كل مستأنف معاد او القول بأن المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامكان العود باطل * الثاني لو امكن اعادة المعدوم لامكن ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا امكن ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لايكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء بطريق الاولى فلو وقع المعاد لم يتميز من مثله المبتدأ معه حال عوده فان الفارق بينهما لايكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها * الثالث انه لو امكن عود المعدوم لامكن اعادة الوقت المبتدأ فيه وامكن اعادته في ذلك الوقت فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهو متناقض واجيب عن الاول بأن قولكم لايصح الحكم عليه بامكان العود حكم فيتناقض تقرير هذا الجواب بقول ابسط ان يقال قولكم لايصح الحكم عليه بامكان العود حكم عليه فلا يخلو اما ان يكون هذا الحكم صحيحا او لا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا يمتنع الحكم عليه بامكان الاعادة وان لم يكن هذا الحكم صحيحا يكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بامكان العود صحيحا وهو المطلوب ورد هذا الجواب بأن هذا الحكم صحيح * قوله وان كان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لايلزم من صحة هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم وقد عورض هذا الوجه بأن يقال المعدوم نفي محض لاهوية له اصلا فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة العقلية بامتناع العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فيلزم عدم وقوعها في الخارج ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم وان كانت الى مايماثلها وهو كثير فيلزم امتناع كل مستأنف وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيمتنع الاشارة اليه بامتناع العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فلا يمتنع العود والا لصح الحكم عليه بامتناع العود وقد قلنا انه يمتنع والحاصل ان القول بامتناع العود يؤدي الى القول بامتناع كل مستأنف او القول بأن المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل اجيب عن هذه المعارضة بأنه لا يمتنع الاشارة اليه بامتناع العود لان الاشارة بامتناع العود لاتتوقف على هويته الثابتة فان مالاثبوت له يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بامكان العود اليه فان مالاهوية له يمتنع الاشارة اليه بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة فيجوز ان يشار اليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة وامكان العود لايكون لاجل عدم هويته الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة والحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه باعتبار ان صورته حاصلة في الذهن وامتناع العود باعتبار انه نفي محض لاهوية له يقبلها العقل * واما صحة الحكم بامكان العود عليه باعتبار ان صورته في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لاهوية له غير متصور ولا يقبله العقل * قال المصنف وهذا الوجه منقوض بالحكم على مالم يوجد بعد كالحكم على من سيولد بأنه يمكن ان يوجد وكذا منقوض بالحكم على الممتنع بأنه مقابل الممكن وكذا منقوض بالحكم على العدم بأنه مقابل للوجود فان الحكم على المعدوم والممتنع والعدم لايقتضي ثبوته في الاعيان فبطل قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت في الخارج والتحقيق في الجواب ان يقال الاشارة العقلية بامكان العود الى مايماثل صورته التي في الذهن قوله ومايماثل صورته التي في الذهن لايلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه قلنا مسلم انه

(لايلزم)

لايلزم ان يكون ذلك المعدوم ولكن لايلزم امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم لايقتضى لزوم العدم وحينئذ جاز ان يكون ذلك المعدوم وهو المطلوب فان كلامنا فى جواز العود لافى وجوبه واما قوله فيلزم ان يكون كل مايماثله معادا قلنا لايلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم ان يكون كل مايماثله معادا واجيب عن الثانى بأن كل مثلين مهما متمايزان بالشخص فى الخارج لامحالة وان اشتبه علينا والا اى وان لم يتميز المثلان بالشخص لم يكونا مثلين بل هو هو والتحقيق انه لايلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى يلزم ان لايكون فرق بين المبتدأ والمعاد ولئن سلم وقوع مثله فيجوز ان يفرق بينهما ببعض العوارض وايضا لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم جواز وقوع شخصين ابتداء بعين ماذكرتم فلم يبق بينهما فرق واجيب عن الثالث بأن اعادة ذلك الوقت لاتستلزم كونه مبتدأ فان كون الشئ مبتدأ يعرض للشئ باعتبار وذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث البتة وهذا الامر غير متحقق فى المعاد اذ المعاد مسبوق بحدوث وهو حدوثه اولا فلا يلزم ان يكون مبتدأ ومعادا معا بل يكون معادا وقيل العدم كان مبتدأ ويجوز ان يكون الشئ الواحد مبتدأ ومعادا باعتبارين *قال* الثانى فى حشر الاجساد اجمع المليون على انه تعالى يحيى الابدان بعد موتها وتفرقها لانه ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا*اما الاول فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحياة والا لم تتصف بهما قبل والله تعالى عالم باجزاء كل شخص على التفصيل لماسبق وقادر على جمعها وايجاد الحياة فيها لشمول قدرته على جميع الممكنات فثبت ان احياء الابد ان ممكن*واما الثانى فلانه ثبت بالتواتر انه صلى الله عليه وسلم كان يثبت المعاد البدنى ويقول به واليه اشار حيث قال عز وجل قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم*قيل لو اكل انسان انسانا آخر وصار جزأ منه فالمأكول اما ان يعاد فى الآكل اوالمأكول منه واياما كان فلا يعود احدهما بتمامه وايضا فالمقصود من البعث اما الايلام اوالالتذاذ او دفع الالم والاول لايليق بالحكيم والثانى محال لان كل ما يتخيل لذة فى عالمنا فهو دفع الم ويشهد له الاستقراء والثالث انه يكفى فيه الابقاء على العدم فيضيع البعث*والجواب عن الاول بأن المعاد من كل واحد اجزاؤه الاصلية التى هى الانسان فانها هى الباقية من أول عمره الى آخره الحاضرة لنفسه لاالهيكل المتبدل المغفول عنه فى اكثر الاحوال والمأكول فضلة من المتغذى فلا يعاد فيه*وعن الثانى ان فعله لايستدعى غرضا وان سلم فالمقصود هو الالتذاذ والاستقراء ممنوع وان سلم فلم لايجوز ان يكون اللذات الاخروية متشابهة للذائذ الدنيا فى الصورة لافى الحقيقة *اقول* المبحث الثانى فى حشر الاجساد اختلف الناس فى المعاد فاطبق المليون على المعاد البدنى بعد اختلافهم فى معنى المعاد فمن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يفرق اجزاء ابد انهم الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحياة واما الانبياء عليهم السلام الذين سبقوا على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فالظاهر من كلام اممهم ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدنى ولا انزل عليه فى التورية لكن جاء ذلك فى كتب الانبياء عليهم السلام الذين جاؤا بعده كحزقيل وشعيا عليهما السلام ولذلك اقر اليهود به واما فى الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم الحياة الابدية والسعادة العظيمة والاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحانى واما القرآن الكريم فقد جاء فيه المعاد الروحانى والجسمانى*اما الروحانى ففى مثل قوله عز وجل فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقوله تعالى ورضوان من الله اكبر*واما الجسمانى فقد جاء فى القرآن العزيز اكثر من ان يحصى واكثره مما لايقبل التأويل مثل قوله تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوى بنانه وقوله تعالى أئذا كنا عظاما نخرة وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذى

انطق كل شئ وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعاً ذلك حشر علينا يسير وقوله تعالى وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وقوله تعالى قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم الى غير ذلك مما لا يحصى اذا عرفت ذلك فنقول اجمع المسلمون على ان الله تعالى يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها لانه ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا اما الاول وهو انه ممكن عقلا فلان الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل والفاعل اما بالنظر الى القابل فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحيوة والا لما ولو لم تكن قابلة للجمع والحيوة لم تتصف بالجمع والحيوة قبل الموت واللازم باطل واما بالنظر الى الفاعل فلان الله تعالى عالم بأعيان اجزاء كل شخص على سبيل التفصيل لكونه عالما بجميع الجزئيات وقادرا على جمع الاجزاء وايجاد الحيوة فيها لشمول قدرته كل الممكنات واذا كان كذلك يلزم ان يكون احياء الابدان ممكنا واما الثاني وهو ان الصادق اخبر عنه فلانه ثبت بالتواتر ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان اثبت المعاد الجسماني وفي القرآن العظيم جاء اثبات المعاد الجسماني اكثر مما يحصى والى امكانه ووقوعه اشار بقوله قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم قيل المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا آخر وصار جزؤ بدن المأكول جزأ من بدن الآكل فالمأكول اما ان يعاد في الآكل او في المأكول منه واياما كان فلا يعود احدهما بتمامه وايضا فليس بأن يعاد جزء بدن احدهما اولى بأن يعاد جزء بدن الاخر وجعله جزأ لبدنهما معا محال فلم يبق الا ان لا يعاد واحد منهما وايضا المقصود من البعث اما الايلام او الالذاذ او دفع الالم والاول لا يصلح ان يكون مقصودا للحكيم اذ لا يليق به والثاني محال اذ لا لذة في الوجود لان كل ما تخيل في عالمنا انه لذة فهو بالحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك دفع الالم ويشهد لذلك الاستقراء والثالث ايضا باطل لانه يكفي فيه الابقاء على العدم فيكون البعث ضايعا واجيب عن الاول بأن المعاد من كل واحد منهما اجزاؤه الاصلية التي هي الانسان لا المتبدلة ولا الهيكل الذى يعقل عنه الشخص في اكثر الاحوال فان الاجزاء الاصلية هي الباقية من اول عمره الى آخره الحاضرة لنفسه والاجزاء الاصلية للمأكول منه فضل الاكل فرده الى المأكول منه اولى فلا يعاد في الاكل المتغذى واجيب عن الثاني بأن فعله تعالى لا يستدعي غرضاً ولا يسئل عما يفعل ولئن سلم ان فعله يستدعي غرضا فيجوز ان يكون الغرض من البعث الالذاذ قوله لا لذة في الوجود ممنوع لما مر في باب اللذة والالم ولا نسلم ان كل ما تخيل لذة فهو دفع الالم بل في الوجود لذات حقيقية في عالمنا ولئن سلم انه ليس للذة وجود في عالمنا فلم لا يجوز ان يكون اللذات الاخروية مشابهة للذائذ الدنيا في الصورة مخالفة لها في الحقيقة فلا يكون اللذات الاخروية دفعا للالام بل تكون لذات خالصة عن شائبة دفع الالم قال تنبيه اعلم انه لم يثبت انه تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها فالتمسك بنحو قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ضعيف لان التفريق ايضا هلاك اقول تنبيه على ان القول بالمعاد الجسماني غير موقوف على اعدام الاجزاء بالكلية ولم يثبت بدليل قاطع عقلي او نقلي ان الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بنحو قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه والهلاك الفناء ضعيف لانا لا نسلم ان الهلاك هو الفناء بل الهلاك هو الخروج من حد الانتفاع وتفرق الاجزاء خروجها عن حد الانتفاع فيكون هلاكا والحق ان الشئ في الاية بمعنى الممكن فمعنى الاية ان كل ممكن هالك في حد ذاته غير هالك بالنظر الى وجهه وهو كذلك فان كل ممكن اى ممكن بالنظر الى ذاته ليس له وجود وبالنظر الى الله تعالى موجود فلا يحتاج الى صرفها عن ظاهره قال الثالث في الجنة والنار قالت النفاة الجنة والنار اما ان تكونا في هذا العالم فتكونان اما في عالم الافلاك وهو باطل لانها لا تخرق ولا تخالط الفاسدات واما في عالم العناصر فيكون الخنثر تناسخاً او في عالم آخر وهو باطل لان هذا العالم كرى فلو فرضت كرة اخرى حصل بينهما خلاء وهو محال ولان العالم الثاني لو حصل في العناصر لكانت متماثلة لهذه العناصر مائلة الى احيازها ومقتضية للحركة اليها وكانت ساكنة في احياز هذا العالم طبعاً او قسراً دائما وكلاهما محالان والجواب لم لا يجوز ان تكونا في هذا العالم كما قيل الجنة

السماء السابعة لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه الصلاة والسلام سقف الجنة عرش الرحمن وامتناع الخرق ممنوع والنار تحت الارضين والفرق بين هذا والتناسخ انه رد النفس الى بدنها المعاد او المؤلف من اجزاءها الاصلية والتناسخ رد النفس الى مبتدأ اوفى عالم آخر ولزوم بساطة كل محيط واستلزامها كرية الشكل وامتناع الخلاء كلها ممنوعة وان سلم فلم لايجوز ان يكون هذا العالم وذلك مركوزين فى ثخن كرة اعظم منهما ووجوب تماثل عنصرى العالمين مطلقا ممنوع لامكان الاختلاف فى الصورة والهيولى وان حصل الاشتراك فى الصفات واللوازم * اقول * المبحث الثالث فى الجنة والنار قال نفاة الجنة والنار الجنة والنار اما ان تكونا فى هذا العالم او فى عالم آخر فان كانتا فى هذا العالم فاما ان تكونا فى عالم الافلاك او فى عالم العناصر والاول محال لان الافلاك لاتخرق ولايخالطها شئ من الفاسدات وكونهما فى الافلاك يقتضى خرقها لان الانهار والاشجار والدركات التى فيها النيران فى الافلاك تقتضى خرقها ومخالطتها مع الاجسام الفاسدة وهو باطل * والثانى وهو ان تكونا فى عالم العناصر يقتضى ان يكون الحشر تناسخاً وان كانتا فى عالم آخر فهو باطل لان هذا العالم كرى لان الفلك بسيط على ما سبق فشكله الكرة فلو فرض عالم آخر كان كريا فلو فرض كرة اخرى حصل بينهما خلاء وهو محال ولان العالم الثانى لو حصل فيه الجنة والنار لحصل فيه العناصر ولو حصل فيه العناصر لكانت مماثلة لهذه العناصر مائلة الى احيازها مقتضية للحركة اليها وكانت ساكنة فى احياز ذلك العالم طبعا فيلزم ان يكون لجسم واحد مكانان بالطبع وهو محال وان كانت ساكنة فى احياز ذلك العالم قسرا دائماً وهو محال ايضا والجواب لم لايجوز ان يكون الجنة فى هذا العالم وتكون فى عالم الافلاك كما قيل الجنة فى السماء السابعة عند سدرة المنتهى لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى فى السماء السابعة ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك الثامن عند المتقدمين * قوله الافلاك لاتخرق قلنا امتناع الخرق على الافلاك ممنوع ولم لايجوز ان يكون النار فى هذا العالم تحت الارضين * قوله لوكان كذلك لكان الحشر تناسخا قلنا لانسلم والفرق بين الحشر فى هذا العالم والتناسخ ان الحشر فى هذا العالم رد النفس الى بدنها المعاد ان كان البدن معادا بعينه او الى البدن المؤلف من اجزائه الاصلية ان لم يكن البدن معادا بعينه والتناسخ رد النفس الى بدن مبتدأ اويكون الحشر فى عالم آخر * قوله لان الفلك بسيط فشكله الكرة قلنا لانسلم بساطة كل محيط ولئن سلم فلانسلم استلزام البساطة كرية الشكل ولئن سلم استلزام البساطة كرية الشكل حتى يحصل بينهما خلاء ولانسلم امتناع الخلاء والحاصل ان امتناع كونهما فى عالم آخر مبنى على بساطة كل محيط واستلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل هذه المقدمات ممنوعة وان سلم جميع هذه المقدمات فلم لايجوز ان يكون هذا العلم والعالم الذى فيه الجنة والنار كريين مركوزين فى ثخن كرة اعظم منهما فلايحصل بينهما خلاء ولانسلم انه لوحصل فى ذلك العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم فى تمام الحقيقة فان وجوب التماثل عنصرى العالمين مطلقا اى فى تمام الماهية ممنوع لامكان الاختلاف فى الصورة اوالهيولى وان حصل الاشتراك فى الصفات واللوازم بأن يكون نار ذلك العالم مثلا حارة يابسة طالبة لمقعر فلك قمر ذلك العالم كنار عالمنا هذا وكذلك القول فى سائر العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية فى الصفات واللوازم * قال * فرع الجنة والنار مخلوقتان خلافا لابى هاشم والقاضى عبدالجبار لنا قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين لايقال انما يكون عرضها عرضهما ان وقعت فى احيازهما وذلك انما يكون بعد فنائهما لاستحالة تداخل الاجسام لان المراد ان عرضها مثل عرضهما لقوله تعالى عرضها كعرض السماء والارض ولا عرضها لايكون عين عرضهما وقوله تعالى واتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين واسكان آدم فى الجنة واخراجه عنها قالوا لوكانت الجنة مخلوقة لما كان دائمة لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه والتالى باطل لقوله تعالى اكلها دائم اى مأكولها قلنا معنى قوله كل شئ هالك اى كل شئ مما سواه فهو هالك معدوم فى حد ذاته وبالنظر اليه

ومن حيث هو لان العدم يطرأ عليه وان سلم فمخصوص جمعاً بين الادلة وايضا قوله تعالى اكلها دائم متروك الظاهر لان المأكول لامحالة يفنى بالاكل بل المعنى انه كلما فنى شئ منها حدث عقيبه مثله وذلك لاينافى عدم الجنة طرفة اعين ۞ اقول ۞ هذا فرع على جواز وجود الجنة والنار على تقدير جواز وجود الجنة والنار اختلفوا فى انهما مخلوقتان الان ذهب الجمهور الى ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لابى هاشم والقاضى عبد الجبار لنا قوله تعالى فى وصف الجنة وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين اخبر الله تعالى عن اعداد الجنة بلفظ الماضى فدل على انها مخلوقة الآن والا يلزم الكذب عن الله تعالى وهو محال لايقال لو كانت الجنة مخلوقة الان لكان عرضها عرض السموات والارض واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه اما يكون عرضها عرض السموات والارض اذا وقعت فى احياز السموات والارض اذا ووقعت فى غير احيازهما او فى بعض احيازهما لم يكن عرضها عرضهما ووقوعها فى جميع احيازهما انما يمكن بعد فناء السموات والارض لاستحالة تداخل الاجسام وهو محال لانا نقول المراد من قوله تعالى عرضها السموات والارض مثل عرض السموات والارض لقوله تعالى كعرض السموات والارض ولانه يمتنع ان يكون عرضهما عين عرض الجنة وحينئذ يجوز ان يكون فوق السماء السابعة فضاء يكون عرضه مثل عرض السموات والارض والجنة فيه وقوله تعالى واتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين فانه اخبر بلفظ الماضى ان النار اعدت وخلقت فتكون مخلوقة الان والا يلزم الكذب فى خبره تعالى ولنا ايضا ان اسكان الله تعالى آدم عليه السلام فى الجنة واخراجه منها بسبب اكل الشجرة بعد نهيه تعالى عنها يدل صريحا على ان الجنة مخلوقة الان قال ابو هاشم والقاضى عبد الجبار لو كانت الجنة مخلوقة الان لما كانت دائمة واللازم باطل اما الملازمة فلقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه يدل على ان ماسوى الله هالك منعدم والجنة مما سوى الله تعالى فقد تنعدم فلا تكون دائمة واما بطلان اللازم فلقوله تعالى اكلها دائم اى مأكول الجنة دائم واذا كان مأكول الجنة دائما يكون وجود الجنة دائما اذ دوام مأكول الجنة بدون دوام الجنة غير معقول واذا ثبت ان الجنة غير مخلوقة الان يلزم ايضا ان لايكون النار مخلوقة الان اجاب المصنف اولا بمنع الملازمة وثانيا بمنع بطلان اللازم اما منع الملازمة فلانه لايلزم من كونها مخلوقة الان عدم دوامها قولهما قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه يدل على ان ماسوى الله تعالى ينعدم ۞ قلنا لانسلم ان قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه يدل على ان ماسوى الله تعالى منعدم فان معناه ان كل شئ مما سوى الله تعالى معدوم فى حد ذاته وبالنظر الى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن موجده لان كل ماسواه ممكن والممكن بالنظر الى ذاته لايستحق الوجود فلا يكون بالنظر الى ذاته موجودا وليس معناه ان ماسوى الله تعالى يطرؤ عليه العدم فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الان طريان العدم عليها وان سلم ان معناه ان كل شئ مما سوى الله تعالى يطرؤ عليه العدم فهو مخصوص بقوله تعالى اكلها دائم فانه يدل على ان الجنة دائمة لما سبق وحينئذ يكون معناه ان كل شئ مما سوى الله تعالى وغير الجنة يطرؤ عليه العدم وانما خصص جمعا بين الدليلين واذا كان مخصوصا لايلزم من كون الجنة مخلوقة الان طريان العدم عليها واما منع بطلان اللازم فلانا لانسلم دلالة قوله تعالى اكلها دائم على دوام الجنة وذلك لان قوله تعالى اكلها دائم متروك الظاهر لان المراد بالاكل المأكول ويمتنع دوام المأكول لان المأكول لامحالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل معناه انه كلما فنى شئ من المأكول بالاكل حدث عقيبه مثله وذلك لاينافى عدم الجنة طرفة عين ۞ قال ۞ الرابع فى الثواب والعقاب قالت المعتزلة البصرية الثواب على الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه لانه انما شرع التكاليف الشاقة لغرضنا لاستحالة العبث عليه وعود الفوائد اليه وذلك الغرض اما حصول نفع اودفع ضر والثانى باطل لانه لوابقانا على العدم لاسترحنا ولم نحتج الى تلك المشاق والاول اما ان يكون منفعة سابقة وهو مستقبح عقلا اولاحقة وهو المطلوب وايضا قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وامثاله يدل على ان العمل يستدعى الثواب قلنا قد بينا انه لاغرض

(لفعله)

لفعله ولاعلة لحكمه ومع ذلك فلا يكفى فى حصول النفع سوابق النعم والاستقباح ممنوع كيف والمعتزلة اوجبوا الشكر والنظر فى المعرفة عقلا لما سبق من نعمه والآية لاتدل على الوجوب ولفظ الجزاء يكفى لاطلاقه كون الفعل علامة ودليلا وقالت المعتزلة والخوارج انه يجب عليه عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لان العفو تسوية بين المطيع والعاصى ولان شهوة الفسوق مركبة فينا فلو لم تكن بحيث يقطع بالعقاب كان ذلك اغراء عليه ولانه تعالى اخبر بأن الكافر والفاسق يدخلان النار فى مواضع شتى والخلف فى خبره محال • والجواب من الاول انه وان لم يعذب العاصى لكنه لايثيبه اثابة المطيع فلا تسوية • ومن الثانى ان تغليب طرف العقاب بالتهديد والتوعيد كاف فى الاحجام و توقع العفو قبل التوبة كتوقعه بعد التوبة • ومن الثالث انه لايدل عليه شئ منها على وجوب العقاب فى نفسه ❊ ثم قالوا وعيد صاحب الكبيرة لاينقطع كوعيد الكفار لوجوه • الاول الايات المشتملة على لفظ الخلود فى وعيدهم كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته الاية وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ومن يقتل مؤمناً متعمداً الثانى قوله تعالى فى صفتهم وماهم عنها بغائبين • الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه وذلك يسقط مااستحقه من الثواب لما بينهما من التنافى • واجيب عن الاول بأن الخلود هو المكث الطويل واستعماله بهذا المعنى كثير وعن الثانى بأن المراد من الفجار الكاملون فى الفجور وهم الكفار بدليل قوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة وتوفيقاً بينه وبين الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى كلما القى فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا • لايصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى • يوم لايخزى الله النبى والذين امنوا معه والفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ولهذا قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بأنهم لايعاقبون • وعن الثالث بمنع الاستحقاقين ومنافاتهما وبأن استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب فاما ان يحبط منه شئ على طريق الموازنة كما هو مذهب ابى هاشم او لايحبط كما هو مذهب ابيه وكلاهما باطلان • اما الاول فلان تأثير كل منهما فى عدم الآخر اما ان يكونا معاً او على التعاقب والاول محال لاستلزامه وجودهما حال عدمهما وكذا الثانى لان المغلوب المحبط لايعود غالبا واما الثانى فلانه الغاء للطاعة وتضييع لها وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ❊ اقول ❊ المبحث الرابع فى الثواب والعقاب قالت معتزلة البصرة الثواب على الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه لوجهين • الاول ان الله تعالى شرع التكاليف الشاقة فلا يخلو اما ان يكون شرعها لا لغرض والاول باطل لان شرعها لا لغرض عبث وهو مستحيل • والثانى لايخلو اما ان يكون الغرض عائدا اليه او عائدا الينا والاول باطل لاستحالة عود الفوائد اليه والثانى وهو ان يكون الغرض عائدا الينا لايخلو اما ان يكون الغرض حصول نفع او دفع ضرر والثانى باطل لانه لو كان الغرض دفع الضرر لكان ابقاؤنا على العدم اولى لانه لو ابقانا على العدم لاسترحنا ولم نحتج الى تلك المشاق والاتعاب بها لكن لما لم يبقنا على العدم دل على ان الغرض ليس دفع الضرر والاول وهو ان يكون الغرض حصول المنفعة لنا اما ان يكون منفعة سابقة على التكاليف مثل الوجود والاعضاء الظاهرة والباطنة والحيوة والصحة وما يتوقف عليه الصحة من الرزق وغيره من النعم وهو مستقبح عقلا لانه لايليق بالجواد الكريم الحكيم ان ينعم على احد ثم يكلفه المشاق من غير ان يحصل للمكلف نفع حال التكليف او بعده واما ان يكون الغرض من التكاليف منفعة لاحقة اى منفعة تحصل بعد التكليف وهو المطلوب فان الثواب هو المنفعة اللاحقة التى هى الغرض من التكاليف فثبت ان الغرض من التكاليف هو الثواب على الاتيان بها فوجب على الله تعالى • الثانى قوله تعالى وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون يدل على ان العمل سبب للثواب قلنا فى الجواب عن الوجه الاول انا قد بينا فى المسئلة الخامسة من الباب الثالث فى افعاله انه لاغرض لفعله ولاعلة لحكمه ومع هذا فلا يكفى ان يكون الغرض من التكاليف شكر النعم السابقة والاستقباح ممنوع سيما والحق انه لاقبيح بالنسبة الى الله تعالى وكيف يكون الغرض من التكاليف حصول منفعة سابقة على التكاليف قبيحا منه والمعتزلة اوجبوا الشكر والنظر فى المعرفة لاجل ماسبق من

نعمة وفى الجواب عن الوجه الثانى ان الاية وهى قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون لاتدل على وجوب الثواب على الله تعالى بل تدل على وقوعه ٭ قوله ولفظ الجزاء اشارة الى جواب دخل مقدر ٭ تقرير الدخل ان الله تعالى جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشئ يجب ترتبه عليه نحو قول القائل ان احسنت الى فلك كذا تقرير الجواب ان يقال لانسلم ان جزاء الشئ يجب ترتبه عليه بل يكفى لاطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل علامة ودليلا له ٭ وقالت المعتزلة والخوارج يجب على الله تعالى عقاب الكافر وصاحب الكبيرة بوجوه ثلاثة الاول ان العفو عن الكافر وصاحب الكبيرة يقتضى التسوية بين المطيع والعاصى لاستوائهما فى عدم العذاب والتسوية بينهما تنافى العدل بالضرورة لكنه تعالى عدل بالاتفاق الثانى ان شهوة الفسوق مركبة فينا فلو لم تكن بحيث نقطع بالعقاب على الفسوق كان ذلك اغراء منه تعالى على ارتكاب الفسوق لانا لو شككنا فى العقاب على الفسوق وشهوة الفسوق وداعيتها مخلوقة فينا لم نترك الفسوق لاجل تحقق الوصول الى المشتهيات مع الشك فى العقاب عليه ٭ الثالث ان الله تعالى اخبر بأن الكافر والفاسق يدخلان النار فى مواضع شتى كقوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وقوله تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا والخلف فى خبر الله تعالى محال فوجب دخول الكافر وصاحب الكبيرة فى النار ٭ والجواب من الاول ان العفو عن العاصى لايقتضى التسوية بينه وبين المطيع لانه تعالى وان لم يعذب العاصى لكنه تعالى لايثيبه اثابة المطيع فلايلزم التسوية على تقدير العفو عن العاصى ٭ وعن الثانى انه لايلزم القطع بالعقاب فى الامتناع عن المعاصى فان تغليب طرف العقاب على العفو بالتهديد والتوعيد كاف فى الانزجار ... وايضا لو كان العفو قبل التوبة يقتضى الاغراء على الفسوق لكان العفو بعد التوبة يقتضى الاغراء ايضا بعين ما ذكرتم وانتم معترفون بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة فالالزام مشترك فمايكون جوابكم ... يكون جوابنا عنه وعن الثالث انه لايدل شئ من تلك الايات على وجوب العقاب على الكبيرة فى نفسه بل غاية ما فى الباب انها تدل على وقوع العقاب ولاتدل على ان الكبيرة موجبة للعقاب وهذا هو المتنازع فيه ٭ ثم المعتزلة بعد اثبات وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة هو لاينقطع كما ان وعيد الكافر لاينقطع لوجوه الاول الايات المشتملة على لفظ الخلود فى وعيد اصحاب الكبائر كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وكقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها لان من فى الايات الثلاث للعموم متناول كل من كسب سيئة وكل من يعصى الله وكل من يقتل وصاحب الكبيرة وان كان مؤمنا فقد كسب سيئة وعصى الله وقتل مؤمنا متعمدا ٭ الثانى قوله تعالى فى صفة اصحاب الكبائر ان الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على ان الفجار الذين من جملتهم اصحاب الكبائر دائمون فى النار اذ لو خرجوا عنها لصاروا غائبين عنها والاية تدل على انهم غير غائبين عنها ٭ الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه لما سبق واستحقاق العقاب بفسقه يسقط ما استحقه الفاسق من الثواب قبل ارتكاب الفسق لما بين العقاب والثواب من التنافى لان العقاب هو المضرة الدائمة المستحقة الخالية من الثواب المقرونة بالاستحقاق والثواب هو المنفعة الدائمة المستحقة المقارنة للتعظيم الخالية من الشوائب فيمتنع الجمع بين استحقاقيهما ٭ واجيب من الاول بان الخلود هو المكث الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى اى المكث الطويل كثير مستغنى عن ذكره لشهرته ٭ وعن الثانى بأن المراد من الفجار الكاملون فى الفجور وهم الكفار بدليل قوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة وانه يجب حمل الفجار على الكفار توفيقا بين قوله تعالى وان الفجار لفى جحيم وبين الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين فهذه الاية دالة على اختصاص الخزى بالكافرين ثم ان من دخل النار فقد حصل له الخزى لقوله ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فلما لم يحصل الخزى الا للكفار لزم ان لايدخل النار الا الكفار ولقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى فان هذه الاية دلت على اختصاص العذاب بمن كذب وتولى فمن لم يكذب ولم يتول لم يكن العذاب عليه وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلم يكن العذاب عليه وقوله تعالى كلما القى فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا مانزل الله من شئ ان انتم الا فى ضلال

كبيرفهذه الاية دالة على انه كلما القى فوج فى النار قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شئ ان انتم الا فى ضلال كبير فهذا صريح ان الملقين فى النار هم المكذبون لتنزيل الله تعالى شيئا وهم الكفار وقوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلا يصلاها وقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا والفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ الى امر الله سماهم المؤمنين حال ما وصفهم بالبغى الذى هو الكبيرة واذا كان الفاسق مؤمنا لا يخزى ولهذه الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بأن اصحاب الكبائر لا يعاقبون * وعن الثالث بمنع الاستحقاقين فانا لا نسلم انه استحق الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك ان لو كانت الطاعة سببا لاستحقاق الثواب والمعصية سببا لاستحقاق العقاب وهو ممنوع ولئن سلم الاستحقاقان فلا نسلم منافاة الاستحقاقين وانما يلزم منافاة الاستحقاقين لو كان كل من الثواب والعقاب مقيدا بالدوام وهو ممنوع فان الثواب هو المنفعة الاجلة والعقاب هو المضرة الاجلة اعم من ان يكون دائما اولا وبأن استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب فاما ان يحبط شئ من استحقاق العقاب على طريق الموازنة كما هو مذهب ابى هاشم اولا يحبط من استحقاق العقاب شئ كما هو مذهب ابيه ابى على مثلا اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل ما به يستحق عشرة اجزاء من العقاب فاستحقاق العقاب الطارى اما ان يحبط استحقاق الثواب ويحبط على طريق الموازنة اويحبط استحقاق الثواب ولا يحبط وكلاهما باطل اما الاول فلان سبب زوال استحقاق الثواب حدوث استحقاق العقاب وكذا سبب زوال استحقاق العقاب وجود استحقاق الثواب فلكل من الاستحقاقين استحقاق العقاب واستحقاق الثواب تأثير فى عدم الاخر فتأثير كل من الاستحقاقين فى عدم الاخر اما ان يكون معا او على التعاقب والاول محال لاستلزام تأثير كل منهما فى عدم الاخر معا وجودهما حال عدمهما لان سبب عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما معا لوجد معا ضرورة وجود السبب حال حدوث المسبب فيلزم وجودهما حال عدمهما وكذا الثانى وهو ان يكون تأثير كل منهما فى عدم الاخر على التعاقب ايضا محال لانه يلزم ان يعود المغلوب المحبط محبطا غالبا والمغلوب المحبط لا يعود محبطا غالبا واما الثانى وهو ان استحقاق العقاب الطارى يحبط استحقاق الثواب السابق ولا يحبط استحقاق العقاب فباطل لانه الغاء للطاعة وتضييع لها وهو باطل لقوله تعالى [illegible] يعمل مثقال ذرة خيرا يره * قال * واما اصحابنا فقالوا الثواب فضل من الله والعقاب عدل [illegible] دليل وكل ميسر لما خلق له والله يخلد المؤمن الموفق للطاعات فى جنانه وفاء بعهده ويعذب الكافر المعاند فى النيران ابدا بمقتضى وعيده وينقطع وعيد المؤمن العاصى لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا ولقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة ويرجى عفو الكافر البالغ فى اجتهاده الطالب للهدى بفضله ولطفه فان قيل القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لانها منقسمة بانقسام محلها فنصفها مثلا اذا حرك جسمها فاما ان يحرك حركات متناهية فيكون تحريك الكل ضعف تحريك الجزء لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين وضعف المتناهى متناه او يحرك حركات غير متناهية فكل القوة ان لم تزد عليها كان الشئ مع غيره كلا معه وان زادت وقعت الزيادة على غير المتناهى من الجهة التى هو بها غير متناه وهو محال وايضا فالمؤلفة من العناصر والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية ويقتضى الى انطفاء الحرارة وخراب البدن فكيف يدوم الثواب والعقاب وايضا دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول * قلنا اما الاول فمبنى على نفى الجوهر الفرد وسريان القوة فى [illegible] وان جزء [illegible] والبرهان لم يقم عليها ومع ذلك فانه منقوض بحركات الافلاك ومدفوع [illegible] عندنا عرض فلعلها تفنى وتتجدد * واما الثانى فممنوع لان القول بالمزاج وتركب المواليد عن العناصر ليس بيقينى وتأثير الحرارة فى الرطوبة انما يفضى الى افنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدل [illegible] * وكذا الثالث لان الاعتدال فى المزاج ليس شرطا للحيوة عندنا وايضا

فان من الحيوانات ما يعيش في النار ويلتذ فلا يبعد ان يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألم في النار ولا يموت بها ❊ اقول ❊ واما اصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب على المعصية عدل منه وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب ولا يكون الثواب على الطاعة واجباً على الله تعالى ولا العقاب على المعصية لما علمت انه لا يجب على الله شيء وكل ميسر لما خلق له فالمطيع موفق ميسر لما خلق له وهو الطاعة والعاصي ميسر لما خلق له وهو المعصية وليس للعبد في ذلك تأثير والله تعالى يخلد المؤمن الموفق للطاعات في جنانه وفاء بوعده قال عز من قائل ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً خالدين فيها لا يبغون عنها حولا ويعذب الكافر المعاند المعرض عن الحق في نيرانه ابداً بمقتضى وعيده في قوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين وينقطع وعيد المؤمن من العاصي لوجوه ثلاثة ❊ الاول قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيراً وكيف لا والايمان اعظم الخيرات فيجب ان يرى ثوابه بمقتضى الاية ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب اذ لا ثواب قبل العقاب بالاتفاق ورؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب يوجب انقطاع وعيده الثاني قوله تعالى قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا خص عنه الشرك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فبقى معمولا به فيما عدا الشرك من الذنوب وغفران الذنوب يستلزم انقطاع الوعيد ❊ الثالث قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي قال لا اله الا الله فيدخل الجنة فينقطع وعيده ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى اذا لم يصل الى المطلوب من فضله ولطفه قال الجاحظ والعنبرى انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج والباقون منعوه وادعوا فيه الاجماع ❊ اعلم ان البالغ في الاجتهاد اما ان يصير واصلا ويبقى ناظراً وكلاهما ناجيان ومحال ان يؤدى الاجتهاد الى الكفر والكافر اما مقلد للكفرة واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصران في الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعهم في العذاب وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل الدين لا للخارجين من الدين او الذين لم يدخلوا في الدين ❊ فان قيل القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول لثلاثة وجوه ❊ الاول القوى الجسمانية لا يقوى على افعال غير متناهية لان القوة الجسمانية منقسمة بانقسام محلها فقوة نصف الجسم نصف قوة الجسم فنصف القوة مثلا اذا حرك جسمها اعنى نصف ذلك الجسم من مبدأ معين فاما ان يحرك حركات متناهية فيكون تحريك كل جسم ضعف تحريك جزئه اعنى نصف ذلك الجسم من ذلك المبدأ نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين ولما كانت قوة كل الجسم ضعف قوة نصف الجسم كان تحريك كل الجسم ضعف تحريك نصف الجسم وتحريك نصف الجسم متناه فيكون تحريك كل الجسم ايضا متناهيا لان ضعف المتناهى متناه واما ان يحرك نصف الجسم حركات غير متناهية فكل القوة ان لم تزد على قوة نصف الجسم كان الشيء مع غيره اى نصف القوة مع النصف الاخر كالشيء لا مع غيره اى كنصف القوة بدون النصف الاخر فيكون الكل مساويا للجزء وهو محال وان زادت كل القوة على قوة نصف الجسم تكون حركات كل القوة زائدة على حركات نصف القوة لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين فاثر القوة الزائدة زائد على اثر القوة الناقصة والفرض ان الجسمين تحركا من مبدأ واحد فوقعت الزيادة على غير المتناهى من الجهة التى هو بها غير متناه فيلزم ان يكون ما فرضناه غير متناه متناهياً وهو محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات غير متناهية فلا يكون البدن وقواه دائمين فلا يكون الثواب والعقاب دائمين ❊ الثانى ان البدن مركب من العناصر الاربعة الارض والماء والهواء والنار والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة المتناهية التى هى في البدن حتى تزول الرطوبة بالكلية وتفضى الى انطفاء الحرارة لان الرطوبة مركب الحرارة فاذا زالت الرطوبة بالكلية انطفت الحرارة فافضى الى خراب البدن فلا يبقى الثواب والعقاب دائمين ❊ الثالث لو كان العقاب في النار دائما لكان الحيوة باقية دائما لان تعذيب غير الحى غير ممكن فيلزم دوام الحيوة مع دوام الاحتراق ودوام الحياة

مع دوام الاحتراق غير معقول قلنا اما الاول فيبتنى على نفى الجوهر الفرد فان الجوهر الفرد لو كان موجوداً يكون الجسم مؤلفا من الجواهر الفردة فلا يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه فانه يجوز ان تكون القوة حالة فى المجموع من حيث هو مجموع فينعدم القوة عند انقسام المحل ومبنى على سريان القوة فى محلها الذى هو الجسم * بانه ان الجوهر الفرد وان سلم انه متصل والجسم متصل واحد لكن لا نسلم ان القوة منقسمة بانقسام محلها وانما يلزم من انقسام محل القوة انقسام القوة سارية فى محلها لكن سريان القوة فى محلها ممنوع ومبنى على ان جزء القوة قوة لها تأثير وهو ممنوع لجواز ان يكون تأثير القوة مشروطا بان يكون القوة على وجه خاص فاذا انقسم القوة بانقسام محلها فالمقدار من القوة الذى هو فى بعض الجسم لم يتحقق فيه ما هو شرط التأثير فلم يكن له تأثير والحاصل ان هذا الوجه مبنى على المقدمات الثلاث نفى الجوهر الفرد وسريان القوة فى محلها وان جزء القوة قوة والمقدمات الثلاث ممنوع والبرهان لم يقم على المقدمات وان سلم هذه المقدمات الثلاث فهذا الوجه منقوض بمحركات الافلاك اى النفوس المنطبعة فانها قوى جسمانية تقوى على تحريكات غير متناهية عندهم ولو صح ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية فهو مدفوع عنا لان القوى عندنا عرض فاعل العرض الذى هو القوة يفنى ويتجدد عرض آخر هو قوة اخرى مثل القوة الفانية فيفعل فعلا آخر مثل الفعل الاول وحينئذ لا يلزم من دوام الثواب والعقاب ان يكون القوى الجسمانية قوية على افعال غير متناهية بل تكون قوى متعاقبة على التجدد غير متناهية تقوى على افعال غير متناهية وهذا ليس بممتنع ولا دليل على امتناع هذا وهذا الوجه لا يدل الا على امتناع صدور الافعال الغير المتناهية من قوة واحدة جسمانية * واما الوجه الثانى فممنوع لان القول بان الابدان مؤلفة من العناصر مبنى على القول بالمزاج وتركب المواليد المعادن والنبات والحيوان من العناصر ليس بيقينى ولئن سلم القول بالمزاج وتركب المواليد من العناصر فتأثير الحرارة فى الرطوبة المتناهية انما يفضى الى افنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وامتناع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه ممنوع فانه يجوز ان يورد الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وحينئذ كلما فنى شئ من الرطوبة يرد الغذاء على البدن بمقدار ما فنى فلا يلزم فناء الرطوبة بالكلية ولا خراب البدن * وكذا الوجه الثالث ممنوع فانا لا نسلم ان دوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول وانما يكون غير معقول لو كان اعتدال المزاج شرطا للحياة وهو ممنوع فان اعتدال المزاج ليس شرطا [illegible]

[illegible]

[illegible] قال * المبحث الخامس فى العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر اما الاول [illegible] عباده ويعفو عن السيآت وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير والاجماع على [illegible] محقق ترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة والكبائر [illegible] و الكبائر قبلها وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اى قبل التوبة [illegible] الفرق ولا التعليق بالمشيئة على رأيهم وقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وامثال ذلك كثير اما الثانى فلانه تعالى امر النبى بالاستغفار لذنوب المؤمنين [illegible] واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لما مر فيستغفر له صيانة لعصمته وتقبل منه تحصيلا لمرضاته لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وقوله صلى الله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى * احتجوا بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيأ وقوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقوله تعالى من قبل ان يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين من انصار والجواب بانها غير عامة فى الاعيان ولا فى الازمان وان ثبت عموما فهى مخصوصة بما ذكرنا من الادلة [illegible] المبحث الخامس فى العفو عن اصحاب الكبائر والشفاعة [illegible] اما الاول وهو العفو اى اسقاط العذاب المستحق فلوجوه من الادلة الاول قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيآت وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير والاجماع على ان الله تعالى عفو والعفو انما يتحقق [illegible] المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة وعلى الكبائر بعد التوبة فان ترك العقاب [illegible]

على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة فان تركا لعقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها
واجب عند المعتزلة فالمعفو هو الكبائر قبل التوبة فانه لايبقى للعفو معنى الا اسقاط العقاب على
الكبيرة قبل التوبة * الثاني قوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء اى
مادون الشرك فيتناول الكبائر والصغائر والمراد قبل التوبة لوجهين احدهما انه لولم يكن المراد
قبل التوبة لم يتوجه الفرق بين الشرك ومادونه واللازم باطل ضرورة ثبوت الفرق بيان الملازمة
انه بعد التوبة لافرق بين الشرك ومادونه فى غفرانهما * الثانى لولم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه
التعليق بالمشية على رأى المعتزلة واللازم باطل لانه تعالى علق الغفران بالمشية بيان الملازمة انه لولم يكن
المراد قبل التوبة بل بعدها لم يتوجه التعليق بالمشية لان الغفران بعد التوبة واجب عندهم والواجب
لايجوز تعليقه بالمشية لان الواجب يجب فعله شاء اولم يشأ * الثالث قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس
على ظلمهم وكلمة على للحال يقال رأيت الامير على عدل اوعلى ظلم اذا كان ملتبسا به فالآية تقتضى
حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم فهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة وامثال ذلك نحو
قوله تعالى ياعبادى الذين اسرفوا على انفسهم لاتقنطوا من رحمة الله وقوله تعالى فقلت استغفروا
ربكم انه كان غفارا * واما الثانى وهو شفاعة نبينا صلى الله عليه وسلم لاصحاب الكبائر فلانه تعالى امر
النبي صلى الله عليه وسلم بالاستغفار لذنوب المؤمنين وقال تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
وصاحب الكبيرة من من لما سبق فيستغفر له امتثالا لامره تعالى وصيانة لعصمته اى عصمة النبى
صلى الله عليه وسلم عن مخالفة امره واذا استغفر النبي لصاحب الكبيرة قبل توبته يقبل الله تعالى
شفاعته عليه السلام تحصيلا لمرضاته عليه السلام لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى فثبت ان شفاعة
نبينا صلى الله عليه وسلم مقبول فى حق صاحب الكبيرة قبل التوبة ولقوله عليه السلام شفاعتى
لاهل الكبائر من امتى فانه يدل على ان شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم حاصلة لاهل الكبائر سواء
كان قبل التوبة اوبعدها * والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة النبي عليه السلام لااثرلها فى اسقاط العذاب
بآيات * منها قوله تعالى واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيأ دلت الآية على انه لاتجزى نفس عن نفس
شيأ على سبيل العموم فان النكرة فى سياق النفى تفيد العموم وتأثير شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم
فى اسقاط العذاب مناف لمقتضى الآية فلايثبت التأثير * ومنها قوله تعالى وما للظالمين من حميم ولاشفيع
يطاع نفى الله تعالى الشفيع للظالمين على سبيل العموم والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع اصلا فلا
يثبت شفاعة النبي فى حق العصاة ومنها قوله تعالى من قبل ان يأتى يوم لابيع فيه ولاخلة ولاشفاعة
دلت الآية على سبيل الظهور على نفى الشفاعة على الاطلاق فيلزم نفى شفاعة النبى عليه السلام
فى حق العصاة * ومنها قوله تعالى وما للظالمين من انصار والشفيع من الانصار فلايكون للظالمين شفيع
والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع واجيب عن هذه الآيات بأنها غير عامة فى الاعيان ولافى الازمان
فلا يتناول محل النزاع ولئن سلم انها عامة فى الاعيان والازمان حتى يكون متناولة لمحل النزاع فهى
مختصة بما ذكرنا من الآيات الدالة على ثبوت شفاعة النبي عليه السلام فى حق العصاة فتأول الآيات بتخصيصها
بالكفار جمعا بين الادلة * قال * السادس فى اثبات عذاب القبر يدل عليه قوله تعالى فى آل فرعون النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وفى قوم نوح اغرقوا
فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وقوله حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان فى القبر حياة وموتا
آخر احتج المخالف بقوله تعالى وما انت بمسمع من فى القبور واجيب عن الاول بأن معناه ان نعيم الجنة لاينقطع
بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به لاوحدة الموت فان الله تعالى احي كثيرا من الناس فى زمن موسى وعيسى
عليهما السلام واماتهم ثانيا وعن الثانى ان عدم اسماعه لايستلزم عدم ادراك المدفون * اقول * المبحث
السادس فى اثبات عذاب القبر والمراد بعذاب القبر عذاب بعد الموت وقبل البعث يدل عليه قوله تعالى
فى آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
وهذا ظاهر فى التعذيب بعد الموت وقبل البعث وقوله تعالى فى قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء

(للتعقيب)

للتعقيب فادخال النار عقيب الاغراق قبل البعث فان الادخال فى النار بعد البعث لا يكون عقيب الاغراق وقوله تعالى حكاية عن الكفار الذين هم اهل النار قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان فى القبر حياة اخرى وموتا آخر اى بعد الموت وقبل البعث حياة اخرى وموت آخر لانه لولم يكن بعد الموت وقبل البعث حياة اخرى وموت آخر لم يكن الاحياء مرتين والاماتة مرتين احتج المخالف اى المنكر بعذاب القبر لقوله فى صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى فانه يدل على ان اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى فلوكان فى القبر حياة اخرى وموت آخر لذاقوا مرتين فيكون منافيا لما دل عليه الآية بصريحها وقوله تعالى وما انت بمسمع من فى القبور يدل على انه لا يمكن اسماع من فى القبور فلوكان المدفون فى القبر حيا لامكن اسماعه فيكون منافيا للآية واجيب عن الاول بأن معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به لا وحدة الموت فان الله تعالى احيى كثيرا من الناس فى زمن موسى وعيسى عليهما السلام واماتهم ثانيا وعن الثانى ان عدم اسماع من فى القبور لا يستلزم عدم ادراك المدفون * قال * السابع فى سائر السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار والاصل فيها انها امور ممكنة اخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا * اقول * المبحث السابع فى سائر السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب وانطاق الجوارح واحوال الجنة والنار والاصل فى اثباتها انها امور ممكنة فى انفسها والله تعالى عالم بالكل قادر عليه واخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا مفيدا للعلم بوجودها * قال * الثامن فى الاسماء الشرعية الايمان فى اللغة التصديق وفى الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ماعلم مجيئه علم به ضرورة عندنا وعن كلمتى الشهادة عند الكرامية وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وعن مجموع ذلك عند اكثر السلف والذى يدل على خروج العمل عن مفهومه عطفه عليه فى قوله تعالى والذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم واما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم فمعناه ايمانكم بالصلاة الى بيت المقدس وايضا فحمله على الصلاة وحدها يكون على طريق المجاز وقوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فمعناه شعب الايمان لان اماطة الاذى غير داخله فيه وفاقا * اقول * المبحث الثامن فى الاسماء الشرعية لا خلاف فى ان الايمان لغة التصديق وفى الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى والقاضى ابو بكر والاستاذ ابو اسحق واكثر الائمة من اهل السنة الى ان الايمان عبارة عن التصديق القلبى للرسول عليه السلام بكل ماعلم مجيئه به بالضرورة والايمان فى الشرع عبارة عن كلمتى الشهادة عند الكرامية وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وهو قريب مما نقل ان المعتزلة جعلوا الايمان اسما للتصديق بالله وبرسوله عليه السلام وبالكف عن المعاصى والايمان فى الشرع عبارة عن مجموع ذلك اى عن تصديق الرسول عليه السلام بكل ماعلم مجيئه بالضرورة كالصلاة الخمس ووجوب الصوم والزكاة وحرمة الخمر والزنا وعن كلمتى الشهادة وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند اكثر السلف فانهم قالوا الايمان عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان قال المصنف والذى يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان فى الشرع عطف العمل على الايمان فى نحو قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات فان العطف يدل على مغايرة المعطوف للمعطوف عليه فان قيل العمل جزؤ لمفهوم الايمان والجزؤ مغاير للكل فلا يلزم من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان اجيب بأنه لولم يكن العمل خارجا عن الايمان يلزم تكرار بلا فائدة • وايضا قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان من وجهين احدهما عطف قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم على قوله الذين آمنوا لان العمل لوكان داخلا فى الايمان لزم التكرار بلا فائدة لانه لوكان العمل داخلا فى الايمان لكان الظلم منفيا عن الايمان فيكون ذكر قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم بعده ضائعا لانه حينئذ يكون تكرارا بلا فائدة • وثانيهما ان العمل لوكان جزأ من مفهوم الايمان لكان الايمان منافيا للظلم ضرورة تحقق المنافاة بين الكل ونقيض الجزء واذا كان الظلم منافيا للايمان

يمتنع لبس الايمان بالظلم ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين واذا كان لبس الايمان بالظلم ممتنعا لا يصح اسناد نفي اللبس اليهم لان الممتنع نفيه لذاته فلا يصح اسناده الى الغير ولا يمدح الانسان بعدم اللبس باختياره وقد مدحهم الله تعالى بقوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم * قوله واما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم الى آخر المبحث اشارة الى جواب الدليلين للقائلين بأن الايمان في الشرع ليس عبارة عن التصديق المخصوص فقط تقرير الدليل الاول انه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لما صح اطلاق الايمان على العمل واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لم يكن العمل نفس مدلول الايمان ولا جزء مدلوله ولا لازم مدلوله فلم يصح اطلاق الايمان عليه ضرورة عدم صحة اطلاق اللفظ على ما ليس بمدلوله المطابقي والتضمني والالتزامي واما بطلان اللازم فلانه لو لم يصح اطلاق الايمان على العمل لما اطلق الله تعالى عليه واللازم باطل لقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم الى بيت المقدس بالنقل عن المفسرين فانه اطلق الايمان على الصلاة وهي العمل * تقرير الجواب انا لا نسلم انه اطلق الايمان على الصلاة بل معناه وما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلاة الى بيت المقدس فلم يطلق الايمان على الاعمال وايضا هذا الدليل مقلوب بأن يقال لو كان العمل جزء مفهوم الايمان لم يصح اطلاق الايمان عليه الى آخره لا يقال لا نسلم انه لو كان العمل جزء مفهوم الايمان لم يصح اطلاقه عليه فانه يصح اطلاق اسم الكل على الجزء بطريق المجاز لانا نقول حمل الايمان على الصلاة وحدها بطريق المجاز والاصل عدمه * تقرير الدليل الثاني انه ليس الايمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لانه لو كان الايمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لم يكن الايمان بضعا وسبعين شعبة افضلها لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق لانا نعلم بالضرورة ان التصديق المخصوص فقط لم يكن كذلك واللازم باطل لقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق * تقرير الجواب ان معنى الحديث شعب الايمان هي بضع وسبعون شعبة لانه لو كان الايمان نفسه بضعا وسبعين شعبة لكان اماطة الاذى عن الطريق داخلة فيه وليس كذلك فان اماطة الاذى عن الطريق غير داخل في الايمان بالاتفاق * قال * الباب الثالث في الامامة وفيه مباحث الاول في وجوب نصب الامام اوجبه الامامية والاسماعيلية على الله والمعتزلة والزيدية علينا عقلا واصحابنا سمعا ولم يوجب الخوارج مطلقا لنا مقامان بيان وجوبه علينا سمعا وعدم وجوبه على الله تعالى * اما الاول فلان نصب الامام لدفع ضرر لا يندفع الا به لان البلد اذا خلي عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي ويدرأ بأس الظلمة عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان وفشى فيهم الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج ودفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء واتفاق العقلاء فانه يحتمل مفاسد ايضا اذ ربما يستنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد او يستولي عليهم فيظلمهم او يحتاج لدفع المعارض وتقوية الرياسة الى مزيد مال فيغضب منهم قلنا احتمالات مرجوحة مكثورة وترك الخير لاجل الشر القليل شر كثير * واما الثاني فلما بينا انه لا يجب عليه شيء بل هو الموجب لكل شيء * اقول * لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في الامامة وذكر فيه خمسة مباحث * الاول في وجوب نصب الامام * الثاني في صفات الائمة * الثالث فيما يحصل به الامامة الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد الرسول عليه السلام ابو بكر رضي الله عنه * الخامس في فضل الصحابة رحمهم الله * المبحث الاول في وجوب نصب الامام الامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول عليه السلام في اقامة قوانين الشرعية وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة وقد اختلف الامة في وجوب نصب الامام اوجب الامامية والاسماعيلية نصب الامام على الله تعالى واوجب المعتزلة والزيدية نصب الامام علينا عقلا واوجب اصحابنا نصب الامام علينا سمعا ولم يوجب الخوارج نصب الامام مطلقا لا على الله تعالى ولا علينا لا سمعا ولا عقلا * لنا مقامان بيان وجوب نصب الامام علينا سمعا وبيان عدم وجوبه على الله تعالى * اما الاول اى بيان وجوبه علينا سمعا فلان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا بنصب الامام وكل

مايدفع ضررا لايندفع الا به فهو واجب فنصب الامام واجب اما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون عقابه ويرجون ثوابه كان حالهم في التحرز عن الضرر والمفاسد اتم مما اذا لم يكن هذا الرئيس فان البلد اذا شغل عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن السيآت ويدرأ بأس الظلمة عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان وظهر وفشا فيه الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج فثبت ان نصب الامام يدفع ضررا لايندفع الا به واما الكبرى فلان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء عليهم السلام واتفاق العقلاء وما يدفع ضررا لايندفع الا به فهو واجب لان مالايتم الواجب الا به فهو واجب قيل صغرى هذا الدليل عقلية من باب الحسن والقبح وكبراه اوضح عقلا من الصغرى، والاولى ان يعتمد فيه على قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فان قيل ويحتمل نصب الامام مفاسدا ايضا اذ ربما يستنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد او ربما يستولى على الناس فيظلمهم او ربما يحتاج لدفع المعارض وتقوية رياسته الى مزيد مال فيغصب من الناس مالهم قلنا الاحتمالات التى ذكرتم وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة مكثورة فان هذه الاحتمالات الحاصلة من نصب الامام اذا قوبلت مفاسدها المترتبة عليها بالمفاسد الحاصلة من عدم نصب الامام يكون مرجوحة قليلة وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ٭ واما الثانى اى بيان عدم وجوبه على الله تعالى فلما بينا انه لايجب على الله شئ بل هو الموجب لكل شئ واذا تبين المقامان ثبت المطلوب وهو ان نصب الامام واجب علينا سمعا لاعلى الله ٭ قال ٭ احتجت الامامية بأنه لطف لانه اذا كان امام كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصى اقرب مما اذا لم يوجد واللطف على الله واجب قياسا على التمكن والجواب بعد تسليم المقدمات الباطلة ان اللطف الذى ذكرتموه انما يحصل بوجود امام قاهر يرجى ثوابه ويخشى عذابه وانتم لاتوجبونه كيف ولم يتمكن من عهد النبوة الى ايامنا اماما على ماوصفتموه ٭ اقول ٭ احتجت الامامية على ان نصب الامام واجب على الله تعالى بأن نصب الامام لطف وكل ماهو لطف واجب على الله ٭ اما نصب الامام لطف فلانه اذا كان للناس امام كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصى اقرب مما اذا لم يوجد امام فان العقلاء يعلمون بالضرورة انه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش ويزجرهم عن المعاصى ويحثهم على الطاعات كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما ان اللطف على الله تعالى واجب فلان اللطف جار مجرى التمكين وازالة المفسدة فيكون واجبا قياسا على التمكين والجامع كون كل من التمكين واللطف ازالة لعذر المكلف فان الله تعالى كلف العبد بالطاعات والاجتناب عن المعاصى وعلم انه لايقدم على ذلك الا اذا نصب له اماما فان للمكلف ان يقول انك مااردت حصول الطاعات منى لانك مانصبت لى اماما كما تمكن ان يقول مااردت فعل الخير منى لانك مامكنتنى من فعله فكما ان التمكين يجب لازاحة هذا العذر يجب اللطف ايضا والجواب انا لانسلم ان نصب الامام لطف فانه انما يكون لطفا اذا كان نصب الامام خاليا عن شوائب المفسدة وهو ممنوع لاحتمال ان تكون فى نصب الامام مفسدة خفية استأثر الله تعالى بعلمها ولئن سلم ان نصب الامام لطف ولكن لانسلم ان اللطف واجب على الله تعالى ولانسلم ان التمكين واجب على الله تعالى فانا قد بينا انه لايجب على الله شئ بل هو الموجب لكل شئ وبعد تسليم هذه المقدمات الباطلة فان اللطف الذى ذكرتموه انما يحصل بوجود امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لاتقولون بوجوب نصب امام مثل هذا الامام وكيف يكون نصب الامام لطفا او لم يتمكن من عهد النبوة الى ايامنا امام على ماوصفتموه فيكون الله تعالى ترك الواجب عليه فيكون قبيحا فقط صدر من الله تعالى قبيح وانتم لايجوزون صدور القبيح من الله تعالى ٭ قال ٭ الثانى فى صفات الائمة ٭ الاولى ان لايكون مجتهدا فى اصول الدين وفروعه لتمكن من ايراد الدلائل وحل الشكوك والحكم والفتوى فى الوقائع ٭ الثانية ان يكون ذا رأى وتدبير يدبر الحرب والقلم وسائر الامور السياسة ٭ الثالثة ان يكون شجاعاً لايجبن عن قيام بالحرب ولايضعف قلبه

عن اقامة الحد وجمع تساهلون فى الصفات الثلاثة وقالوا ينيب من كان موصوفا بها الرابعة ان يكون
عدلا لانه متصرف فى رقاب الناس واموالهم وابضاعهم الخامسة والسادسة العقل والبلوغ السابعة
الذكورة فانهن ناقصات عقل ودين الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة
السيد التاسعة كونه قريشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لنا قوله صلى الله تعالى عليه وسلم
الائمة من قريش واللام فى الجمع حيث لاعهد للعموم وقوله الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا
الامور ❁ اقول ❁ المبحث الثانى فى صفات الائمة وهو تسع الاولى ان يكون الامام مجتهدا فى اصول
الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدليل على المطالب الاصولية وحل الشكوك والشبه وليتمكن من
الفتوى فى الوقايع واستنباط الاحكام فى الفروع الثانية ان يكون الامام ذا رأى وتدبير يدبر الوقايع امر
الحرب والسلم اى الصلح وسائر الامور السياسية بأن يشتد فى محل يقتضى الشدة ويرحم فى موضع
يستدعى الرحمة واللين كما قال الله فى مدح اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم والذين آمنوا معه اشداء
على الكفار رحماء بينهم الثالثة ان يكون شجاعا قوى القلب لايجبن عن القيام بالحرب ولايضعف قلبه
عن اقامة الحد ولايتهور بالقاء النفوس فى التهلكة وجمع تساهلوا فى الصفات الثلاث وقالوا اذا لم
يكن الامام متصفا بالصفات الثلاث ينيب من كان موصوفا بها الرابعة ان يكون الامام عدلا لانه متصرف
فى رقاب الناس واموالهم وابضاعهم فلو لم يكن عدلا لايؤمن من تعديه وصرف اموال الناس فى
مشتهياته وتضييع حقوق المسلمين ويتضمن هذه الصفة ان يكون مسلما الخامسة العقل السادسة البلوغ
لان الصبى والمجنون ليس لهما الولاية على نفسهما فكيف يتصور ولايتهما على كافة الناس ولان
المجنون والصبى غير متصفين بالصفات المعتبرة فى الامامة ولان المجنون والصبى ليسا بعدلين والامام
يجب ان يكون عدلا كامل العقل والدين السابعة الذكورة ولان النساء ناقصات عقل ودين والامام
يجب ان يكون كامل العقل والدين الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة السيد
والامام يجب ان يكون مكرما بين الناس مطاعا ويجب ان لايكون مشتغلا بخدمة احد على سبيل الوجوب
ليتفرغ لمصالح الناس التاسعة ان يكون الامام قريشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لنا قوله صلى
الله عليه وسلم الائمة من قريش والائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم فان اللام فى الجمع حيث لاعهد
للعموم وههنا لاعهد فيفيد العموم وقوله صلى الله عليه وسلم الولاة من قريش والتقرير كما فى
الحديث الاول ❁ قال ❁ ولايشترط فيهم العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية لنا كما سيبين
ان شاء الله تعالى امامة ابى بكر والامة اجتمعت على كونه غير واجب العصمة لااقول انه غير
معصوم احتجوا بأن وجه الحاجة اليه اما ان المعارف الالهية لاتعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب
التعليم او تعليم الواجبات العقلية او تقريب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثنا عشرية وذلك
لاتحصل الا اذا كان الامام معصوما وبأن احتياج الناس الى الامام لجواز الخطأ عليهم ولو جاز
الخطأ عليه لاحتاج الى امام آخر ويتسلسل ولقوله تعالى انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال
لاينال عهدى الظالمين واجيب عن الاول بمنع المقدمات وعن الثالث وبأن الآية تدل على ان شرط
الامام ان لايكون مشتغلا بالذنوب التى ينفك بها العدالة لا ان يكون معصوما ❁ اقول ❁ ولايشترط
فى الائمة العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية اى الامامية فانهم اشترطوا العصمة فى الائمة ❁ لنا انا
سنبين ان شاء الله تعالى صحة امامة ابى بكر رضى الله عنه والامة اجتمعت على كون ابى بكر غير واجب
العصمة لا على انه غير معصوم فلايكون العصمة شرطا فى الامام لانه لو كان شرطا لوجب عصمة
الامام واللازم باطل لان العصمة غير واجبة ❁ المشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط العصمة فى الامام
بوجوه ثلاثة ❁ الاول ان وجه الحاجة الى الامام اما ان المعارف الالهية لاتعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب
التعليم او تعليم الواجبات العقلية وتقريب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثنى عشرية وذلك
لايحصل الا اذا كان الامام معصوما ليحصل الوثوق بقوله وفعله ❁ الثانى ان احتياج الناس الى الامام
لجواز الخطاء عليهم فلو لم يكن الامام واجب العصمة لجاز الخطاء عليه فيحتاج الامام الى امام آخر

ويتسلسل الثالث قوله تعالى خطابا لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لاينال
عهدى الظالمين فان الآية دلت على ان عهد الامامة لاينال الظالمين اى لايصل اليهم وغير المعصوم مذنب والمذنب
ظالم فلايكون اماما واجيب عن الاولين بمنع المقدمات الاول فبان يقال لانسلم انحصار وجه الحاجة الى الامام
فى الامر اللذين ذكرتموها ولئن سلم فلانسلم انه يلزم من ذلك وجوب عصمة الامام بل يلزم من ذلك
ان يكون عدلا واما الثانى فبأن يقال لانسلم انه لوجاز الخطاء على الامام لاحتاج الى امام آخر فانا سنبين
ان شاء الله تعالى ان امامة أبى بكر رضى الله عنه صحيحة وجاز الخطاء عليه ولم يحتج الى امام آخر والا
لماصحت امامته واجيب عن الثالث بأن الآية يدل على ان شرط الامام ان لايكون مشتغلا بالذنوب
التى ينثلم العدالة بها لاعلى ان شرط الامام ان يكون معصوما فان الظلم فى مقابلة العدالة ولايلزم
من كونه غير ظالم ان يكون معصوما بل يلزم ان يكون عدلا ❁ قال ❁ الثالث فيما يحصل به الامامة الاجماع
على ان تنصيص الله ورسوله والامام السابق اسباب مستقلة فى ذلك انما الخلاف اذا بايعت الامة مستعد
انها لو استولى شوكته على خطط الاسلام فقال بهما اصحابنا والمعتزلة لحصول المقصود بهما وقالت
الزيدية كل فاطمى عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وانكرت الامامية ذلك مطلقا واحتجوا
بوجوه ❁ الاول ان اهل البيعة لاتصرف لهم فى امر غيرهم فكيف يولونه عليهم الثانى ان اثبات الامامة
بالبيعة قد يفضى الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع بينهم التحارب الثالث ان منصب القضاء
لايحصل بالبيعة فكذا الامامة الرابع الامام نائب الله ورسوله فلايثبت خلافته الا بقول الله ورسوله
واجيب عن الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم وعن الثانى ان الفتنة يندفع بترجيح الاعلم الاورع
الاسن الاقرب الى الرسول وعن الثالث بمنع الاصل سيما اذا خلى البلاد عن الامامة وعن الرابع
لم لايجوز ان يكون اختيار الامة لظهور الشوكة كاشفا عن كونه اماما نائبا لله ولرسوله ودليلا عليه
❁ اقول ❁ المبحث الثالث فيما يحصل به الامامة اجمع الامة على ان تنصيص الله وتنصيص رسول الله
عليه السلام وتنصيص الامام السابق على امامة شخص اسباب مستقلة فى ذلك اى ثبوت امامة
انما الخلاف فيما اذا بايعت الامة شخصا مستعدا للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعد
للامامة بشوكته على خطط الاسلام فقال بهما اى بامامتهما اصحابنا اهل السنة والجماعة
والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة بهذين الشخصين لان المقصود من نصب الامامة دفع الضرر الذى
لايندفع الا بنصب الامام وهذا حاصل بهما فثبت امامتهما وقالت الزيدية كل فاطمى عالم خرج بالسيف
وادعى الامامة صار اماما وانكرت الامامية ذلك مطلقا اى انكرت الامامية ثبوت الامامة ببيعة الامة
بالاستيلاء بالشوكة اوبادعاء الشخص الموصوف سواء كان ذلك الشخص مستعدا بها اولا وقالوا لايثبت
الامامة الا بالتنصيص من الله تعالى اومن الرسول صلى الله عليه وسلم او من الامام السابق واحتجوا
على ذلك بوجوه ذكره المصنف منها اربعة الاول ان اهل البيعة لاتصرف لهم فى امر غيرهم من آحاد
الناس فى اقل منهم فكيف يولون الغير على كل الامة فانه لايمكن لهم التصرف فى اقل الامر لاقل الاشخاص كيف
يمكن ان يولى الغير على التصرف فى كل الامة الثانى ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضى الى الفتنة
لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويدعى كل فرقة ترجيح امامتهم ويقع بينهم التحارب المؤدى الى
المفاسد والضرر الثالث ان منصب القضاء لايحصل بالبيعة فبطريق الاولى ان لايحصل منصب
الامامة بها فان الامامة اعظم من القضاء الرابع الامام نائب الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فلايثبت
خلافته الا بقول الله او قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لان نيابة الغير لايحصل الا باذن ذلك الغير
واجيب عن الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد غير متمكن من التصرف فى امر المشهود
عليه والحاكم يصير بقوله متمكنا من التصرف فيه والحكم عليه وعن الثانى بأنا لانسلم انه قد يفضى الى
الفتنة قولهم لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع بينهم التحارب قلنا يندفع الفتنة بترجيح الاعلم
الاورع الاسن الاقرب الى رسول الله عليه السلام كما رجحت الصحابة رضى الله عنهم ابا بكر رضى الله عنه
على سعد بن عبادة وعن الثالث بمنع الاصل فانا لانسلم ان منصب القضاء لايحصل بالبيعة فان التحكيم

الذي هو جعل الشخص حاكما جائز مع وجود الامام سيما اذا خلا البلاد عن الامام فانه يحصل منصب القضاء ببيعة اهل البلدة وعن الرابع أنه مسلم ان نائب الله تعالى ورسوله لايثبت الا باذن الله تعالى واذن رسوله ولكن لم لايجوز ان تكون اختيار الامة او ظهور الشوكة للشخص المستعد للامامة كاشفا عن كون الشخص المستعد للامامة اماما نائبا لله ولرسوله عليه السلام ودليلا على انه امام نائب لله تعالى ولرسوله ❁ قال ❁ الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله ابوبكر رضى الله عنه وخالف الشيعة فيه جمهور المسلمين ويدل عليه وجوه ❁ الاول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم الآية فالموعودون بالاستخلاف والتمكين اما علي ومن قام بالامر بعده او ابوبكر ومن بعده والاول باطل اجماعا فتعين الثاني ❁ الثاني قوله تعالى ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فالداعي المخلوف خلافه ليس محمد صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى قل لن تتبعونا ولا علي لانه ماحارب الكفار في ايام خلافته ومن ملك بعده وفاقا فتعين من كان قبله ❁ الثالث انه عليه السلام استخلفه في الصلاة ايام مرضه وما عزله فبقي كونه خليفة في الصلاة بعد وفاته واذا ثبت خلافته فيها ثبت في غيرها لعدم القائل بالفصل ❁ الرابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يصير بعد ذلك ملكا عضوضا ومدة خلافة الشيخين ثلاث عشر سنة وخلافة عثمان اثنى عشر وخلافة علي خمس سنة وهذا دال واضح على خلافة الائمة الاربعة رضوان الله عليهم اجمعين ❁ الخامس ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلاثة وهم ابو بكر وعلي وعباس وبطل بامامة علي والعباس فتعين القول بامامته اما الاجماع فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ واما بطلان القول بامامتهما فلانه لو كان الحق لاحدهما لنازع ابابكر وناظره وظاهر عليه ولم يرض بخلافته فان الرضا بالظلم ظلم ❁ قيل الحق كان لعلي الا انه اعرض عنه تقية قلنا كيف وكان هو غاية الشجاعة وكانت فاطمة الزهراء رضى الله عنها مع علو شانها زوجته [illegible] كالحسن والحسين والعباس مع علو منصبه فانه قال له امدد يدك لابايعك [illegible]

[illegible] الامام [illegible] الثالث [illegible]

[illegible] ارضيتم [illegible] عبد مناف [illegible]

والانصار نازعهم ابوبكر ومعهم الائمة [illegible] المال قليل الاعوان ❁ اقول ❁ البحث الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام ابوبكر رضى الله عنه وخالف الشيعة [illegible] وزعموا ان الامام الحق بعد الرسول عليه السلام [illegible] رضى الله عنه ويدل على ان الامام [illegible] بعد رسول الله عليه السلام ابوبكر وجوه [illegible] الاول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وعد الله سبحانه وتعالى جمعا من الصحابة رضى الله عنهم [illegible] في الارض [illegible] بدليل قوله تعالى منكم [illegible] من الصحابة الموعودين بالاستخلاف اما علي رضى الله عنه ومن قام بالامر بعده [illegible] ويزيد ومروان واما ابوبكر رضى الله عنه ومن قام بالامر بعده وهم الخلفاء الثلاثة عمر وعثمان وعلي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين والاول [illegible] ان تكون الموعودون بالاستخلاف والتمكين عليا ومن قام بالامر بعده باطل اجماعا اما [illegible] وعدم [illegible] مساوية ويزيد ومروان [illegible] ملوك لا [illegible] واما عند الشيعة فلان معاوية ويزيد ومروان لم يكونوا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات [illegible] وهو ان يكون الموعودون بالاستخلاف والتمكين ابابكر ومن بعده من الخلفاء الثلاثة رضى الله عنهم [illegible] الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام ابوبكر رضى الله عنه [illegible] من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما فالداعي المخلوف خلافته ليس محمدا صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى [illegible] الآية [illegible] المخلفون من الاعراب اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها [illegible]

يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فسيقولون * قوله لن تتبعونا يدل على منع رسول الله عليه السلام اياهم عن اتباعه فلا يجوز ان يدعوهم اولي بأس شديد والاقوم التناقض ولا عليا رضي الله عنه لانه قال الله تعالى في صفة المدعوين تقاتلونهم او يسلمون وعلي رضي الله عنه ما حارب الكفار ايام خلافته والداعي المذكور مخالفته ليس من مات بعد علي رضي الله عنه وفاقا ولعدم دعوتهم للاعراب فتعين ان يكون الداعي المذكور مخالفته من كان قبل علي رضي الله عنه وبعد النبي عليه السلام وقد اوجب الله تعالى طاعة الداعي لقوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما واذا كانت خلافته صحيحة ويلزم منه ان يكون الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام ابابكر * الثالث ان النبي استخلف ابا بكر في الصلوة ايام مرضه فثبت استخلافه في الصلوة بالنقل الصحيح وما عزل النبي عليه السلام ابابكر رضي الله عنه عن خلافته في الصلوة فبقي كون ابي بكر رضي الله عنه خليفة في الصلوة بعد وفاته واذا ثبت خلافة ابي بكر في الصلوة بعد وفاته ثبت خلافته بعد وفاته في غير الصلوة لعدم القائل بالفصل * الرابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يصير بعد ذلك ملكاً عضوضا وهذا دليل واضح على خلافة الائمة الاربعة وعلى ان من بعدهم ملوك لا خلفاء * الخامس ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلاثة وهم ابو بكر وعلي والعباس رضي الله عنهم وبطل القول بامامة علي والعباس رضي الله عنهما فتعين القول بامامة ابي بكر رضي الله عنه * اما الاجماع على امامة احد الاشخاص الثلاثة فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ واما بطلان القول بامامة علي والعباس رضي الله عنهما فلانه لو كان الامامة حقا لاحدهما لنازع ابابكر وناظره في ذلك واظهر على ابي بكر حجته ولم يرض بخلافته وقد رضي علي والعباس رضي الله عنهما بامامة ابي بكر رضي الله عنه وبايعاه ولو كان امامة ابي بكر غير حق كان ظلماً فينبغي ان لا يرضيا بها فان الرضاء بالظلم ظلم فثبت ان الامام الحق بعد الرسول عليه السلام ابو بكر رضي الله * قيل الامامة كانت حقاً لعلي الا ان عليا رضي الله عنه اعرض عن حقه تقية على نفسه قلنا كيف يتصور التقية في حق علي رضي الله وكان في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علو شانها وجلالة قدرها وفضل نسبها زوجة علي واكثر صناديد قريش وساداتهم كالحسن والحسين والعباس مع علي رضي الله عنهم والعباس مع علو منصبه قال لعلي امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله عليه السلام ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان والزبير بن العوام مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة ورأس بني امية قال يا بني عبد مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيم يعني ابابكر فان ابابكر رضي الله عنه كان من قبيلة تيم بن مرة ثم قال ابو سفيان والله لاملان الوادي خيلا ورجلا والانصار نازعهم ابو بكر رضي الله عنه ومعهم الخلافة فانهم طلبوا الامامة وقالوا امير منا امير منكم وكان ابو بكر شيخاً ضعيفا خاشعا سليما عديم المال قليل الاعوان فعلم ان بيعة علي لابي بكر رضي الله عنهما انما كانت عن رضاء لانه كان مقدما على الصحابة رضي الله عنهم في العلوم والفضائل وكان اقرب الناس الى الرسول صلى الله عليه وسلم * قال * احتجت الشيعة على امامة علي لوجوه * الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون فالمراد بالولي اما الناصر او المتصرف لا غير تقليلا للاشتراك والاول باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذكور فتعين الثاني فثبت ان المؤمن الموصوف يستحق التصرف في امور المسلمين والمفسرون ذكروا ان المراد منه علي بن ابي طالب لانه كان يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتمه راكعا والمستحق المتصرف هو الامام فثبت انه امام ويقرب منه قوله صلى الله عليه وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه * والثاني قوله عليه السلام وانت مني بمنزلة هارون من موسى وكان هرون خليفة لقوله تعالى واذ قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي الا انه توفي قبله * والثالث قوله صلى الله عليه وسلم مشيرا اليه سلموا على امير المؤمنين واخذ بيده وقال هذا خليفتي فيكم بعد موتي فاسمعوا واطيعوا له * الرابع ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلاثة وبطل القول بامامة ابي بكر والعباس لما ثبت ان الامام واجب العصمة ولا منصوصا عليه وهما لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي * والخامس انه لابد وان رسول الله عليه السلام نص على امام معين تكميلا لامر الدين واشفاقا على الامة ولم ينص

لغير ابي و علي بالاجماع ولا لابي بكر والا لكان توقيفه الامر على البيعة معصية فتعين تنصيصه لعلي * والسادس
ان عليا افضل الناس بعد رسول الله عليه السلام لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية
وانفسنا وانفسكم علي ولا شك انه ليس نفس محمد عليه السلام بعينه بل المراد به امانه بمنزلة او هو اقرب الناس
اليه وكل من كان كذلك افضل الناس بعده ولانه كان اعلم الصحابة لانه كان اشدهم ذكاء وفطنة واكثرهم تدبرا
وروية وكان حرصه على التعلم اكثر واهتمام الرسول عليه السلام بارشاده وتربيته اتم وابلغ وكان مقدما في فنون
العلوم الدينية اصولها وفروعها فانا اكثر فرق المتكلمين ينسبون اليه ويسندون اصول قواعدهم الى
قوله والحكماء يعظمون غاية التعظيم والفقهاء يأخذون برأيه وقد قال عليه السلام اقضاكم علي وايضا فأحاديث
كثيرة كحديث الطير وحديث خيبر وردت شاهدة على كونه افضل والافضل يجب ان يكون اماما * والجواب عن
الاول ان عموم النصرة غير مسلم وان حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد هو اكفاؤه * وعن الثاني ان معناه
التسوية في الاخوة والقرابة * وعن الثالث بان هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم حجة علينا * وعن
الرابع انا لا نسلم وجوب العصمة ووجوب النص وعدم النص في شان ابي بكر * وعن الخامس ان تفويض
الامر الى الكافين كان اصلح * وعن السادس انه معارض بمثله والدليل على افضلية
ابي بكر قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى فان المراد به اما ابو بكر او علي وفاقا والثاني
مدفوع لقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى الابتغاء وكل من اتقى كان اكرم عند الله وافضل لقوله
تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وقوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين
والمرسلين افضل من ابي بكر وقوله عليه السلام لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا
النبيين والمرسلين * اقول * احتجت الشيعة على امامة علي رضي الله عنه بوجوه ذكر المصنف منها ستة
* الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكوة وهم
راكعون وجه الاحتجاج به ان لفظ الولي قد يراد به الاولى والاحق بالتصرف يدل على ذلك النقل
اللغوي والنص والعرف الاستعمالي اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف واما
النص فقوله عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه اراد به الاولى
بالتصرف واما العرف الاستعمالي فانه يقال لابي المرأة واخيها انه وليها اي اولى بالتصرف
فيها وقد يراد به المحب والناصر ومنه قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي
بعضهم محب بعض وناصره ولم يعهد في اللغة للولي معنى ثالث فثبت ان الولي اما ان يراد به الناصر
او الاولى بالتصرف لا غير تقليلا للاشتراك والاول باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذكور في الاية
لان الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين بدليل قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض والولاية ليست عامة في كل المؤمنين لان لفظة انما في الاية تفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين
بالصفات المذكورة فيكون الولاية المذكورة في الاية خاصة ببعض المؤمنين * الثاني وهو ان يكون
المراد بالولي الاولى بالتصرف فثبت ان المؤمن الموصوف في الاية يستحق التصرف في امور
المسلمين والذي هو الاولى بالتصرف في امور المسلمين من جميع الناس هو الامام فاذن الاية
ناطقة على امامة المؤمنين الموصوفين * والمفسرون ذكروا ان المراد منه علي بن ابي طالب كرم الله
وجهه لانه كان يصلي فسأل سائل فأعطاه خاتما راكعا فثبت ان عليا هو الامام المستحق للتصرف
وتقرب من هذه الاية قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه تقريره ان لفظ المولى قد يراد
به الناصر والمعين وقد يراد به المعتق والمعتق والجار وابن العم * اما ارادة الاولى فيدل عليه الكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي مما ترك فقال المفسرون اراد به من كان اولى
واحق بالميراث وقوله تعالى مأويكم النار هي موليكم اي اولى بكم النار على ما قاله المفسرون
واما السنة فقوله عليه السلام في بعض الروايات أيما امرأة نكحت بغير اذن موليها فنكاحها باطل
اراد بالمولى المالك لامرها والاولى بالتصرف فيها * واما ارادة الناصر والمعين فيدل عليهما
الكتاب والشعر * اما الكتاب فقوله تعالى ذلك بأن الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى

لهم اراديه الناصر واماالشعر فقول الاخطل*فاصبحت مولاها من الناس كلهم* ومعشاه فاصبحت ناصرها والذاب عنها*وامااراده المعتق والمعتق فظاهرة يدل عليها استعمال الفقهاء* واما ارادة الجار فيدل عليها قول معمر الكلابي لمانزل جارا لكليب بن يربوع فأحسن جواره* جزاالله خيرا والجزاء بكنفه*كليب بن يربوع وزادهم حمدا* هم خلطونا بالنفوس والجوا* الى نصر مولاهم مسومة جردا* اراديه جاره* وامااراده ابن العم فيدل عليه قوله تعالى حكاية عن زكريا وانى خفت الموالى من ورائي ومنه قول ابن عباس بن فضيل بن عتبة في بني امية *مهلابني عمنا مهلا موالينا*لاتنبشوا بيننا ماكان مدفونا*اراد بقوله موالينا بني عمنا اذاعرفت ذلك فنقول لفظ المولى امان يكون ظاهرا في الاولى اولا فان كان الاول وجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر وان كان الثانى فيجب الحمل عليه لوجهين الاول ان اللفظ المتصد اذااطلق وله محامل واقترن به مايعين احدها يجب الحمل عليه نظرا الى الترجيح الحاصل بسبب اقترا مايعينه واول الحديث قرينة تصلح لان تفسر لفظ المولى بالاولى وهو قوله الست اولى بكم * الثانى انه يتعذر حمل لفظ المولى في الحديث على ماسوى الاولى فتعين حمله عليه لان الاصل في اللفظ الاعمال لاالاهمال امانه يتعذر حمله على ماسواه فلانه يتعذر حمله على الناصر لان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ويمتنع حمله على المتق والمعتق والجار وابن العم لكونه كذبا واذاثبت ان لفظ المولى بمعنى الاولى فقداتفق المفسرون على معنى قوله عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم الست اولى بتدبيركم والتصرف في اموركم وان نفاذ حكمه فهم اولى من نفاذ حكمهم في انفسهم ولان ذلك هو التبادر من اطلاق لفظ الاولى في قولهم ولد الميت اولى بالميراث من غيره والسلطان اولى باقامة الحدود من الرعية والزوج اولى بامرأته والمولى اولى بعبده واذاثبت ان معنى المولى الاولى بالتصرف فحاصل الحديث يرجع الى ان قوله من كنت مولاه فعلى مولاه من كنت اولى بالتصرف فيه فعلى اولى بالتصرف فيه وذلك يدل على امامته فانه لامعنى للامام الاهذا*الثانى قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى الاانه لانبي بعدى اخبر ان منزلة على منه عليه السلام كمنزلة هرون من موسى عليهما السلام وذلك يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة الى موسى عليهما السلام ثابتة لعلى بالنسبة الى النبي عليه السلام ولفظ المنزلة وان لم يكن صيغة عموم الاان المراد بها التعميم بيانه ان قوله منزلة اسم جنس صالح لكل واحد من آحاد المنازل الخاصة وصالح للكل ولهذا يصح ان يقال فلان له منزلة من فلان ومنزلته منه انه قرابته وانه محبه وانه نائبه في جميع اموره وعند هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض فاما ان يكون معينة اومبهمة الاول يمتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين والثانى ايضا يمتنع لمافيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله عليه السلام الاانه لانبي بعدى استثنى هذه المنزلة دون باقى المنازل ولولم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لماحسن الاستثناء واذاثبت التعميم يدل على ثبوت الامامة لعلى رضي الله لان من جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة له على قومه في حال حياته لقوله تعالى حكاية عن هرون اخلفني في قومي والخلافة لامعنى لها الاالقيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات واذا كان خليفة له في حال حياته وجب ان يكون خليفة له بعد موته بتقدير بقائه والاكان عزله موجبا للنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء عليهم السلام واذا كان ذلك ثابتا لهرون وجب ان يثبت مثله لعلى* الثالث قوله عليه السلام مشيرا اليه سلموا على امير المؤمنين وأخذ بيده فقال هذا خليفتي فيكم بعد موتى فاسمعوا واطيعوا وهذا صريح دال على خلافته بعده* الرابع ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلاثة ابى بكر وعلى والعباس رضي الله عنهم وبطل القول بامامة ابى بكر والعباس لماثبت ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه وابو بكر والعباس رضي الله عنهما لم يكونا واجبي العصمة ولامنصوصا عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة على رضي الله عنه* الخامس انه يجب

ان يكون الرسول عليه السلام نص على امامة شخص معين تكميلا لامر الدين واشفاقا على الامة فانه علم من سيرة النبى عليه السلام اشفاقه للامة كالوالد بالنسبة الى اولاده قال عليه السلام انما انالكم مثل الوالد لولده وارشادهم الى اشياء جزئية مثل الامور المتعلقة بقضاء الحاجة وانه عليه السلام اذا سافر من المدينة مدة يسيرة استخلف فيها من يقوم بأمر المسلمين ومن هذه سيرته فكيف يهمل امته ولا يرشدهم الى من يتولى امرهم الذى هو اجل الاشياء وانفعها واعمها فائدة فلابد من سيرته من التنصيص على من يتولى امرهم بعده ولم ينص بغير ابى بكر وعلى رضى الله عنهما بالاجماع ولم ينص لابى بكر لانه لو نص على ابى بكر لكان توقيفه الامر على البيعة معصية فتعين تنصيصه لعلى رضى الله عنه* السادس ان عليا كان افضل الناس بعد رسول الله عليه السلام لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم على رضى الله عنه ولاشك ان عليا نفس محمد عليه السلام بعينه بل المراد به ان عليا بمنزلة النبى عليه السلام وان عليا هو اقرب الناس الى رسول الله عليه السلام فضلا واذا كان كذلك فهو كان افضل الخلق بعده ولان عليا رضى الله عنه كان اعلم الصحابة رضى الله عنهم لانه كان اشهرهم ذكاء وفطنة واكثرهم تدبرا وروية وكان حرصه على التعلم اكثر واهتمام الرسول عليه السلام بارشاده وتربيته اتم وابلغ وكان مقدما فى فنون العلوم الدينية اصولها وفروعها فان اكثر فرق المتكلمين ينسبون اليه ويسندون اصول قواعدهم اليه والحكماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء يأخذون برأيه وقد قال عليه السلام اقضاكم على والاقضى اعلم لاحتياجه الى جميع انواع العلم وايضا أحاديث كثيرة وردت شهادة على ان عليا رضى الله عنه افضل * منها حديث الطير وهو انه عليه السلام اهدى له طير مشوى فقال عليه السلام اللهم ائتنى باحب خلقك اليك يأكل معى فجاءه على واكل معه والاحب الى الله تعالى هو من اراد الله تعالى زيادة ثوابه وليس فى ذلك مايدل على كونه افضل من النبى عليه السلام والملائكة لانه قال ائتنى باحب خلقك اليك والمأتى به الى النبى يجب ان يكون غير النبى فكأنه قال احب خلقك اليك غيرى وبقوله يأكل معى وتقديره ائتنى بأحب خلقك اليك ممن يأكل ليأكل معى والملائكة لا يأكلون وتقدير عموم اللفظ لكل لا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى غيرهما * ومنها حديث خيبر فان النبى عليه السلام بعث ابابكر رضى الله عنه الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر رضى الله عنه فرجع منهزما فغضب رسول الله عليه السلام لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض له المهاجرون فقال عليه السلام اين على فقيل انه ارمد العينين فتفل معينة كما فى قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض واما اذا اضيفت الى جمع مخصوصين بصفات فى عينيه ثم دفع الراية اليه وذلك يدل على ان ماوصفه به مفقود فيمن تقدم فيكون افضل منهما ويلزم منه ان يكون افضل من جميع الصحابة رضى الله عنهم والافضل يجب ان يكون اماما

* والجواب عن الاول انا لانسلم ان المراد بالولى هو الاولى بالتصرف ولم لايجوز ان يكون المراد به الناصر قولهم ان الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية فى الاية خاصة قلنا لانسلم ان الولاية بمعنى النصرة عامة وانما يكون عامة اذا اضيفت الى جمع غير مخصوصين بصفات خاصة كما فى الاية المحتج بها فلا وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون الولاية المحصورة فى الله تعالى ورسوله والمؤمنين المخصوصين بالصفات المذكورة فى الاية الولاية بمعنى النصرة وهى الولاية الخاصة دون الولاية العامة من غير منافاة بين الآيتين المذكورتين ولئن سلم ان الولاية بمعنى التصرف لكن حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد بالذين امنوا فى الاية على وا كفاؤه * واما قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلى مولاه فهو من باب الاحاد وقد طعن فيه ابن ابى داود وابو حاتم الرازى وغيرهما من ائمة الحديث ولئن سلم صحة هذا الحديث لكن لانسلم صحة الاحتجاج به على امامة على * قولهم لفظ المولى يحتمل الاولى قلنا لانسلم ذلك فان اولى بمعنى افضل والمولى بمعنى مفضل ولم يرد احدهما بمعنى الآخر اذ لو ورد لصح ان يقترن لكل منهما ماية ترن بالاخر وليس كذلك فانه يصح ان يقال فلان اولى من فلان ولا يصح ان يقال فلان مولى من فلان ولئن سلم احتمال

اطلاق المولى بمعنى الاولى ولكن لانسلم وجوب حمله عليه ولئن سلم وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على الاولى ولكن لانسلم ان المراد بالاولى الاولى بالتصرف فيهم بل امكن ان يكون المراد به اولى بهم في محبته وتعظيمه وليس احد المعنيين اولى من الاخر ٭ والجواب من الثانى انه لايصح الاستدلال به من جهة السند ولئن سلم صحة سنده قطعا لكن لانسلم ان قوله انت منى بمنزلة هرون من موسى يعم كل منزلة كانت لهرون من موسى فان من جملة منازل هرون من موسى انه كان اخا لموسى فى النسب وشريكا له فى النبوة ولم يثبت ذلك لعلى رضى الله عنه ٭ قولهم منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل واحدة واحدة قلنا لانسلم ان اسم الجنس اذا عرى عن موجبات التعريف مثل دخول لام التعريف اوحرف النفى يعم بل هو من قبيل الاسماء المطلقة الصالحة لكل واحد من الجنس على طريق البدل لا ان يكون مبينا ولا لكل واحد واحد على سبيل الجمع والا لم يبق فرق بين المطلق والعام ٭ والظاهر ان معناه تشبيه على بهرون فى الاخوة فى القرابة ولئن سلم تعميم المنازل لكن لانسلم انه منازل هرون من موسى استحقاقه لخلافته بعده ليلزم مثل ذلك فى حق على ٭ قولهم انه كان خليفة له على قومه فى حال حيوته قلنا لانسلم ذلك بل كان شريكا له فى النبوة والشريك غير الخليفة وليس جعل احد الشريكين خليفة عن الاخر اولى من العكس وقوله تعالى حكاية عنه اخلفنى فى قومى المراد به المبالغة والتأكيد فى القيام بامر قومه على نحو قيام موسى واما ان يكون مستخلفا عنه بقوله فلا فان المستخلف عن الشخص بقوله لولم يقدر استخلافه لم يكن له القيام مقامه فى التصرف وهرون من حيث هو شريك له فى النبوة فله ذلك ولو لم يستخلفه موسى عليه السلام ولئن سلم انه استخلفه فى حال حيوته ولكن لانسلم لزوم استخلافه له بعد موته فان قوله اخلفنى ليس فيه صيغة عموم بحيث يقتضى الخلافة فى كل زمان ولهذا لو استخلف وكيلا فى حيوته على احواله فانه لايلزم من ذلك استمرار استخلافه له بعد موته واذا لم يكن مقتضيا للخلافة فى كل زمان فعدم خلافته فى بعض الازمان لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه لايكون عزلا كما لو صرح بالاستخلاف فى بعض التصرفات دون بعض فان ذلك لايكون عزلا فيما لم يستخلف فيه واذا لم يكن عزلا فلا تنفير ولئن سلم ان ذلك عزل له ولكن انما يكون نقصا له اذا لم يكن له مرتبة اعلى من الاستخلاف وهى الشركة فى النبوة ٭ وعن الثالث ان هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا يقوم حجة علينا ٭ وعن الرابع انا لانسلم وجوب العصمة ولانسلم وجوب التنصيص ولانسلم عدم النص فى شان ابى بكر رضى الله عنه ٭ وعن الخامس ان تفويض الامر الى المكلفين لعله كان اصلح للمكلفين من التنصيص على امامة شخص بعينه ٭ وعن السادس ان ماذكرتم من الدلايل الدالة على ان عليا افضل معارض بما يدل على ان ابابكر رضى الله عنه افضل والدليل على افضلية ابى بكر رضى الله عنه قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى فان المراد به اما ابوبكر او على رضى الله عنهما بالاتفاق والثانى وهو ان يكون المراد به عليا مدفوع لان الله تعالى ذكر فى وصف الاتقى قوله الذى يؤتى ماله يتزكى ومالاحد عنده من نعمة تجزى وعلى غير موصوف بهما لانه ما اتفق لعلى ان اتى ماله يتزكى ولان عليا رضى نشأ فى تربية النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وانفاقه وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن المراد بالاتقى عليا تعين ان يكون المراد به ابابكر رضى الله عنه فيكون ابوبكر رضى الله عنه هو الاتقى وكل من كان اتقى كان اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عندالله اتقيكم وكل من كان اكرم كان عندالله افضل فابوبكر رضى الله عنه افضل وقوله عليه السلام ماطلعت الشمس ولاغربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابى بكر فانه يدل على انه ليس احد افضل من ابى بكر رضى الله تعالى عنه فلا يكون على افضل من ابى بكر واذا لم يكن على افضل من ابى بكر رضى الله عنه فاما ان يكون مساويا لابى بكر فى الفضل او يكون ابوبكر افضل من على رضى الله عنهما والاول منتف بالاجماع فتعين الثانى وقوله عليه لابى بكر وعمر رضى الله عنهما هما سيدا كهول اهل الجنة ماخلا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام ليؤم الناس ابوبكر وتقديمه فى الصلوة مع انها افضل العبادات يدل على انه افضل وقوله عليه السلام وقد ذكر ابوبكر رضى الله عنده واين مثل ابى بكر كذبنى الناس وصدقنى وآمن بى وزوجنى ابنته وجهزنى بماله وواسانى بنفسه وجاهد معى ساعة الخوف وقول على رضى

الله عنه خير الناس بعد النبيين ابوبكر ثم عمر رضى الله عنهما * قال * الخامس فى فصل الصحابة يجب تعظيمهم والكف عن مطاعنهم فان الله تعالى اثنى عليهم فى مواضع كثيرة منها قوله تعالى السابقون الاولون * وقوله تعالى لايخزى الله النبى والذين امنوا معه * وقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم وقال عليه السلام لوانفق احدكم ملاء الارض ذهبا لم يبلغ مد احدهم ولانصفه وقال اصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقال الله الله فى اصحابى لاتتخذوهم غرضا بعدى من احبهم فبحبى ومن ابغضهم فببغضى ومن اذاهم فقد اذانى ومن اذانى فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان اخذه ومانقل من المطاعن فله محامل وتأويلات ومع ذلك فلاتعادل ماورد فى مناقبهم وحكى عن اثارهم نفعنا الله بمحبتهم اجمعين وجعلنا الله بهم ومتبعين وعصمنا عن زيغ الضالين وبعثنا يوم الدين فى اعداد الهادين بفضله العميم وفيضه العظيم انه سميع مجيب * اقول * المبحث الخامس فى فضل الصحابة رضى الله عنهم اجمعين يجب تعظيم اصحاب رسول الله عليه السلام والكف عن مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك التعصب والبغض لبعضهم على بغض وترك الافراط فى محبة بعضهم على وجه يفضى الى عداوة آخرين منهم والقدح فيهم فان الله تعالى اثنى عليهم فى مواضع كثيرة منها قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار قوله تعالى يوم لايخزى الله النبى والذين امنوا معه * وقوله تعالى والذين امنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا * وقوله تعالى لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقد اثنى رسول الله عليه السلام عليهم وهم بذلوا المجهود فى نصرة رسول الله عليه السلام بالجهاد وصرف الاموال وقوله عليه السلام لاتسبوا اصحابى لوانفق احدكم ملاء الارض ذهبا مابلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال عليه السلام اصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقال رسول الله عليه السلام الله الله فى اصحابى لاتتخذوهم غرضا بعدى من احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن اذاهم فقد اذانى ومن اذانى فقد اذى الله ومن اذى الله يوشك ان يؤخذ فمن يؤمن بالله ورسوله كيف يجوز ان يبغض من هو موصوف بهذه الصفات ومانقل من المطاعن فعلى تقدير صحته له محامل وتأويلات ومع ذلك لايعادل ماورد فى مناقبهم وحكى عن آثارهم المرضية وسيرهم الحميدة نفعنا الله بمحبتهم جميعن وجعلنا متبعين وعصمنا عن زيغ الضالين وبعثنا يوم الدين مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا

رأيت فى كشكول البهائى ونقلت هنا تبركا .

(القاضى البيضاوى) صاحب التصانيف المشهورة من مصنفاته كتاب الغاية فى الفقه وشرح المصابيح والمنهاج والطوالع والمصباح فى الكلام واشهر مصنفاته فى زماننا هذا تفسيره الموسوم بأنوار التنزيل واسمه عبد الله ولقبه ناصر الدين وكنيته ابوالخير بن عمر بن محمد بن على البيضاوى و بيضاء قرية من قرى شيراز تولى قضاء القضاة بفارس وكان زاهدا عابدا متورعا دخل تبريز فصادف دخوله مجلس بعض الاجلاء والفضلاء فجلس فى اخريات الناس بصف النعال بحيث لم يعلم فأورد المدرس اعتراضات وتبجح وزعم ان لايقدر احد من الحاضرين على جوابها ولا الفراغ من تقريرها ولم يقدر احد من الحاضرين على التخلص منها شرع البيضاوى رحمه الله تعالى فى الجواب فقال المدرس لااسمع كلامك حتى اعلم انك فهمت ماقررته فقال البيضاوى اتريد ان اعيد كلامك بلفظه أم بمعناه فبهت المدرس وقال اعده بلفظه فأعاده وبين ان فى تركيب القائله لحنا ثم انه اجاب عن تلك الاعتراضات باجوبة شافية بهرت عقول الحاضرين ثم اورد لنفسه اعتراضات بعدد اعتراضات ذلك المدرس وطلب منه الجواب فلم يقدر على حل واحد منها فقام الوزير من المجلس وكان حاضرا مشاهدا لذلك واجلس البيضاوى فى مكانه وسأله من انت فقال له البيضاوى وطلب منه قضاء شيراز فأعطاه ماطلب واكرمه غاية الاكرام وخلع عليه الخلع السنية وكانت وفاة البيضاوى سنة خمس وثمانين وستمائة وذلك فى تبريز وقبره بها رحمه الله تعالى ونفعنا بعلومه فى الدنيا والآخرة انتهى بعبارته

To: www.al-mostafa.com